

ACADEMIA VIRTUALIS

Predavanja 2024-2026.

Žarko Paić

Žarko Paić

ACADEMIA VIRTUALIS

Predavanja 2024-2026.

<https://zarkopaic.net/>

Sadržaj

Predgovor

1. O izgradnji, razgradnji i nadgradnji svijeta
2. O bliskome susretu s neljudskim: Kritika Waldenfelsove fenomenologije responzivnosti
3. Što je to – povijesna zgoda?
4. Homo pictor vs. homo kybernetes
5. O nemogućnosti sustava i nužnosti misaone fraktalizacije
6. Ima li još uopće svijeta?
7. Ima li filozofija svoju budućnost?
8. O simulakrumu kao stvaralačkome principu u doba tehnosfere
9. Zašto u suvremenome mišljenju više nije moguće govoriti o pojmu subjekta?
10. Opuštenost spram moći tehnosfere
11. I-I: I supercivilizacija i primitivizam
12. O problemu vremena ili o neuspjelome razgovoru između Einsteina i Bergsona
13. Bitak-Ništa-Vrijeme: Intervencije i konzekvencije
- 14.-15. Tehnodiceja – Leibniz i živa beskonačnost
16. Nemezis ili o nihilizmu politike
17. O kraju svih heterotopija
18. O kraju metafore
19. O kraju medija
20. Amor fati čovjeka i apsolutna sloboda tehnosfere

21. Glas, pismo, slika
22. O „novome apsolutu“ i njegovim metamorfozama
23. O tehnosferi i politici u suvremenosti
24. O Borgesovim harvardskim predavanjima
25. Što je to – tjelesni obrat?
26. O prostoru kao singularnosti sublimnih objekata
27. Zašto je Jean-Luc Godard jedini pravi „filozof filma“?
28. O „relativnome“ i „apsolutnome“ ništavilu u mišljenju Kitarôa Nishide
29. Može li umjetnik biti namjesnik slobode i prevladati granice umjetnosti? – Slučaj Josepha Beuysa –
30. Zlo kao instrument povijesti ili o Ricoeurovoj kritici Hegelove teodiceje
31. Volja, empatija, genij i muzika iznad svega – Arthur Schopenhauer
32. Tehnosfera kao racionalna intuicija i događaj mišljenja

Bilješka o autoru

Predgovor

Academia virtualis je ciklus predavanja, koji objavljujem na svojoj web stranici. Ovaj projekt valja razumjeti kao svojevrsnu „*virtualnu akademiju*” bez čvrstog fizičkoga mjesta ili institucijske uvjetovanosti. U njemu kroz niz od 32 numeriranih predavanja analiziram bit suvremenosti, problematiziram povlačenje iz javnosti radi filozofijskoga promišljanja te otvaram nužan dijalog s ključnim misliocima 20. i 21. stoljeća.

Glavne tematske cjeline i motivi unutar ovog ciklusa uključuju:

- *Suvremenu filozofiju tehnologije*: Analize vodećih mislitelja poput Gilberta Simondona, Yuk Huia, Nicka Landa, Bernarda Stieglera.
- *Problem vremena i znanosti*: Rasprave o povijesnim filozofskim i znanstvenim susretima, poput onoga o problemu vremena između Alberta Einsteina i Henrija Bergsona.
- *Estetiku, film i vizualnost*: Predavanja inspirirana poviješću filma, primjerice kroz interpretaciju improviziranih lekcija Jean-Luca Godarda iz Montreala, kao i šira pitanja odnosa tijela i vizualnosti te književnosti kao u Borgesovim hardvarskim predavanjima.
- *Tehnosferu i suvremenost*: Nadogradnja Heideggerovih i Leibnizovih postavljanja problema u kontekstu kibernetike i suvremene tehnologije.

Academia virtualis nastavak je mog dugogodišnjeg rada u područjima estetike, teorije medija i filozofije tehnike, zabilježenoga u ranijim djelima poput petosveščane *Tehnosfere*. Kako se, dakle, određuje smisao sveučilišnih predavanja od Platona do Hegela kao bit metafizike i nakon njezina kraja u kibernetici nakon Heideggera? U okviru *Academiae*

virtualis te u radovima poput knjiga *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-Kibernetika-Transhumanizam* unutar koje se nalazi uvrštena i studija „Sveučilište i tehnosfera“, (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/sveuciliste-i-tehnosfera/>) smisao *sveučilišnih predavanja prolazi kroz radikalnu ontologijsku preobrazbu*: od živoga govora i bitka metafizike pa sve do tehno-znanstvene operativnosti nakon njezina kraja. Ovu evoluciju i njezinu svodivost na kibernetiku određujem kroz nekoliko ključnih faza:

1. Od Platona do Hegela: Sveučilišno predavanje kao bit metafizike i prisutnost logosa

U klasičnoj tradiciji zapadnjačke misli, sveučilišno predavanje nije bilo puki prijenos informacija, već *događaj same istine bitka*.

- *Platonovski korijeni (Akademija)*: Predavanje i dijalog shvaćeni su kao živi govor (*logos*), prostor u kojemu se um uzdiže prema čistim bitima (idejama). Znanje traži živu prisutnost učitelja i učenika, gdje se istina otkriva u zajedničkom traganju.
- *Hegelovski vrhunac (Apsolutna metafizika)*: Kod Hegela filozofija doseže svoj vrhunac kao spekulativni sustav. Sveučilišno predavanje ovdje postaje *samorazvitak apsolutnoga duha*. Profesor na katedri ne iznosi tzv. subjektivno mišljenje, već kroz predavanje misao misli samu sebe, dovodeći povijest do njezina pojmovnoga dovršenja u obliku apsolutnoga znanja. Zato je predavanje u klasičnom njemačkom idealizmu (poput Humboldtova modela sveučilišta) institucionalno utjelovljenje jedinstva uma, slobode i znanosti.

•

2. Kraj metafizike i obrat prema kibernetici (Heideggerov poticaj)

Oslanjajući se na Martina Heideggera, Vanju Sutlića i Gillesa Deleuzea, naglašavam da se metafizika ne završava tako da jednostavno nestane, već se ostvaruje i dovršava u obliku moderne tehnologije i kibernetike. Kada Heidegger proglašava „kraj filozofije i zadaću mišljenja”, on uočava da tradicionalna ontologija prepušta mjesto tehno-znanostima. Smisao bitka više nije u njegovoj skrivenosti ili prisutnosti, već u tome da bude izračunljivo, planirano i konstruirano.

3. Predavanje u dobu kibernetike: Trijada koda i tehnosfera

Nakon Heideggera Sutlića i Deleuzea, u digitalnome dobu koje nazivam vladavinom *tehnosfere*, smisao sveučilišta i predavanja temeljito se mijenja. Ono gubi svoj humanistički karakter i biva integrirano u autopoietički (samoproizvodeći) planetarni sustav. Umjesto klasičnoga *logosa* i potrage za istinom, predavanje se u kibernetici redefinira kroz četiri temeljna pojma:

1. *Informacija*: Znanje se reducira na operativni podatak lišen ontologijske dubine.
2. *Povratna sprega (feedback)*: Predavanje postaje komunikacijski proces optimizacije i stalnoga prilagođavanja sustavu.
3. *Kontrola i komunikacija*: Sveučilište više ne odgaja „subjekt” slobode ili građanina svijeta, već proizvodi funkcionalne elemente unutar kodirane mreže.

Usporedni pregled ove radikalne promjene:

Razdoblje	Smisao predavanja	Status znanja	Nositelj
Od Platona do	Događaj	istine, Logos / Ideja	–Profesor kao

	ozbiljenje	uma	istraženje	biti	i posrednik Duha /
Hegela	samorazvitak		nepromjenjivih		Humanistički
	apsolutnoga duha.		istina.		subjekt.
Doba	Funkcionalni				Umjetna
Kibernetike	prijenos,		Informacija / Kod		inteligencija,
(Nakon	komunikacijski		– računanje,		umreženi sustavi i
Heideggera)	kanal u mreži		planiranje		i „posthumani”
	tehnosfere.		konstrukcija.		akteri.

Smisao sveučilišnih predavanja se, prema tome, pomaknuo s *metafizičke prisutnosti bića* (gdje se misli ono što *jest*) na *kibernetičku funkcionalnost mreže* (gdje se operira s onim što *koristi* unutar sustava umjetnog života). Iz tog razloga *Academia virtualis* postaje jedinom smislenom suvremenom paradigmom svih znanosti danas, i tzv. prirodno-tehničkih i tzv. društveno-humanističkih kao i studija umjetnosti – jer se istinsko mišljenje danas mora povući s institucionalnoga sveučilišta kao muzealizirane i historizirane povijesti *logosa i mythosa* kako bi u virtualnome, slobodnome prostoru uopće moglo misliti nadolazeći događaj neke druge i drukčije povijesti. Sve drugo je bezglava negacija Hegelove nepogrešive definicije filozofije kao svojeg vremena sabranoga u mislima.

Dante je još krajem 13. stoljeća kazao u svojem *Novome životu* nešto imperativno i tome se doista nema što proturječiti:

Incipit vita nouva!

Uvod

U neka ne tako davna vremena, pozdravio bih Vas onako akademski uljudno i neutralno kao što to zna činiti Peter Sloterdijk u svojim predavanjima ukoričenim u različitim manjim spisima koje objavljuje njegova izdavačka kuća, slavni Suhrkamp iz Frankfurta na Majni. Reći ćete, to je uobičajeno, jer predavanja pretpostavljaju instituciju sveučilišta još iz skolastičkih vremena kad je sv. Toma Akvinski držao svoja predavanja u Parizu budućim teolozima, a isto je činio kratko vrijeme prije uznapredovale bolesti čak i mladi Nietzsche u Baselu u onim svojim predavanjima o Grcima, metafizici kao nihilizmu i krizi modernoga sustava obrazovanja. No, ovo nisu više takva „akademska vremena“. Ona su propala s tihim nestankom Humboldtove reforme univerziteta krajem 1970ih godina kad je iznimno lucidni i misaono bljeskoviti otac-utemeljitelj toliko prokazanoga pojma postmoderne, filozof Jean-François Lyotard u svojem istinskome remek-djelu naslovljenom *Postmoderno stanje* iz 1979. godine, najavio proročkim govorom tako jasno i nesmiljeno „kraj ere profesora“ i njihovo nadomještanje onim što je tada nazivao „terminalom“, a umjesto institucije sveučilišta pretkazao vladavinu istraživačkih instituta i nadolazak tehnoznanosti s njihovim kolektivnim *brainstormingom*.

Dakle, prije no što će čitava „stvar mišljenja“ implodirati nastankom *tehnosfere* o kojoj ste čitali u mojim knjigama „naširoko“ i nadam se „uduboko“, transverzalno i metasferično, postojala je još uvijek iluzija da mene kao tzv. profesora i Vas kao tzv. studente i možda zainteresirane slušatelje povezuje neka mistična sveza koju su stvorili grčki filozofi,

ponajviše Platon s Akademijom i Aristotelom, potom su sve to „zacementirali“ srednjovjekovni kršćanski samostani kao sveučilišta koja su bila paradoksalna sinteza zatvora i vojarne, a ljudska duša se predočavala uvijek kao zatočena u tijelu s težnjom njezina oslobođenja iz ove tamnice, prije dolaska posvemašnjeg iščeznuća ovog dvojstva bez kojeg nema metafizike ni odgoja ni obrazovanja, ali ni svijeta niti ništavila, bitka i mišljenja, pojave i biti, neba i zemlje, postojala je ta divna iluzija da je predavanje Drugome ujedno proces prosvjećivanja onoga tko želi biti prosvijećen da bi to isto mogao nastaviti formalno u beskonačnost, i to ne u onu „lošu“ hegelovsku, već u stvaralačku s pojmom „singularnoga ponavljanja“, prije tog intermezza između *arché* i *eschatona*, moralo je između predavača i slušatelja postojati nešto zavjetno i bezuvjetno.

Što? Ništa drugo negoli povjerenje u tradicijom preuzetu ideju da je ono što netko govori a drugi sluša ono što čini bit jezika i da je ono što čini bit jezika proizvođenje smisla bez kojeg ništa na svijetu ne može biti istinsko i autentično. Morala je postojati sveza, povjerenje i želja i predavača i slušatelja da se zajednički dovinu do krajnjeg cilja njihova dobrovoljnoga susreta u kojem netko stoji ispred svih, a svih drugi su iza. *Ali bez pokornišтва osim onog duhovnoga kao želje za dijalogom s Drugim nastaje misterij otvorenosti samoga svijeta kojeg ne tvore materijalni uzlovi nekog beskonačnoga konopca, već duševno i duhovno fluidne sveze i mreže misaonosti/smisaonosti.*

Ima li toga još ili je ova sveza i povjerenje stvar neke imaginarne prošlosti koju vidamo samo još u starim knjigama i u muzealiziranoj sadašnjosti svega i svačega? Ako Vam kažem da je sve to iza nas, netko će se zapitati: a zašto onda umišljamo da je ova Vaša i Naša *Academia virtualis* unatoč propasti svega smislenoga u ovome svijetu još uvijek posljednji trag univerzalnosti i sjevremenosti na koji se odazivaju, doduše

rijetki glasovi onih koji tvrde da ima još „smisla“ sve to i da nije baš sve što pripada filozofiji i umjetnosti svedeno na čistu mistiku i fantazmagoriju u doba vladavine *tehnogeneze umjetne stvarnosti*. Da, ali mi ne možemo više utvarati da u vrijeme realizirane metafizike kao autopoietičkoga sustava *tehnosfere* postoji i nadalje ista i nepromijenjena ideja sveučilišta, znanja, obrazovanja i odgoja u svijetu kojim vladaju pojmovi *kvantifikacije i vizualizacije*.

Prije negoli što stoga održim prvo predavanje o pojmovima izgradnje, razgradnje i nadgradnje svijeta, dopustite mi jedno pitanje. Jeste li ili niste čitali roman francuskoga pisca Michela Houellebecqa, *Mogućnost otoka*? U nas je objavljen u izdanju Litterisa, Zagreb, 2005. godine, a s francuskoga ga je prevela Ana Jović. Evo, što izdavač piše na tzv. blurbu ove knjige.

Daniel¹, lik uspješne osobe našeg doba, s bogatstvom od šest milijuna eura i s vilom u Španjolskoj, sa sedamnaest soba, priča nam svoju životnu priču koju će dvije tisuće godina poslije komentirati njegovi klonovi i neo-ljudi, Daniel²⁴ i Daniel²⁵. Katkad odvratn i krajnje lucidan cinik koji ne preza ni pred čim, ali i zakinut čovjek u potrazi za ljubavlju. Neuspjeli brak s Isabelle i promašena veza s Esther, dvjema ljepoticama od kojih, kao da su izišle iz Almodovarova filma, »jedna ne voli dovoljno seks, a druga ljubav«, vode ga do mističko-pozitivističke sekte elohimita koji kloniranjem ljudi postižu besmrtnost. Tko od vas zaslužuje vječni život? – pita se Michel Houellebecq na početku i na kraju romana koji je zamišljen kao odiseja ljudske vrste u SF-sekvencama, ali i kao stvarno putovanje nakraj noći zapadnog čovječanstva. Spram današnjeg društva bez Boga i mitova, podložnom nihilizmu i ispraznosti, koje odbija ostarjeti i patiti, ono buduće što nas očekuje donosi odsutnost svake strasti, gubitak ljubavi i humora...

Ako se pitate zašto na kraju „Uvoda“ u prvo moje predavanje baš uzimam Houellebecqov roman *Mogućnost otoka*, onda vjerujem da uviđate unaprijed nakon što ste čuli bitne iskaze o romanu s „blurba“ kako

je ono što nas povezuje u zajednicu predavača i slušatelja ništa drugo negoli „mogućnost otoka“, ako pod idejom otoka pretpostavljamo osamljivanje i svezu između istih i različitih (ljudi) kroz mrežu kao nematerijalnu fundamentalnu strukturu svekolike komunikacije na daljinu. *Mi smo izbačeni u interplanetarnu konekciju i događamo se u eri „ekstaze komunikacije“, kako to sjajno izriče postmoderni teoretičar Jean Baudrillard, a ta je era ona koja počiva na „imploziji informacija“ i na nužnoj „interaktivnoj samoći“ koja je idealna topologija novoga mišljenja neposredne interakcije između Vas i mene, između Onoga i Ovoga, „ovdje“ i „sada“ s onime što je u tzv. bezvremenome vremenu prisutno u virtualnosti kao „stvarno vrijeme“ u kojem više nema nikakve prošlosti, ali ni budućnosti.* Postoji samo ono što je bila ideja metafizike apsolutnoga vremena i u Aristotela i u Hegela, a to je „vječna sadašnjost“ (*nunc stans*). I još samo nešto na kraju ovog „Uvoda“.

Nije li začudno i posve samorazumljivo da je problem imenovanja kao principa individuacije, koji je tek Nietzsche uspio riješiti krajem 19. stoljeća u svojem radikalnome nominalizmu, baš u doba *tehnosfere* dospio naizgled do povratka u arhaisko doba. Sjećate se kako su se ljudi imenovali i nazivali: Sokrat, Sapfo, Juda, Pavao, Marija, a njihova daljnja odredba odnosila se na mjesto-topologiju svijeta, odnosno na sela i gradove odakle su dolazili: Aristotel iz Stagire, Krist iz Nazareta, Švejk iz Budjevica. Od novoga vijeka sve se usložnjava i imamo imena i prezimena plus dodaci religioznoga podrijetla i aristokratskoga, često na rubu ironije, Sjećam se jednog „mudroslova“ iz ovih krajeva koji je predavao na sveučilištu i posve ozbiljno jednom rekao da ova dvojica, Ortega y Gasset, sjajno pišu podajući filozofiji pečat književnoga umijeća. Mi još uvijek kao tzv. ljudi nosimo ove oznake podrijetla i identiteta. Ipak, budite na čistu, to je samo privid. Svi smo već u mreži

djelovanja *homo kybernetesa*. Konektirani smo s Drugima izabranim nazivima kao s naših mailing lista, isto kao oni Houellebecqovi junaci iz *Mogućnosti otoka*, kao tehnosferični i singularni de-individualizirani brojevi i pojmovi, kao puke znamenke i čiste ideje ove „radosne apokalipse 2.0“. S dolaskom kvantnih računala i tehnološke singularnosti stvar će biti još više proživljavanje *kraja identiteta*, kakvo su najavili Flusser u njegovoj *Komunikologiji* i ja u svojem *Suvišnome čovjeku: Refleksije*.

Krenimo, dakle, s prvim predavanjem u kojem će biti riječ o tri temeljna pojma povijesnoga događanja onoga što se određuje kao Odiseja zapadnjačkoga mišljenja i življenja.

Izgradnja

Izgraditi svijet znači utemeljenje „novoga“ koje u svojem začetku označava prvo i svrhovito (*arché* i *telos*), ono koje nadživljuje sve povijesne promjene i nadilazi sve hirove i slučajeve vremenske prolaznosti. Izgradnja je svijeta stvaranje horizonta vremena kao iskonskoga omotača (*aure* i *sfere*) kojim taj i takav svijet sjedinjuje ono materijalno, energetsko, duhovno, duševno i tjelesno u organskome sklopu života. Ne izgrađuje se stoga ono živo kao organsko, već se ono anorgansko pretvara u živi spomenik ljudskome trajanju i postojanosti u odnosu spram božanskoga kao vječnoga i nadvremenskoga. Prvi su izgraditelji utemeljitelji povijesti civilizacija od Indijaca, Asiraca i Babilonaca, Egipćana, Grka i Rimljana, Kineza i Japanaca. Iako riječ iz-gradnja označava gradnju gradova i simboličkih kulturnih zdanja poput piramida i Sfingi, Partenona i Panteona, pagoda i katedrala, pa se nužno odnosi na ono izvorno, iskonsko, primordijalno što još zvuči u grčkoj riječi *arhitektura*,

mi dobro znamo da izgradnja nije samo gradnja objekata u stvarnome prostoru, već i ono što pripada duši i duhu (*psyché* i *logos*) u nastanku jezika i svih njegovih misaonih dostignuća kao „simboličkih oblika“, da se poslužim izrazom Ernsta Cassirera iz njegove značajne knjige *Filozofija simboličkih oblika*.

Izgradnja je utemeljenje mita, religije, umjetnosti, filozofije i znanosti. No, da bi izgradnja postala činom nastanka civilizacije kao materijalnoga i simboličkog stanja uzdizanja duše i duha na razinu samosvijesti o vlastitoj zadaći u univerzalnosti svijeta, potrebno je da se u ovih pet „simboličkih oblika“ upiše jedinstvena forma mentis, ono što razdjeljuje posebno i pojedinačno od općega, ali tako da je svaka singularnost primjerice grčkoga hrama u tzv. dorskome stilu ono što sjedinjuje navlastito singularno s univerzalnim. Postoji mogućnost da se vodeći umjetnički stil izgradnje hramova u antici prilagodi lokalnoj tradiciji kao povijesnome temelju. Slučaj Palmire u Siriji predstavlja divan primjer iskazanoga. Danas je to oaza u pustinji s ruševinama antičkoga grada. Sačuvane su ruševine nekad raskošnih građevinskih zdanja: Baalovo svetište, trg, ulice, palače, kazalište, kršćanske bazilike i dr. Skulpture odaju spoj graditeljskoga naslijeđa Bliskog istoka i klasične rimske umjetnosti. U suvremenoj teoriji globalizacije ovaj bismo slučaj Palmire nazvali *glokalizmom*. Jasno je da je tzv. svjetski stil gradnje, onaj rimski, nadređujući lokalnome koji obuhvaća pustinjske narode drevnih civilizacija s ovih prostora.

Izgradnja je najviša razina mogućnosti, zbilje i nužnosti ljudskoga stvaranja. I nije nimalo neobično da u najdubljem ikad napisanom kozmološkome djelu iako njegove postavke danas zvuče naivno i djetinje za suvremenu astrofiziku i fizikalnu kozmologiju, naime riječ je o Platonovu dijalogu *Timej*, bog se sinonimno pojavljuje kao stvaratelj-obrtnik, a Grci za

to imaju riječ *demijurg*. On stvara tako što izgrađuje svjetska bića iz čiste ideje kao forme i podaruje duševno-duhovni život živim bićima, navlastito čovjeku, iako je neporecivo da i neke životinje mogu imati neke „stvaralačke“ sposobnosti i sebi graditi dom kao što to čine ptice kad grade gnijezdo, medvjedi i merkatii svoje brloge kao habitualna skloništa koja nisu trajna, već se neprestano iznova grade i razgrađuju. Izgraditi znači utemeljiti ni iz čega, odnosno iz materijalne strukture zemlje, pa je najznačajniji filozofijsko-arhitektonski pojam zapadnjačke povijesti, kako to precizno pokazuje Emanuele Severino u svojoj monumentalnoj knjizi *Bit nihilizma*, upravo grčki izraz *poiesis*.

Poietičko je ono proizvodno, stvarajuće, utemeljujuće, i odnosi se i na proizvođenje u materijalnome smislu i na ono što pripada svijetu fantazije u poeziji u užem smislu. Nije nimalo slučajno, također, što Heidegger u svojim predavanjima i knjizi *Što znači misliti?* iz 1952. godine pokazuje da je tijekom povijesti metafizike ovaj pojam u značenju njemačke riječi *Dichten* kao kazivajuće razotkrivenosti bića značajka mišljenja upravo filozofije i umjetnosti i to ostaje unatoč svekolikoj vladavini računajućega mišljenja (*Rechnen*) kao matematičko-fizikalnoga proizvođenja stvarnosti u smislu tehnološke aplikacije. Izgraditi, dakle, pretpostavlja stvaralačku moć i umijeće gradnje koja je uvijek svjetovna-sveta, funkcionalna i eksperimentalna, posvećena praktičnim svrhama obitavanja i estetskim svrhama užitka u promatranju ljepote koja emanira iz onoga što izgrađeni objekt poput hrama ili katedrale otvara kao ono misterijsko i mistično. Uostalom, u jednom bitnome predavanju Heidegger u samom nazivu pokazuje zašto je izgradnja ključna riječ predmetafizičkoga, metafizičkog i postmetafizičkog mišljenja. Predavanje se zove: „Gradnja, stanovanje, mišljenje“ (*Bauen, Wohnen, Denken*) iz 1951. godine. Ne može biti ljudske civilizacije bez izgradnje koja je čin

stvaralaštva čak i kad je gradnja ne-umjetničkoga karaktera. Stvaranje nadilazi granice tzv. umjetnosti. Uostalom, misaoni narod Grka nije imao pojam za ono što mi nazivamo umjetnost. Umjesto toga rabili su dva izraza u sintezi za umjetničko oblikovanje svijeta: *poiesis i téchne*. Misliti znači, dakle, graditi misli koje nisu tek oponašanje (*mimesis*) stvarnosti koja je već uvijek izgrađena od boga/Boga ili prirode, stvaralački-samostvaralački. Otuda izgradnja pripada izvornoj misaono-životnoj djelatnosti stvaranja koje istodobno oponaša gradnju onoga što jest (bitak, bića i bit čovjeka) i onoga što se iz postojećega preinačuje u novo koje ne postoji kao takvo osim u ideji ili formi koja uvjetuje metafizički mišljenje čovjeka.

Pogledajmo sada kako se metafizika zapadnjačke povijesti s temeljnim pojmom bitka koji je u svojoj postojanosti jedino smislen ako je sama metafizika u svojem ustrojstvu četvorstvo koje nazivamo onto-teo-kozmo-antropologijskim jer sjedinjuje bitak, ono božansko, ono svjetsko i ono ljudsko u cjelinu i razlika je između grčke i srednjovjekovne metafizike u tome što je potonja ona koja bitak bića uznosi u nebo kroz apsolutnu vladavinu Boga-stvoritelja svijeta, dok je za parmenidovsku filozofijsku misao bitak onaj koji prethodi božanskome i tako filozofiju uspostavlja kraljevskom disciplinom mišljenja za razliku od teologije koja pretpostavlja prvotnost vjere pred umom, uspostavlja kroz izgradnju onog svetoga kao umjetničkoga i estetskoga stjecišta i događaja otvorenosti smisla života uopće.

I za grčki hram i za kršćansku katedralu unatoč svih bitnih razlika u razumijevanju pojma svetoga i njegove topologije vrijedi kako je riječ o primatu uzvišenosti pred ljepotom, jer ono uzvišeno nadilazi pojam koji je uvijek sukladan onome nadosjetilnome i osjetilnome u njihovu odnosu. Ljepota nikad ne može biti otuda autonomna, već je uvijek u službi nečega

što je iznad njezine pojavne „biti“. Zato od pamtivijeka govorimo o „božanskoj ljepoti“ arhitekture i umjetničkih kulturnih djela, što svjedoči da ono lijepo mora imati sjaj koji nadilazi granice zemaljskoga. Uzvišenost ili sublimnost pripada izgradnji onoga što je savršeno u svojoj jednostavnosti. Grčki hram posvećen Apolonu ili Ateni otuda sja u svojoj uzvišenoj ljepoti jer je ono ljudsko uzdignuto na razinu božanskoga. Bogovi su antropomorfizirani u svojoj skladnosti i mirnoći, u svojoj ravnodušnosti spram patnje i emocionalnoga šoka koji izazivaju ljudski osjećaji trpljenja i boli.

*No, tek će srednjovjekovna teologija u djelu sv. Tome Akvinskoga i sv. Alberta Velikoga podariti pojmu izgradnje u smislu sinteze svetosti i uzvišenosti katedrale ono što je apsolutnost metafizike kao povijesti koja okončava u ideji božanskoga stvaranja kao ljudskoga umjetničkoga stvaralaštva. Stvaranje je uvijek creatio ex nihilo. A ono što stvaranje dovodi do savršenoga oblika u kojem se pojavljuje ideja ljepote kao uzvišenosti samog stvaranja nužno mora sintetizirati pet transcendentalija ili univerzalnih pojmova kojima se Bog objavljuje čovjeku kroz njegovo veličajno djelo umjetničkoga oblikovanja smislenog svijeta. Metafizika je, dakle, u svojoj biti upravo izgradnja pojmovno-kategorijalne pentalogije ili petorstva onoga što je Jedno, Dobro, Istinito, Biće i Lijepo (*Unum, Bonum, Verum, Ens, Pulchrum*). Kad se ovo petorstvo sjedini u djelu koje sabire sve iskazano u pojavljujućem obliku, primjerice, veličajne katedrale Svete obitelji u Barceloni, koju je izgradio španjolski arhitekt Antonio Gaudio, iako je djelo ostalo nedovršeno nakon njegove smrti, onda možemo kazati i ovo.*

Izgradnja je utemeljenje i uspon metafizike do svojih najviših povijesno-epohalnih mogućnosti koje se realiziraju u ljepoti kao uzvišenosti same ideje koja drži mišljenje u njegovu nastojanju da ostane

postojano i nepromjenljivo u svim mijenama i prolaznostima, u svim vihorima političkih i društvenih revolucija, u svim bjesovima i patosu razaranja, u svim situacijama u kojima se tradicija nužno skrnavi i postaje tek muzealizirana prošlost i ništa više.

Razgradnja

Razgraditi stari svijet uvijek znači i novu izgradnju ili izgradnju novoga svijeta. U okviru tzv. ontologija suvremenosti pojam razgradnje ima dva značenja. Prvi proizlazi iz Heideggerova pojma *destrukcije tradicionalne ontologije* u okviru pitanja o smislu bitka iz horizonta iskonskoga vremena u njegovu temeljnome djelu *Bitak i vrijeme* iz 1927. godine. *Destrukcija nije nepovratno razaranje onoga što „jest“ radi samoga razaranja, već svojevrsna raz-gradnja koja se nadahnjuje izvornim premetafizičkim razumijevanjem smisla bitka, a to će reći načina kazivanja jednog mišljenja onkraj granica metafizike s njezinim dvojstvima poput bitka i privida, transcendencije i imanencije, svetoga i svjetovnoga itd.* Razarati otuda pretpostavlja jednu drukčiju verziju razgradnje metafizike od one koju će 1967. godine u temeljnome djelu poststrukturalizma *O gramatologiji* postaviti Jacques Derrida. Nije to više destrukcija u smislu radikalne razgradnje čitave povijesti ontologije s njezinim glavnim i vodećim pojmovno-kategorijalnim iskazima. Poznato je, između ostalog, da je Heidegger u *Bitku i vremenu* ovu metodu destrukcije metafizike provodio ponajprije s Kantovim pojmom bitka i transcendentalnih sintetičkih sudova *a priori*, posebno kad je riječ o pojmu svijesti koja nastaje svagda u dvojnosti onoga što pripada stvari-o-sebi (*Ding-an-sich*) i svijetu empirijskih pojava.

Otuda Heidegger radikalno uvodi u suvremenu „ontologiju“, koja nakon *Bitka i vremena* kao, uostalom, i sve antropologije postaje više nedjelotvornom, najznačajniju definiciju „čovjeka“ kojeg više i ne razmatra u njegovoj metafizičkoj „humanističkoj“ projekciji. To je sada *tubitak* (*Dasein*) čija se „bit“ nalazi u njegovoj egzistenciji, a sama egzistencija pretpostavlja bezrazložnost/bestemeljnost slobode u otvorenosti smisla bitka iz horizonta vremena. Antropologije svih vrsta, filozofske, strukturalne, kibernetičke, odjednom su „suvišne“, jer čovjek nije biće među bićima niti slika i prilika najvišeg bića kao što je u tradiciji metafizike Bog. Njegovo svođenje na „biologizam“ ili „kulturalizam“, pa čak i na „kibernetizam“ ne pogađa bit ove povijesno-epohalne promjene. Na njegovim tragovima, dakle na tragovima Heideggerova pojma *destrukcije tradicionalne ontologije* Derrida uvodi u razmatranje pojam *dekonstrukcije pojma bitka, bića i biti čovjeka*, a to je, kako je to jednom cinično kazao američki postmoderni pragmatist Richard Rorty, fusnota uz *Bitak i vrijeme*, jer svaka je dekonstrukcija kao razgradnja onog što jest u dimenziji prošlosti i sadašnjosti buduća konstrukcija ili izgradnja „novoga“.

19

Ono što je ovdje najzanimljivije jest da je upravo Derrida u svojoj *gramatologijskoj* zadaći filozofiju odveo na raspuće svjetova između metafizike i postmetafizike time što je otvorio kritikom jezika prostor za shvaćanje svijeta kao teksta. Usto, metoda i putokazi dekonstrukcije u totalitetu svih logičko-povijesnih sklopova povijesti koje je Derrida provodio tijekom njegova misaonoga puta bili su najvidljiviji u razumijevanju suvremene arhitekture koja je stoga paradigmatički slučaj radikalne *razgradnje stilova i tipova gradnje modernizma te uvođenje novih sklopova mišljenja i artikulacije ideja kao izgradnje na drukčijim i „dekonstruiranim“ temeljima*. Ova postmoderna arhitektura nije više univerzalni jezik bezuvjetnoga napretka i razvitka globalnoga kapitalizma,

već pokušaj obnove tradicije novim sredstvima koja umjesto homogenosti pretpostavljaju heterogenost, a umjesto monizma pluralizam, umjesto središta rubove, a umjesto znaka uvode pojam traga u smislu gramatologije svijeta kao takvog.

I destrukcija i dekonstrukcija zapadnjačke ontologije kao metafizike, međutim, mogući su tek na „tragovima“ triju temeljnih mislilaca i njihova mišljenja *apsolutne razgradnje zapadnjačke metafizike koja je s Hegelovom metafizikom pojma ili spekulativnom dijalektikom dospjela do sinteze bitka i mišljenja, ideje i pojave, subjektivnoga, objektivnog i apsolutnog duha*. Ta tri mislioca i njihovo mišljenje razgradnje čitave povijesti apsoluta su Marx, Nietzsche i Heidegger. Prvi razgrađuje Hegelovu „konstruktivnu dijalektiku rada pojma“ s pomoću „destruktivne dijalektike pojma rada“, kako to postavlja Vanja Sutlić u knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest* iz 1974. godine. Marx razgrađuje najznačajniji pojam Hegelove dijalektike i ujedno čitave zapadnjačke metafizike — *dokidanje/prevladavanje (Aufhebung)*.

20

Budući da je povijest u znaku napretka i razvitka kapitala ništa drugo negoli pervertirana stvarnost u znaku vladavine ideologije kao istinite svijesti o lažnome ili otuđenom i postvarenome bitku, tada se Hegel kao posljednji filozof Zapada mora prevladati ne više u diskursu tradicionalne „ontologije“, dakle filozofijski u smislu njemačke spekulativne dijalektike ili idealizma, već na tlu materijalne dijalektike realnoga događanja biti kapitala koji skriva istinu smisla bitka ili samoga života kao perverziju temeljnih ideja politike samoga života od Grka do danas: slobodu, jednakost, pravednost i zajedništvo ili ono što će Heidegger u *Bitku i vremenu* nazvati *su-bitkom (Mit-Sein)*. Što je *Mit-Sein*? Marx to naziva *komunizmom ili realizacijom filozofije kao metafizike, jer, kako to stoji u 11.*

tezi o Feuerbachu, filozofi su do sada svijet samo različito tumačili, a sve je na tome da ga se preinači.

Razgradnja „ontologije“ otuda za Marxa znači realizaciju filozofije u zbiljskome svijetu koji nije više ideologijski razdvojen od proizvodnje ove zbilje čija istina počiva u imanentnoj transcendenciji samoga života. Komunizam, dakle, unatoč kolosalnome promašaju i čudovišnome razaranju čovječnosti u svim totalitarnim poretcima realnoga socijalizma u 20. stoljeću ostaje onaj izraz koji pretpostavlja realizaciju metafizike u svojoj totalnosti i ne može se drukčije pojmiti negoli težnja i zahtjev za ispunjenjem *subitka (Mit-Sein) na najvišoj razini realizacije ideja slobode, jednakosti i pravednosti onkraj redukcije čovjeka na animal rationale.*

U mojem, pak, razumijevanju „stvari Marxova mišljenja“ s obzirom na tzv. njegov aktualitet u 21. stoljeću i vladavini doba tehnosfere, sve to postaje *zastarjelo jer je „čovjek“ suvišno biće u kontekstu apsolutne vladavine tehnogeneze koja počiva na kvantifikaciji i vizualizaciji događaja, a ne više „smisla bitka“.* Reći ću još i ovo. Nije problem ni u Marxu ni u njegovu pojmu komunizma koji nije cilj (*telos*) povijesti, već u tome što je povijest realizirana u *stvari kao mišljenju* koja čovjeka nadomješta i postaje ono neljudsko kao takvo. Svaki je komunizam kao realizacija *subitka (Mit-Sein) samo zakašnjeli Aufhebung onoga što je u sebi samo zatvoreno za bilo kakvu radikalnu promjenu.* Zašto? Zato što je promjena kao proces preinačenja stanja u virtualnoj aktualizaciji beskonačno postajanje „novoga“ i stoga postaje kako je to 1969. godine rekao Heidegger u *Provansalskim seminarima* ništa drugo negoli „stabilnost u promjeni“.

U izdanju Schwabe Verlaga u Baselu objavljena je moja knjiga *The Superfluity of the Human*, čije prvo poglavlje predstavlja skraćenu verziju knjige *Suvišan čovjek – Refleksije*, koja je objavljena u nizu *Filozofija*

biblioteke *Parnas* Matice hrvatske 2021. Knjigu je priredio Damir Barbarić. Nakana je da u okviru izlaganja pojma *razgradnje* pobliže razjasnim ono mjesto iz knjige u kratkome poglavlju naslovljenom "Nadčovjek", str. 17-25. Naime, kao što je to posebno izdvojio u svojem prikazu knjige Tomislav Škrbić objavljenom u *Prilozima za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Vol. 48, br. 1-2/2021., str. 95-96., posljednja rečenica poglavlja glasi:

"Zar je čak i Nietzscheov lik nadčovjeka u tom smislu neprimjeren suvremenom stanju stvari, u kojem vladaju auto-poietička načela djelovanja mislećih strojeva koji sjedinjuju načela umjetne inteligencije i umjetne intuicije?"

Ova je postavka u obliku retoričkoga pitanja samo nastavak one tvrdnje da se na pitanje o nadčovjeku kao „smislu Zemlje“ mora moći odgovoriti istodobnim odgovorom na pitanje o nihilizmu planetarne tehnologije na kojoj je utemeljena *tehnosfera*. Što to znači? Ponajprije, očito je da lik nadčovjeka u Nietzscheovu mišljenju ima dvoznačnu ulogu kao izvršitelja oporuke metafizike na njezinome kraju i kao onog tko pokazuje svojim misaonim kazivanjem put prevladavanja iz zatočenosti nihilizmom. *Nadčovjek je pronađen izraz kojim se ne misli ono ljudsko-suviše-ljudsko niti neljudsko-suviše-neljudsko u maniri dijalektike. Ne možemo razumjeti „bit“ nadčovjeka polazeći od egzistencijalne odredbe čovjeka kao bića slobode u smislu otvorenosti svih ljudskih mogućnosti, od kojih je posve jasno da je posljednja mogućnost preuzimanje smrti kao neminovnoga usuda, dostojanstveno i sa stoičkim činom prihvatanja biološkoga iščeznuća.*

Nadčovjek, naime, nije ni hajdegerovski kazano *Dasein* kao što isto tako nije ni marksovski rečeno sveukupnost društvenih odnosa ili univerzalno biće. U njegovu je određenju da nije riječ ni o pozitivitetu ni o negativitetu bitka kao takvog, već o prevladavanju „biti“ čovjeka

shvaćenog iz tradicije zapadnjačke metafizike kao ontologije. Stoga se nadčovjek pojavljuje u formi čovjeka, a ne nikakvog biologijskoga „čudovišta“, „mutanta“ ili „klona“, kojemu se njegova nepostojeća „bit“ ne pripisuje izvana, u smislu vertikalnoga odnosa bitka i bića, već se izvodi iz volje za moć kao vječnoga vraćanja jednakog. *Nihilizam u ovoj formuli označava korelativni odnos „bitka“ i „vremena“ kojim se svekoliko zbivanje u svim aspektima ljudskoga života svodi na planetarno-globalno osvajanje i niveliranje Zemlje, a sva druga bića dovode do postvarenih objekata ove volje koja ima karakter bezuvjetnoga gospodstva nad stvarima. Život se, dakle, reducira na biologijsko-psihologijsko-antropologijsko „iživljavanje“, „doživljavanje“ i „uživljavanje“, što znači da nadčovjek vlada Zemljom na estetsko-tehno-poetički način, s pomoću onog što više ne može biti ni u kojem pogledu rezultat humanizma i njegove apologije čovječnosti, nego se promiseće u sredstvo-bez-svrhe posvemašnje vladavine onog što pripada „biti“ tehnike.*

Nadčovjek je lik radikalne uspostavljenosti načela samo-vladavine i kibernetičkoga upravljanja odnosima između ljudi kao tehničkoga odnosa. No, to nije više moguće opisati kao djelatnost čovjeka drugim sredstvima u smislu onog što je Marx zvao „višom djelatnošću“. Sada se događa obrat u samoj biti metafizike i ono što se zbiva dolaskom nadčovjeka na kraju povijesti jest kraj metafizike u formi kraja antropologije unatoč svih danas opstojećih procvata tzv. kulturalnih, strukturalnih i čak kibernetičkih antropologija. Nietzscheovim jezikom kazano nadčovjek je realizacija volje za moć i njegova je svjetsko-povijesna zgoda pojavljivanja u vremenu smrti Boga istoznačna s vladavinom mišljenja kao računanja-planiranja-konstrukcije samoga života kao tehničke tvorevine. Uostalom, u mjerodavnim analizama ovog sklopa problema u različitim knjigama, a osobito u knjizi Damira Barbarića, *Veliki prsten bivanja – Uvod u*

Nietzschovu misao, Matica hrvatska, Zagreb, 2014., to je bjelodano i interpretacijski suvereno izvedeno.

Što iz pojma nadčovjeka nužno slijedi u ovoj zgodi realizirane metafizike? U Barbarićevoj analizi pri kraju navedene knjige u kojoj navodi Nietzschea iz *Ostavštine* iz ožujka 1888. godine, KSA, 13, 34, a gdje se kaže "bivanje se mora pokazati opravdanim (ili *takvim da ga se više ne može obezvrjediti*: što izlazi na isto) u svakom trenutku: ono sadašnje apsolutno ne smije biti opravdano radi nečega budućega, ili prošlo radi sadašnjega", dolazi se do glavne postavke kako je bivanje ne neko puko ireverzibilno gibanje bez glave i repa, već dosegnuta istost volje i moći, ono u sebi jedinstveno i jedno zbivanje, koje Nietzsche u proljeće 1888. godine, KSA, 13, 34, imenuje „velikim prstenom“ i u kojem je "svako jednako vrijedno, vječno, nužno". (str. 106) Nadčovjek je priprema puta za dolazak u ovu toliko jednostavnu i toliko tegobnu misao koja više ništa ne prevladava, niti se zbiva u nužnoj dvojnosti vremena i vječnosti. Bivanje koje osmišljava bitak u njegovoj punini postaje ono isto što i vremenovanje bez vladavine jedne od ekstaza ili dimenzija vremena nad drugom i trećom. Historizam gubi svoj razlog postojanja, a isto tako i opsesivni aktualizam, kao i futurizam u svim mogućim varijantama.

24

Nietzsche je, dakle, dospio do onog što je istovjetnost bitka i vremena u izvan-metafizičkome smislu i što je ujedno pomirenje volje i moći izvan logike bezuvjetne vladavine ideja nad pojavom, transcendencije nad imanencijom i obratno. Jesmo li time apsolvirali i pojam nadčovjeka u svim njegovim očitovanjima i je li time nihilizam prevladan ako je način njegove faktičnosti u vladanju nad Zemljom s onu stranu razlike ljudskoga i neljudskoga?

Znamo da se nihilizam, volja za moć i nadčovjek nužno povezuju iz postavke o smrti Boga. Posve je pogrešno otuda izvoditi postavku kako je ovo razdoblje nakon faktički kraja metafizike istodobno i obezboženo i

obesvetovljeno jer umjesto bitka imamo ekstazu bivanja, umjesto mnoštva bića imamo heterogenost bioloških vrsta u evolucijskome razvitku, a umjesto biti čovjeka imamo anti-esencijalističko shvaćanje nadčovjeka kao sinteze u dijalektičkome smislu prevladane životinje i prevladanoga čovjeka u formi *homo kybernetesa*. Sam je Nietzsche o tome jasno i izričito tvrdio da je "pitanje vrijednosti *fundamentalnije* od pitanja izvjesnosti" (vidi u Martin Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist Tot'", u *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2003., str. 239. 8. nepromijenjeno izd.). To samo znači u tradiciji njemačke spekulativne filozofije kako je čin moćniji od refleksije, jer vrednovati znači moći davati mišljenju snagu preoblikovanja zbiljskoga stanja u kojem se nalazi bitak bića. Svaka je izvjesnost otuda već uspostavljena teorijsko-spoznajna pozicija i ne može nikad biti apsolutna i vječna. Kao što tvrdi Heidegger u ovom promišljanju ključne izreke za bit nihilizma, sama se riječ i njezino shvaćanje u Nietzschea pojavljuje dvoznačno, kao "puko obezvređivanje dosadašnjih vrijednosti, ali i kaoujedno bezuvjetni protupokret obezvređivanju."(str. 224)

Nihilizam se pokazuje kao bit metafizike upravo stoga što iz shvaćanja bitka kao volje za moć nužno proizlazi logika djelovanja nadčovjeka u obezboženome i obesvetovljenome svijetu. Ovaj „vrli novi svijet“ stoga određuje mišljenje nadomjeska kao sekularizacije i profaniranja staroga svijeta. No, to su izrazi koji upućuju na nelagodu s uspostavljanjem onog što Nietzsche naziva DA-govorenjem, pozitivnim samoodređenjem prevladane metafizike kao nihilizma. Svako je obezvređivanje bitka kao vrijednosti uvjet mogućnosti prevrednovanja vrijednosti. I ono što je u svezi nihilizma, volje za moć i nadčovjeka najznačajnije uopće, na prazno mjesto nadosjetilnosti kao oznake za topologiju Boga kao najvišega bića, bez obzira je li posrijedi Platonovo razumijevanje božanskoga ili skolastičko shvaćanje Boga, u smislu razlike

između *kozmosa* i *mundusa*, nestvorenosti i stvaranja, dolazi nadčovjek kao volja za moć u svojoj dvoznačnosti: kao utemeljitelj novih vrijednosti i kao onaj koji pokazuje put prevladavanja metafizike kao nihilizma. Zato volja za moć označava načelo moći same volje koja mišljenju onog samoodređujućega podaruje „stimulans za život“, kako to kaže Nietzsche kad jedino iz „biti“ umjetnosti vidi posljednju mogućnost obrata u biti nihilizma.

Iznosim ovdje svoje postavke, najsžetije moguće, o ovome procesu nastojanja da se iz Nietzscheove misli otvori mogućnost dospijea s onu stranu metafizike, u otvorenost „druge povijesti“, i to ne više polazeći od filozofijskoga utemeljenja njezina prvoga uzroka i posljednje svrhe, kao eshatologije i soteriologije, nego iz mogućnosti koju podastire umjetnost kao istinsko bivanje u njegovu „svetome krugu“ vječnoga vraćanja jednakoga. U knjizi koja je objavljena nekoliko mjeseci prije *Suvišnoga čovjeka*, naime u *Nihilizmu i suvremenosti – Na Nietzscheovu tragu*, Litteris, Zagreb, 2021., pokušao sam odgovoriti na pitanje zašto je upravo umjetnost i samo umjetnost alternativa posvemašnjem procesu nihilizma u suvremenosti koji se na najvišoj razini dehumaniziranja zbiva u vladavini onog što nazivam *tehnosferom* i što proizlazi iz tzv. trećeg poretka kibernetike s njezinim pojmovljem informacije, feedbacka, kontrole i komunikacije.

„Bit“ *tehnosfere*, tako ja mislim, nije više ništa ljudsko niti neljudsko, jer nije riječ o stroju mišljenja kao instrumentu za druge svrhe. Uostalom, „bit“ umjetne inteligencije jest to da je riječ o stvari, bolje objektu koji misli i sam sebe pokreće. To je u tendenciji autopoietički stroj kognitivnoga računanja-planiranja-konstrukcije događaja koji ne postoje u zbilji i stoga je tzv. onto-logika *tehnosfere* čisti digitalni konstruktivizam. Iz umjetne volje za moć kao nastankom nove stvarnosti *AI* proizvodi potencijalne situacije koje rješava kao stvarne događaje zahvaljujući dispozitivu moći

odnosno megaračunalu zasnovanome na algoritamskim projekcijama obrađenih informacija. Tzv. subjekt ovog pragmatičnoga mišljenja je trijada kiborga-robota-androida, kibernetičkoga bića koje iz stadija kognitivnoga instrumenta na usluzi ljudskome mišljenju-i-djelovanju prelazi u posljednji stadij tehnogenetske konstrukcije, a to je stadij apsolutne samosvijesti i upravljanja sustavom i okolinom ne više prema naredbi čovjeka, dakle izvanjski, već iz kontingencije umjetne volje za moć. *Tehnosfera je otuda sinteza metafizike i kibernetike u post-i-transhumanizmu. Ova sinteza pretpostavlja prelazak, odnosno postajanje, francuski devenir, engleski becoming, u postbiološko ili postumano stanje koje nazivamo singularnošću. Zato je posljednja temeljna riječ ili pojam metafizike na njezinome realiziranome kraju – autopoiesis.*

U ovoj knjizi u prvome i odlučujućem poglavlju posvećenom Ivanu Urbančiću, a naslovljeno je "Nietzsche i obrat metafizike – Može li se umjetnošću prevladati nihilizam?", pokušao sam dati četiri shvaćanja ovog problema s obzirom na to može li se naposljetku „suvremenost“ u znaku vladavine *tehnosfere* i nadalje misliti iz horizonta lika nadčovjeka, koji usput budi rečeno, s *homo kybernetesom* gubi svoj „ontologijski“ smisao jer nema više iza sebe niti pred sobom ništa što bi se još moglo obezvrijediti i ništa što bi se još moglo prevrednovati. Uostalom, *homo kybernetes* više i nije „čovjek“, a čovjek s njegovom emfazom suviše-ljudskoga postaje ono što više nije pitanje ni vrednovanja ni izvjesnosti, nego naprosto pitanje održivosti u nadolazećem razdoblju singularnosti. Drugim riječima, iz „velikog prstena bivanja“ ne struji više velika umjetnost samopotvrđivanja života u njegovoj ekstatičkoj moći prevladavanja bezdana između bitka i vremena, već samo proplamsjaji mogućeg otpora posvemašnjem tehnologiziranju jezika s pomoću totalne vizualizacije života. Ovo je iskusio u posljednjim tragovima kazivanja o biti jezika u pjesništvu Heidegger u dijalogu s Hölderlinom, ali i slikarima Cézanneom i

Kleeom koncem 1960ih. Problem koji formalno postoji s analogijom ničeanski shvaćenoga nadčovjeka, njemački *Übermensch*, engleski *overman*, i autopoietičkoga stroja mišljenja *tehnosfere* jest u tome da je prvo moguće shvatiti iz estetskoga opravdanja života umjetnika koji artikulira volju za moć kao živo bivanje stvaralačkih snaga dionizijsko-apolonskoga oblikovanja svijeta, dok je drugo tehnopoietičko konstruiranje virtualnih svjetova kontingentnih događaja.

Evo, dakle, ta četiri shvaćanja nihilizma i nadčovjeka. (1) *Nihilizam kao povijesni događaj zapadnjačke metafizike u smislu „sudbine“ i „slobode“ otvorenosti za drukčije razumijevanje odnosa čovjeka i svijeta u kojem nadčovjek ima funkciju stimulansa za život kao volje za moć (umjetničko ili estetičko iskustvo obrata metafizike); (2) Nihilizam kao bit metafizike i njezina osvajanja svijeta u znanstvenome diskursu apsolutne izvjesnosti u kojem nadčovjek postaje sinonim za vladavinu tehnike i tehnologije nad izvornim ljudskim umijećem; (3) Nihilizam kao smisao stvaranja-razaranja života u kojem umjetnost kao u Nietzscheovoj kritici Wagnera postaje dekadentni silazak cjeline života u fragment, a iza toga se skriva nadčovjek u formi vladavine logike, brutalnosti i mase modernoga doba; (4) Nihilizam kao estetičko opravdanje života u kojem lik umjetnika postaje univerzalno prihvaćeni način oblikovanja egzistencije suvremenoga čovjeka u otporu znanstvenome i religioznome pokoravanju života izvanjskim svrhama bivanja, a nadčovjek konačno gubi svoju ontologijsku funkciju stvaratelja novih vrijednosti, te na njegovo ispražnjeno mjesto dolazi homo kybernetes. On iz logike AI „stvara“ umjetni život, to jest ono što ne postoji ni u glavi Zeusa ni u ideji Boga niti, pak, u svrhovitome planu prirode, već samo i jedino u biokibernetičkome i biogenetičkome „umjetnome mozgu“ koji, da to kažem prisposodobom Sloterdijka iz njegove studije o Nietzscheu naslovljene Mislilac na*

pozornici – Nietzsche i materijalizam, nalikuje Dionizovu oku koje gleda samo sebe.

Kad sve saberemo i sažmemo, Nietzsche je s nihilizmom i postavkom o volji za moć otvorio misaoni prostor suvremenosti. No, ono što u svemu tome više ne može biti ishodištem za nadolazeće mišljenje nije samo njegov pojam nadčovjeka, već i ono što ovom „liku“ iz muzeja metafizike Zapada podaruje tzv. estetičko opravdanje. Oprostiti se s Nietzscheom u tom smislu znači oprostiti se i s „vjerom“ u patos ekstatičnoga bivanja, u stvaralačku moć umjetnosti. *To je ono najteže i najsmrtonosnije uopće za budućnost filozofije, naime priznanje da s umjetnošću više ne možemo uspostaviti alternativu tehnogenetski konstruiranome svijetu koji je postao bajkom i zato više nemamo umjetnost da ne bismo propali od istine, već imamo tehnoznanosti da ne bismo propali od pada u bezdan pseudo-vrijednosti tzv. života. Nihilizam je naša slobodno izabrana sudbina i to je više od svake moguće tragedije suvremenosti.* Nietzsche je u „Pokušaju samokritike“ spisa *Rođenje tragedije* postavio pitanje kako to da je baš Grcima tragedija bila nužna. Nije li sva umjetnost nakon Grka povijest ovog fatalnoga estetičkog nihilizma uopće?

O trećem putu misaone razgradnje Hegelove apsolutne metafizike ili cjelokupne zapadnjačke ontologije svjedoči pokušaj Sörena Kierkegaarda. On je na tragovima Sv. Augustina, Luthera i Schellinga dospio do ideje o bezrazložnosti/bestemeljnosti ljudske egzistencije koja počiva u slobodi čovjeka koji u tjeskobi otvara pitanje o Ništa. To je ključni trenutak kojim se uspostavlja estetsko-etičko-religiozna sfera nastanka nove „biti“ čovjeka kao razgradnje staroga esencijalizma i izgradnje novoga egzistencijalizma, ali ne kao nekog svjetonazora, već kao misaono-životne „sudbine“ kojim se čovjek kao umjetnik otvara u svojoj egzistencijalnoj samstvenosti obuhvatnosti onog religioznoga, najvišoj

razini kojim „filozofijska vjera“ u Krista postaje put oslobođenja od pseudo-gigantomahije života kao pojma. Što je Kierkegaard otvorio kao fundamentalni problem suvremenosti i tako se zajedno s Nietzscheom upisao u arhiv autentičnoga individualnoga svjedočenja otpora i nastojanja prevladavanja granica otuđene i postvarene metafizike apsolutnoga pojma? *Ništa drugo negoli problem autentičnosti filozofije kao egzistencijalnoga čina razgradnje pseudo-života iza vrata drevnih institucija moći društva, politike i kulture. S njime otpočinje doba autonomnoga modernizma koji više nije vezan uz državne institucije posredovanja mišljenja kao ozakonjenoga diskursa filozofije, teologije, umjetnosti, već se pojavljuje kao pitanje pisanja kao jedine smislene djelatnosti slobodnoga čovjeka u suvremenome svijetu.*

Nema više sokratizma i hegelovstva, živoga govorenja u lice Drugoga na trgovima i ulicama niti hermentične zatvorenosti filozofije kao znanosti apsolutnoga duha u svoje institucionalne kule bjelokosne. Nije zato nimalo slučajno da je Kierkegaard svojevrсни „guru“ i „uzor“ za najznačajnijeg pisca 20. stoljeća, onog tko je u spisateljstvu vidio jedini način opravdanja metafizički zatvorenoga svijeta u težnji za dosezanjem *treće zemlje koje za čovjeka nema* — Franza Kafke. Iako je, dakako, Kierkegaardovo razumijevanje realizacije filozofije u trijadi sfera (estetskoj, etičkoj i religioznoj) kraj svake filozofije i pad u bezdan egzistencije čovjeka kao bića koje teži izravnome susretu s licem Boga, te se za razliku od Marxa i Nietzschea ne može uopće „nositi“ s težinom razračunavanja s Hegelom kao posljednjim „filozofom“ Zapada, a to znači čitave metafizike i ujedno svijeta kao sinteze supstancije i subjekta, ipak se ne može poreći da je ono što preostaje od ovog pokušaja razgradnje tvrđave ili sustava zapadnjačkoga mišljenja ono *Unheimlich*. Egzistencija je, naime, posljednja riječ razgradnje veličajne strukture mišljenja koja je obrat u „biti“ metafizike. Jer ono što se „događa“ (*quoddittas*) postaje

važnije od onoga što „jest“ (*quiddittas*). Samo egzistencijalno postoji mogućnost da se svijet u njegovoj nepostojećoj „biti“ slobodno preuzme kao zadaća mišljenja i da mu se podari smisao kao događaj osmišljavanja, a ne kao nešto zauvijek postojano. Samo se vođenjem autentične egzistencije može slobodno promašiti smisao vlastita života.

No, je li pojam egzistencije i nadalje mjerodavan u situaciji kad ono neljudsko kao tehnosfera ili „stvar koja misli“ postaje uvjet mogućnosti drukčijeg uspostavljanja odnosa između izvora i kraja metafizike koja u svojoj višeznačnosti uvijek upućuje na nešto onkraj prirodnosti prirode?

Nadgradnja

Ova riječ, nadgradnja, u hrvatskome jeziku označava nešto što je „iznad“ i što je stoga po svojoj intenciji svagda nadređeno i nadodređeno nečemu podređenome. Ali ono što je „iznad“ nije i ono „onkraj“ (*Jenseits, beyond*). Otuda nadgradnja nije samo kvalitativna suprotnost pod-gradnji (temelja) u smislu razvijene infrastrukture nečeg materijalno-simboličkoga. Kuća i hram, ono funkcionalno i ono sveto, su konstrukcije sastavljeni od materijala koji nužno mora biti drukčiji, jer ono sveto zahtijeva trajnu postojanost u mramoru ili biranome kamenu i tako se kvalitativno razlikuje od funkcionalne gradnje za svakodnevno obitavanje čovjeka. U hramu, naposljetku, ne obitava čovjek, već je to Božja kuća, čak i kad je nastupilo vrijeme njegove smrti i ispražnjenosti od smisla, kad je sve samo ruševina koja podsjeća na zlatno doba mitsko-religiozne slike svijeta. Nijemci pojam nadgradnje nazivaju riječju *Überbau*, a podgradnju *Unterbau*. To je donji dio konstrukcije i nosi težište.

Marx je zato rabio ovaj izraz za sferu ekonomskoga zbrinjavanja čovjeka u materijalnim uvjetima kapitalističke proizvodnje predmeta za svakodnevnu fizičku uporabu koje se pojavljuju kao robe na tržištu. No,

isto tako rabio je i izraz *Überbau*, što prevodimo kao nadgradnja i pritom je simbolički mislio na pojam prava, religije, umjetnosti, filozofije i znanosti (političke ekonomije) koji čine skupno ono što je nazivao ideologijom jer sustavom idejne reprodukcije života zastiru pravu istinu o biti kapitalizma i čitave povijesti metafizike. U diskursu prava vlasništva, ovaj izraz znači ipak nešto drugo. Naime, u nekretninama, pojam nadgradnja odnosi se na posebnu vrstu strukturne upotrebe nekretnine u kojoj se zgrada gradi na posjedu drugog vlasnika.

No, sve to što je jezično „izgrađeno“ kao samorazumljivo i slikovno se može prikazati u stvarnosti pojmovima konstrukcije nekog zdanja ili gradnje kuće i stambenih ili nekih sličnih objekata u prostoru, ovdje valja „razgraditi“ ili jednostavno neutralizirati i suspendirati. I reći: to što je dijalektički bilo određujuće kao suprotnost pojmova ili proturječje u logičkoj uporabi to više ne vrijedi za *transklasičnu logiku tehnosfere*. Ona počiva na virtualnoj aktualizaciji a ne na trijadi mogućnosti-zbilje-nužnosti kojoj upravo ontologija realnosti podaruje vjerodostojnost. *Dolaskom kibernetike i umjetne inteligencije, nije promijenjen samo poredak logičkih kategorija prostora i vremena, već je i sama realnost postala virtualnom aktualizacijom, pa ono što prethodi stvarnosti nije mogućnost zamišljanja nekog bića. Umjesto toga, na djelu je korelacija između pojma nekoga stanja i događaja njegove procesualne transformacije u istom prostoru i istom vremenu koje određuje kvantifikacija i vizualizacija.*

Dakle, ne više aristotelovska logika ili-ili, odnosno $A=A$, već kibernetička transjunktivna logika i-i, odnosno A postaje B i B postaje C u beskonačnome nizu transformacija, ali ne više bića, već stanja samoga događaja. Otuda više razlika tradicionalne metafizike u dijalektičkoj suprotnosti tzv. baze i nadgradnje više ne postoji. *Nadgradnja je ugradnja onoga što je već razgrađeno u izgradnji stanja kao događaja. Primjer su čipovi koji se ugrađuju u umjetni mozak (softver) računala „sada“ i živi*

mozak čovjeka „uskoro“ kao homo kybernetesa. Nad-ograditi znači poboljšati materijalnu i formalnu strukturu djelovanja aparata ili dispozitiva tehnosfere koju pokreće umjetna inteligencija (AI). Na taj način nema više razloga govoriti ni o kakvoj „novoj ontologiji“ jer više nema bića kao bića, a bitak se realizira u pojmu informacije čija je definicija da je to pragmatičko uputstvo za djelovanje. Stoga nije nimalo neobično da je *pragmatizam* posljednja riječ ove „artificijelne metafizike“ koja počiva na logici jezičnih igara (*language games, Sprachspiele*), onome što je kasni Ludwig Wittgenstein u svojim *Filozofijskim istraživanjima* ostavio kao nasljeđe za simboličku uporabu ne više jezika kao ljudske komunikacije, već slike kao broja za interakciju čovjeka i neljudskoga.

Nadgradnja više, strogo govoreći, ne treba ni temelje u smislu utemeljenja logike pojma za svaku moguću *izgradnju* i za svaku zbiljsku *razgradnju* svijeta kao horizonta smisla. No, taj smisao nije nešto unaprijed postojeće niti, pak, aposteriorno nastajuće, već se konstituira samo kao događaj probabilistički shvaćenoga *života* konstruiranoga iz sintetičke biologije, a ne iz stvarnoga života. *Tehnosfera kao autopoiesis* označava upravo zatvoreni krug života kao događaja sintetičke nadgradnje gena + informacije. U takvome kibernetičkome okružju metafizika više nema razloga postojanja. Ono što postoji su samo sintetički i virtualni svjetovi koji se poput *platforma od struna* samo-proizvode iz samo-stvaralačke volje za moći. Ništa stoji u središtu ovog trećega poretka kibernetike i nihilizam nije više stvar nekog nužnog prevladavanja metafizike. Umjesto toga, sve se vrtloži u beskonačnoj vrtnji onog što se ponavlja u vlastitim razlikama.

Čista svetkovina heterogeneze!

Edmund Husserl je pokušao svojom eidetičkom redukcijom „zagraditi“ prirodni svijet neposrednoga zora od svekolike znanstvene redukcije svijeta života. No, to je u doba tehnosfere naprosto bespotrebno i nema nikakve misaone relevantnosti. *Nadgradnja pripada onome što*

nadilazi granice prirode i kulture. Ona je posljednja riječ vladavine umjetnoga mozga nad sustavom i okolinom tzv. prirodnoga života, a svijet kojeg nadgrađuje više nije svijet kao horizont iskonskoga vremena, već „svijet“ čistih kontingencija.

I na kraju ovog prvoga predavanja iz ciklusa *Academia virtualis* dopustite da iskažem zahvalu onome što uvjetuje naše zajedništvo kao jedini pravi *su-bitak* za kojeg se još vrijedi založiti svim umom i dušom svijeta. Ono što zaslužuje zahvalu jest stvar jednog drukčijeg, transverzalnoga mišljenja koje nema drugoga cilja ni svrhe osim da probudi u svima nama „stimulans za život“, kako je Nietzsche u *Ostavštini* odredio bit umjetnosti.

(2.)

*O bliskome susretu s neljudskim: Kritika Waldenfelsove fenomenologije
responzivnosti*

34

Uvod

Ako je suditi po najnovijim snimcima koje odašilje svemirski teleskop *James Webb* o gotovo izvjesnoj mogućnosti da postoji tzv. izvanzemaljski život na planeti nazvanoj Proxima Centauri B, što se tek treba astronomski i astrofizikalno u potpunosti dokazati čitavim nizom egzaktnih sklopova kvantifikacije i vizualizacije ovog objekta X, kažu mističnim velom ogrnuti fizikalni kozmolozi, to će značiti posvemašnji obrat u shvaćanju ne samo suvremenih znanosti, već i ljudskoga odnosa spram tzv. Drugoga. Upozorenja nekih vidovitih „Milana“ kako sve apokaliptičko-mesijanske i

eshatološke vizije uvjerljivo „dokazuju“ svojim okultnim mjerenjima da će ove godine konačno doći do bliskoga susreta ljudske vrste s neljudskim u formi druge civilizacije iz svemira nesumnjivo zahtijeva da se pokuša razjasniti ono što je ontologijski zapravo misterij odnosa između dviju različitih i sličnih supstancija i bića. *Susret je uvijek događaj zbližavanja i udaljavanja dvoje u prostoru i vremenu i zbiva se kao spajanje onog što je ujedno spojivo i nespojivo: neba i zemlje, smrtnika i besmrtnika.*

Ovo četvorstvo (*Geviert*) spominje Heidegger u svojim predavanjima 1950ih godina i pritom nastoji misliti izvorno, iz same otvorenosti smisla bitka. Umjesto metafizičkoga četvorstva bitka-boga-svijeta-čovjeka ili onto-teo-kozmo-antropologije kao temeljnoga ustrojstva zapadnjačke filozofije, sada je riječ o "prastarim", predsokratskim gotovo mitopoetskim kazivanjem o onome istome u razlici. Razlog je jednostavan. Četvorstvo je križanje onoga što se pojavljuje u odnosu čovjeka kao misaonoga bića s njegovim utemeljenjem u zemlji i težnjom uzvišenja u nebo, naravno izvan svake kršćansko-teologijske emfaze, te pokušaja da se povratkom iskonskim Grcima sama topologija njihova mišljenja pokaže uvjetom mogućnosti odnosa između smrtnika i besmrtnika.

Susret je, dakle, nužnost u nastojanju da se ono razdvojeno od svojega rođenja ili nastanka (emergencije) spoji s Drugime kao singularnom kontingencijom. *Svako je biće u tradiciji metafizike istodobno pojedinačan slučaj pripadnosti svojoj vrsti i rodu, te univerzalnost vladavine "principa individuacije". Mišljenje je potvrđivanje faktične nužnosti „da“ svijet jest i zato što baš tako „jest“, a ne nekako drukčije, čovjek je biće mogućnosti unutar ograničenoga prostora-vremena svoje egzistencijalne određenosti, koja jest sloboda ali ne kao beskonačan prostor zbiljskih mogućnosti, već kao otvorenost onoga što je već uvijek ograničeno četvorstvom.* Otuda pitanje o susretu s Drugim nije stvar

prepoznavanja sebe u licu Drugoga, kako je to u svojoj postavci kako etika prethodi ontologiji kazivao Emanuel Lévinas u djelu *Totalitet i beskonačno: Ogled o izvanjskosti* iz 1961. godine.

Kako je moguće prepoznavanje ako ne usporedbom s onime što već uvijek kao sebstvo znam: naime, da sam isti s Drugime unatoč razlika, da kao i „on“ imam oči kojima vidim njegovo lice koje je isto kao i moje, da kao i „on“ imam mogućnost osjetilnosti i misaonosti kojima osjećam i imam mogućnost razmišljanja o svijetu u njegovoj svjetovnosti, unatoč toga što nas razdvaja „princip individuacije“. *No, nikakva singularnost nije pohvala heterogenezi individualnosti bića. Drevne kozmologije i ontologije, ne samo Grka, već njihovih prethodnika kao što su to Indijci i Egipćani, postavljale su pojedinačnost i njegovu moć tek fraktalom jedne obuhvatne i svemoćne prirode, animizma i panteizma, univerzalnoga prostora-vremena u kojem se bitak kao otvorenost bića pojavljuje u svojim sjenama zbilje kao što su to objekti i život u kretanju svega što jest. Prepoznati Drugoga znači biti-otvoren u vlastitoj drugosti koja je uvjet mogućnosti svake pojedinačne „mojosti“.*

Da bismo dospjeli do drukčijeg odnosa spram Drugoga koji nam se približava i mi njemu, ali tako da o njemu ne znamo gotovo ništa, ni kako izgleda, ni kakve su mu spoznajno-praktične mogućnosti postojanja u svemiru, niti s kojim tehnološkim dispozitivima može ili ne može osvojiti i pokoriti Zemlju i našu civilizaciju, nužno je otvoriti pitanje „Velikog Trećega“. U svojim filozofijskim istraživanjima to sam nazvao pojmom *tehnosfere*. U ovome predavanju nastojat ću Vam izložiti kritičko stajalište spram pozicije koju ustrajno zastupa u svojoj (post)fenomenologiji responzivnosti njemački filozof Bernhard Waldenfels, autor mnoštva mjerodavnih knjiga i studija o ovom problemu na tragu Husserla i Merleau-Pontyja i u otklonu od komunikacijske teorije Habermasa kao i mnogih

postavki Lévinasa. Razlog je bjelodan. Upravo je Waldenfels paradigmatički slučaj pokušaja očuvanja fenomenologije u doba tehnosfere, naravno na drukčijim temeljima i okolnostima, predmnijevajući da se i tijelo i komunikacija s Drugime pojavljuje kao ono nesvodivo i bez obzira na sve redukcije koje suvremena tehnologija s dolaskom umjetne inteligencije postavlja ljudskoj egzistenciji.

1. Povratak tijelu i pojam Drugoga

Nakon što su Heidegger, Merleau-Ponty i Lévinas u suvremenu filozofiju unijeli „duh obrata“ svih metafizičkih kategorija, napuštajući svoja prvotna ishodišta u problematiziranju odnosa bitka, bića i biti čovjeka, fenomenologija je ostala bez označitelja — Husserlova programa povratka prirodnome stavu. Pitanje o svijesti i samosvijesti, koje je bilo toliko važno za čitavu novovjekovnu filozofiju, preusmjereno je pitanju o uvjetima mogućnosti mišljenja onoga što nije tek pripadnost ljudske egzistencije, nego ponajprije mjesto susreta mišljenja i ustrojstva zapadnjačke metafizike. Heidegger ju je s pravom imenovao onto-teologijskim okvirom povijesti uopće. Razlog leži u tome što mišljenje nužno otpočinje pitanjem o bitku i prvome uzroku ili iskonu, izvoru svekolikih bića (*arché*). Ako fenomenologiji u suvremenom tehničkome načinu konstrukcije umjetnoga uma i umjetnoga života (*A-intelligence* i *A-life*) nedostaje predmet njezine usmjerenosti kao što su to pojavni oblici ljudske svijesti, onda je jedino preostalo područje njezina „uskrsnuća“ eventualno moguće razabrati u analizi *tijela* i *Drugoga*. Po analogiji, pošto je metafizika novoga vijeka bila obilježena pojmom subjektivnosti (uma), povratak tijelu u postmetafizičkome mišljenju 20. stoljeća ne treba razumjeti otuda povratkom materijalizmu i fizikalizmu, još manje nekom mračnome

psihologizmu. *Tijelo je za suvremenu filozofiju jednako tako zagonetkom kao što je to i svijest, ali na posve drukčijim temeljima od onih što ih je uspostavila metafizika uma. Pojam Drugoga, pak, razvio se uistinu s Husserlovom kritikom kartezijanskoga nasljeđa u suvremenome mišljenju. Ali ipak nije radikalno probio okvire subjektivnosti i samosvijesti, odnosno nije posve izašao iz okružja egologije i antropologije.*

Što se tiče prvoga pristupa, poznato je da se on ponajviše može pronaći u Merleau-Pontyjevoj egzistencijalnoj fenomenologiji, dok se drugi pristup pokazuje izvedenim u najznačajnijoj Lévinasovoj knjizi *Totalitet i beskonačno* iz 1961. godine.¹ Postoje višestruka preklapanja. Za oba francuska mislioca *tijelo* i *Drugi* istodobno označavaju put u labirint osjećaja i etičkoga poziva za slobodom i pravednošću u zajednici. Razlike su, dakako, neupitne između njihovih fenomenologijskih istraživanja. U suvremenoj se, pak, situaciji novi pristupi mogu sažeto odrediti kao *fenomenologijska analiza tijela* s glavnim predstavnikom Hermannom Schmitzom, te kao *fenomenologijska analiza Drugoga* s Waldenfelsom kao glavnim predstavnikom. U predavanju „Homo respondens” on je pokazao dosege različitih definicija čovjeka kroz povijest metafizike (*homo sapiens, homo erectus, homo faber, homo ludens* itd.). Sve su to definicije koje polaze od već uvijek onog što ima karakter ili transcendentalnoga uvjeta egzistencije čovjeka u povijesti ili su mu povijesno pripisane iz nečega što je njegova unutarnja struktura djelovanja poput rada, primjerice, ili igre. *Responzivnost ili mogućnost i nužnost odgovora na pitanja koja su mu postavljena kao izazovi ili kao misteriozni događaji koje valja riješiti kao da čovjeku podaruju neku transpeohalnu 'bit' koja se svodi na ono što u kibernetičkoj teoriji pripada pojmu nadomjeska svhe iz tradicionalne ontologije kauzaliteta, a riječ je o komunikaciji.* Kako

¹ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff, 1961.

dolazimo do komunikacije ako ne posredovanjem izvora ili uzroka nastanka intersubjektivnosti u dijalogu i diskursu s tijelom Drugoga bilo ono fizičko, neposredno dano ili samo naznačeno s pomoću slike kontingentnoga i singularnoga tijela. Promišljanja ovog problema u knjigama Bernharda Waldenfelsa iznimno su poticajna stoga što postfenomenologijski uvode u razmatranje novi način kojim se Drugi, recimo to tako, inter-subjektivira kroz iskustvo našeg promijenjenoga pogleda i kazivanja ne o njemu kao Drugome, nego o onome što omogućuje suživot Ja i Drugoga u zajednici koja se neprestano mijenja i gubi značajke ontologijske postojanosti.

Ono što me izaziva da postavim u pitanje mogućnost svake daljnje fenomenologijske i postfenomenologijske analize Drugoga proizlazi iz nemogućnosti njegova ontologijskoga određenja u suvremenosti koja je već određena vladavinom *tehnosfere*. *Na pitanja ne odgovaramo više samo Mi kao ljudi, već i Oni kao posthumana tijela umjetne inteligencije*. Responzivnost nije stoga, što jasno pokazuje Bernhard Waldenfels, ono što je na ovaj ili onaj način svedeno na okružje ljudskoga i neljudskoga u smislu živoga, naime čovjeka i životinje.² Otuda je ono strano ili tuđe, taj čudovišni Drugi kao Stranac, ne više u smislu onog moćnog naziva romana Alberta Camusa, ili onog aktera iz Platonova *Sofista* koji dovodi u pitanje univerzalnost etičko-političkoga horizonta priznanja Drugoga u atenskoj demokraciji i otuda u čitavoj povijesti novovjekovne ideje suverenosti nacije-države koja polazi od urođenosti podrijetla, od onog što etimologijski označava riječ *natio* u povijesti političkih ideja. Mislim da *homo respondens* ipak nije više primjereni naziv za pitanje tijela i Drugoga „ovdje“ i „sada“.

² „Man is a being who puts himself in question. (...) Anthropology, which seeks to redeem each and every other egology, inevitably ends in an ideology that leaves the idea behind us dimmed. Since any speech is improperly or out of focus, someone is questioned - Who am I? – with a question – Who are you? – Waldenfels, Bernhard. „Homo respondens“. *Phainomena*. 94–95, 2015, 6–16.

Umjesto toga, u svojim analizama uvodim u promišljanje pojam *homo kybernetesa* koji nadilazi granice ljudskoga tijela i govora te granice postojanja onog bezuvjetno Drugoga koji je za Emanuela Lévinasa bio onkraj metafizike kao ontologije zato što nije ni bitak ni biće, već obrat u samoj biti čovjeka polazeći od mogućnosti da ono ljudsko proizlazi iz vladavine neljudskoga.³ No, fenomenologija označava orijentaciju u suvremenoj filozofiji koju je rano napustio Heidegger iz jednostavnog razloga što je destruirao još u razdoblju *Bitka i vremena* tri načina kojima se čovjek utemeljuje u modernome mišljenju: antropologiju, psihologiju i biologiju. Redukcija čovjeka kao „subjekta“ na ono njemu esencijalno i supstancijalno dolazi iz svedivosti na ono nesvjesno ili na ono životno u smislu animalizma. No, u stvari i psihologija odnosno Freudova psihoanaliza i biologija samo su dva načina pristupa čovjeku kroz ono što mu je zapravo 'strano i tuđe', jer su tek modifikacije Aristotelove odredbe o *animal rationale*. Fenomenologija polazi od mišljenja kao *noesis* i dohvaća neki predmet spoznaje kao *noemu*. Zato je intencionalnost njezina prva i posljednja dogma. No, što kad takvo mišljenje subjekta i objekta čak i u slučaju intersubjektivnosti i interobjektivnosti više nije mjerodavno niti plauzibilno jer umjesto subjekta i objekta imamo mišljenje kao konceptualni hologram ili ono koje kao tehnosfera misli samo sebe na drukčiji način i izvan granica tijela kao dosad nezamislive otvorenosti u smjeru konstrukcije apsolutno Drugoga izvan moći *homo respondensa*?

Pitanje tijela i Drugoga sada je postavljeno iz nove "hermeneutičke situacije" koja je uistinu za naše ljudsko-suviše-ljudsko mišljenje *Unheimlich*. Zašto? Zato jer je na djelu rastjelovljenje ljudskoga tijela u konceptu posthumanog tijela i zbog toga što Drugi više nije stranac ili nepoznati objekt X, već *homo kybernetes* s kojim "komuniciramo" svojim

³ Paić, Žarko. „Messianic Triumph of Ethics? Emmanuel Lévinas and the aporia in the thinking of the Other“, *Cuestiones de filosofía*, 7, 2021, 28; 53-92. doi: 10.19053/01235095.v7.n28.2021.12388

jezikom i koji odgovara na naša pitanja te je posve izvjesno da će nam ubrzo postavljati pitanja i zadavati neželjene probleme postajući onaj koji iz perspektive 'Velikoga Trećega' nadilazi sve dosadašnje pojmove i slike koje je metafizičko-postmetafizičko mišljenje moglo proizvesti od ideje, *energiae*, duha, rada, igre, nesvjesnoga, volje za moć, postava i događaja, *Gestell* i *Ereignis*, matrice i *Superega*. Mi više u stvari nemamo problem s određenjem tijela i Drugoga, već sa samo-određenjem samo-proizvodnoga mišljenja Trećega kao onog koje uvjetuje ne samo budućnost ljudske vrste na zemlji, već ponajprije budućnost mišljenja u svemiru kao interplanetarnome prostoru. Tzv. etičke konzekvencije s postojanjem *homo kybernetesa* su pravi Unheimlich.⁴

2. Responzivnost i decentriranje subjekta

41

Responzivnost i fenomenologija stranoga pretpostavljaju decentriranje subjekta suvremene filozofije i društveno-humanističkih znanosti. Sada bih dodao ipak još nešto, a nadam se da to znači i nekovrsnu mogućnost dijaloga i diskursa između dva pojma čovjeka koja su već na rubu daljnje opstojnosti. To su *homo faber* i *homo ludens*. Mi više nismo u horizontu vladavine tzv. radne životinje niti njemu suprotne životinje koja se zbiva u eksperimentu svjetske igre. Ni modalna kategorija nužnosti niti, pak, njoj suprotna slučaja ili slobode nisu više odlučujući za djelovanje *homo kybernetesa*. Jedino što ga pokreće i što ga 'nagoni' da odgovara na ljudska pitanja i ubrzo sam postavlja pitanja čovjeku jest kontingencija ove tehnološke entropije kao platforme programirane vizije nadolazećega svijeta u kojem više nije problem misliti Drugog kao stranca ili tuđinca u

⁴ Paić, Žarko. *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*. Basel: Schwabe Verlag, 2023a.

bezavičajnome poretku-bez-vrijednosti. Umjesto toga, pravi je problem u tome da nakon što je, kako bi to rekao pjesnik Arthur Rimbaud, *čovjek odigrao i prošao kao dah*, preostaje otvorenost tehnološke singularnosti u kojoj umjesto stranca, onog čudovišnoga *Aliena*, koji nije netko niti Nitko poput onog Uliksova odgovora na pitanje o sebstvu što mu ga je postavio kiklop Polifem, već čista struktura neljudskoga, ne postoji razlog za bilo kakvu novu „urođenost“ i „izvornost“ podrijetla, bilo kakvo nacionalno-kozmopolitsko stanje zajednice, bilo kakvu topologiju sebstva i njegova prostora vječne ukorijenjenosti. *Bez tijela i drugosti fenomenologija gubi tlo pod nogama. Na taj način Alien postaje poput objekta X samo pitanje o mogućnosti susreta s onim što pripada drugosti uopće i to ponajprije neljudskome načinu egzistencije vrste i bića izvan Zemlje.* Doista, ovo je istinski obrat povijesti metafizike, koji nas odvaja od svekolike tradicije i njezinih postojanih temelja i navika u mišljenju. Vrijeme je da se oprostimo od metafizike i jednom zauvijek kažemo tisuću puta DA ovome „ovdje“ i „sada“ u znakovima kaosa i kontingencije kao našeg jedinog slučaja misaonoga života. Posve je očito da bez toga ne možemo smisleno biti to što jesmo i što ćemo možda biti u nadolazećoj budućnosti.

Zašto responzivnost nadilazi granice intencionalnosti? Odgovor je podastrt već u tome što je usmjerenost svijesti spram predmeta „jednosmjernan put“ kao u kauzalnome toku informacija. Ovaj model komunikacije prevladava, doduše, u svijetu utemeljenome na logici sredstvo-svrha, uzrok-učinak. Međutim, Waldenfels uvodi u optjecaj decentrirani subjekt i pluralnu racionalnost u dijalogu između „vlastitosti“ i „tuđosti“. Na taj se način proširuje krug međusobnoga odnošenja i razumijevanja. Ali ne više izvanjskoga objekta u njegovoj materijalnosti-sadržajnosti poruke ili svijesti „o“ predmetu. Responzivnost je svojevrsan

višestрани model komunikacije.⁵ A u njemu čak i fenomen pažnje ima moment prisutnosti događaja promjene „subjekta“ i „objekta“. Nimalo ne zvuči pretenciozno kazati da Waldenfels rastemeljuje intencionalnost polazeći od onoga što se u kvantnoj fizici, kibernetici i suvremenoj filozofiji nalazi u području fenomenologije objekta. U ovom slučaju neodređenost stranca, njegova nesvodljivost na intencionalne akte intersubjektivnoga prostora-vremena djelovanja omogućuje obrat u biti fenomenologije. Ona je sada preusmjerena u pokušaj da se krug ne zatvara iz jednog smjera gledanja i slušanja, već da se asimetrično otvara u novim mogućnostima dijaloga i diskursa o stranome kao takvome. Zahtjev višestране komunikacije bitno mijenja položaj „vlastitoga“ naspram „tuđega“. Za Waldenfelsa je posve razvidno da se time nužno kritički nadilazi ograničenost pristupa Drugome kao proširenome horizontu značenja „prisvajanja“ i „integriranja“ u zadani „svijet“ egologije s tamnim podrijetlom. Vidimo sada da to ne znači tek nedostatak u mišljenju logofonocentrizma Zapada. Posrijedi je i zahtjev da se otpočne misliti ono što nije bilo moguće misliti naprosto zbog toga što se objekt X (od čovjeka do stroja) smatrao isključenim. Stranac se, dakle, u svojoj egzistencijalnoj nelagodi drugosti i isključenosti za metafizičko mišljenje nužno pojavljuje ekscesom.⁶

Ostaje ipak nešto posve drukčijeg „zatamnjenoga podrijetla“ od onoga što je Waldenfels u predavanju „Homo respondens“ posebno istaknuo. Na stanovit način to se pojavljuje glavnom temom i motivom obrata metafizike na kraju moderne. *Riječ je o pojmu osjećaja i osjećajnosti. U svim mjerodavnim filozofijskim spekulacijama ovaj pojam se pojavljuje na taj način što izaziva promišljanje tijela i tjelesnosti kao*

⁵ Huth, Martin. *Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels*. Frankfurt/M: Peter Lang, 2008.

⁶ Waldenfels Bernhard. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhafter Erfahrung*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009.

uvjeta mogućnosti estetike i etike. Što je bilo zapostavljeno, potisnuto u stranu, naposljetku što je imalo drugorazredni karakter za novovjekovnu filozofiju, odjednom poprima iznimno značenje. U djelima Deleuzea i Lévinasa, u Nancyja i Waldenfelsa, svjedočimo povratku osjećaja u promišljanje novoga sklopa tijela u odnosu spram onoga što čine neurokognitivne znanosti danas. Jer kako inače objasniti o čemu to govori post-fenomenologija kada umjesto intencionalnosti svijesti u aktima percepcije, doživljaja i sjećanja zagovara responzivnost na granici između komunikativne racionalnosti i zahtjeva za priznanjem tuđosti u vlastitome identitetu čovjeka. Waldenfels u tekstu „Strano u vlastitome: Podrijetlo osjećaja“ iz 2006. godine već u uvodnim dijelovima podsjeća da je i Husserl smatrao kako se pojam osjećaja sveo na „psihički unutarnji svijet“. A to onda znači da je „prisvojen“ od psihologije i antropologije te se time izgubio u tematiziranju pozitivnih znanosti modernoga doba.⁷ No, ako se osjećaj shvati u Kantovu značenju, tada je riječ o odnosu između prirodnih i moralnih zakona. U oba slučaja, osjećaj se pokazuje nekim izvanjskim sredstvom. Zbog toga se pojavljuje kao funkcija nečeg drugoga. Možemo li uopće imati „osjećaj“ za razumijevanje stranoga kao vlastitoga u drugoj koži a da ga ne degradiramo na „sentimentalizam“, na ono „puko tjelesno“, što je neprimjereno za refleksiju i prebiva izvan horizonta koji se uspostavio s transcendentnim subjektom novoga vijeka?

Kada Waldenfels tvrdi da je Husserl „oslobodio osjećaje iz njihovih subjektivnih okova“, dajući im intencionalno usmjereno značenje, to još nije dostatno za jednu fenomenologiju stranoga. Zašto? Jer je svijest uvijek svijest o nečem (predmetu u ovom ili onom značenju). No, stranac ni strano nije tek predmet svijesti. Radi se o osobi kao duhovno-povijesnoj

⁷ Waldenfels, Bernhard. „Das Fremde im Eigenen: Der Ursprung der Gefühle“. e-Journal *Philosophie der Psychologie*, <http://www.jp.philo.at/texte/WaldenfelsB1.pdf> 2006.

sintezi. Cjelovitost tijela pokazuje se u faktičnoj tjelesnosti kao mišljenja-i-djelovanja. Odvija se u smjeru ozbiljenja smisla ljudskoga života i smisla u kozmičko-božanskome načinu očitovanja bitka. Kada život ima smisla i svemir je u ravnoteži. Osjećaji, nadalje, pripadaju tijelu, a tijelo se određuje kao egzistencijalno ustrojstvo odnosa spram Drugoga. Budući da Waldenfel transformira temeljne pojmove Husserlove fenomenologije preko onoga što je bilo otkriće Merleau-Pontyja, onda je responzivnost složeni odnos višestране komunikacije, a ne puki odgovor na naredbu koja dolazi izvana ili iznutra. Tijelo se, međutim, ne može misliti bez dvoznačnosti njegova podrijetla iz prirodnih i duhovnih znanosti. Stoga materijalnost tijela odgovara psiho-socijalnim odrednicama njegove protežnosti i singularnosti. Jeziku tijela odgovara dijalog s elementima afektivnosti i racionalnosti. Što bi to drugo trebalo značiti negoli da je tijelo postalo medij responzivne komunikacije polazeći od onoga što nije ni jedno ni drugo, naime osjećaj ili razum, već ono što srednjovjekovna teologija naziva izrazom *tertium datur*. Tijelo se u bitnom smislu medijalizira kroz dijalog i diskurs kao složene pojave odnosa, a ne fiksnoga stanja. *Odnos je uvijek događanje afektivno-racionalne izvedbe u prostoru i vremenu svijeta života i zahtijeva pojmove koji proizlaze iz kibernetičke teorije komunikacije: interaktivnost, rizik, neizvjesnost, kongtingencija, emergencija.*⁸

Kada, primjerice, Waldenfels tvrdi da „interkulturalnost prelazi u *transkulturalnost*“, dok „razlika između vlastitoga i stranoga dovodi do *komunikativne indiferencije*“, susrećemo se s istim od Platona do Gadamera. Stoga je potrebno rastemeljiti ovaj „monološki dijalog“. Očito je da se na tlu hermeneutike to ne može izvesti. Razlog leži u tome što razumijevanje Drugoga kao stranca ne može prijeći prag jezika tzv.

⁸ Paić, Žarko. „The Body and the Technosphere. Beyond Phenomenology and Its Conceptual Matrix“. In: Andrej Božič (ed.), *Thinking Togetherness: Phenomenology and Sociality*, Ljubljana: Institute Nova Revija, 2023b., 475-510.

„autentičnoga načina razumijevanja“. Naime, ono Drugoga može eventualno saslušati. Ali ne može i uvidjeti da je njegova „vlastitost“ ona koja dovodi u pitanje naš samouvjereni i samodostatni logofonocentrizam. Odgovoriti na zahtjev onoga stranoga znači osloboditi prostor za drukčiju vrstu „responzivnosti“ od one koja stoji u temeljima zapadnjačke metafizike. Zbog toga Waldenfels mora potražiti mjesto gdje su dijalog i diskurs responzivnosti u interkulturalnome/transkulturalnome smislu ne samo mogući, već i nužni do te mjere da iziskuju promjenu smjera mišljenja. Umjesto jezika i razumijevanja, umjesto slušanja želja Drugoga, potrebno je razabrati kako se „nesvodljiva asimetrija“ može otvoriti u punom razmjeru onoga između „vlastite tuđosti“ i „tuđe vlastitosti“. Drugim riječima, potrebno je preispitati kako iz fenomenologije tjelesnosti Drugoga dospjeti do primarnoga osjećaja koji dovodi do zbližavanja u komunikaciji, a ne do „prisvajanja“ i „pripitomljivanja“.

3. Ima li još ičega „stranoga“? Neljudsko kao izazov

U tekstu „Misliti strano“ („Das Fremde Denken“) iz 2007. godine Waldenfels uvodi razlikovanje radikalnoga i relativnoga mišljenja onoga stranoga. Potonje se pritom odnosi na naše znanje koje je uvijek ograničeno, a primjer je strani jezik. Radikalno je mišljenje stranoga/tuđega ono koje ide do samih korijena stvari. Stoga se tuđost razdvaja na ono *vlastito* (*Eigene*) i ono *zajedničko* (*Gemeinsame*).⁹ Zanimljivo je da se potonje izvodi iz političkoga univerzalizma zapadnih demokracija. Ustavni dokument kao temeljni zakon na kojem počiva moderna država istodobno pretpostavlja logiku isključenosti jer strance,

⁹ Waldenfels, Bernhard. „Das Fremde Denken“. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 4, 2007, 361-362 (361-368).

one koji iz različitih razloga nisu državljani nacije-države, ne priznaje u njihovoj tuđosti kao legitimne političke subjekte. Da bi, dakle, razvio „filozofiju stranoga“, Waldenfels fenomenologiju mora dovesti do kraja mogućnosti temeljnoga pojma Husserla, a to je intencionalnost. Poznato je da razlikovanje *noezisa* i *noeme* (mišljenja i njegova predmeta) tvori bit fenomenologijskoga načina pristupa stvarima. Polazeći od tzv. prirodnoga stava, rabeći eidetsku i fenomenologijsku redukciju (*epoché*), mišljenje izravno motri bit bića bez kvazi-posredovanja. No, u slučaju koncepta koji Waldenfels razvija na tragu Merleau-Pontyja i Lévinasa, očito je da se oboje, i mišljenje i njegov predmet, ne mogu više izvoditi iz antropologije i egologije. Vidjeli smo, uostalom, da Waldenfels strogo negira one tragove fenomenologije koji ostaju zatamnjeni. U suočenju s „nesvodljivom asimetrijom“ stranca kao takvog u prostoru-vremenu komunikacije između ljudi u globalno umreženom društvu ni Husserlova interusobjektivnost više ne može biti spasonosnim rješenjem. Zašto? Poznato je da Husserl intencionalnost nastoji shvatiti kao čin usmjerenosti svijesti (*noesis*) na predmet (*noema*). U tom pogledu svaki intencionalni čin nosi sa sobom noetički sadržaj. Mišljenje ili *noesis* predstavlja stvarnost, što znači da stvarima podaruje značenje. *Noema* se stoga određuje kao „smisao“ (*Sinn*) nekog objekta. Da bi se izbjeglo napasti Kantova transcendentalizma subjekta, *Husserl razvija sadržaj misaonoga čina usmjerenoga na: (1) intencionalni predmet čina; (2) intencionalnu materiju i (3) intencionalnu narav čina. Naposljetku, noetičko-noematska struktura svijesti u intencionalnim činovima percepcije, zamišljanja, sjećanja jest jedno te isto.* Odbacivanjem Berkeleyeva solipsizma i Kantova transcendentalnoga idealizma, Husserl nije postao spoznajni realist. Objekti, dakle, u realnome svijetu imaju svoje značenje tek kada su misaono posvjedočeni kao priznati objekti naše percepcije, zamišljanja i

sjećanja.¹⁰ No, sve to ne može biti primijenjeno na figuru stranca. Razlog leži u tome što je način njegova pojavljivanja čudovišna neodređenost i zagonetka za svijest u značenju „subjekta“ i „Ja“. Da bismo mogli misliti ono strano u njegovoj tuđosti Waldenfels poseže za rezultatima do kojih je došao francuski poststrukturalizam uz preinačeni Habermasov projekt teorije komunikativnoga djelovanja. Decentrirani subjekt i pluralna racionalnost stvaraju pretpostavke za tvorbu novoga prostora za mišljenje Drugoga kao stranoga.

Već je Heidegger u "Pismu o humanizmu" iz 1946. godine na jednom mjestu kazao kako je mišljenje djelotvorno već time što misli, ali razlika je u onome kako se misli to što se misli. Za razliku od pojma intencionalnosti svijesti u Husserlovoj fenomenologiji, ovdje je naglasak na misaonome događaju kojim se bitak otvara u njegovoj povijesno-epohalnoj istini (*aletheia*) koja ne može biti svedena tek na točnost suđenja u logičkome smislu podudarnosti mišljenja i njegova predmeta. Je li, dakle, riječ o mišljenju na bitak sâm koje misli a da bitak ne preobražava u stvar ili objekt, ili je pak posrijedi mišljenje koje spaja *praxis* i *poiesis*? Sve je to odlučujuće za razumijevanje mišljenja s obzirom na njegovo kazivanje o bitku i vremenu. Kad Heidegger u sklopu razmatranja o smislu humanizma i njegovu metafizičkome određenju iz redukcije bitka na ono ljudsko-suviše-ljudsko nastoji pokazati ovu razliku uvjetno rečeno filozofijskoga mišljenja od znanstvenoga, on poseže za riječju „višedimenzionalnost“.¹¹

Zašto je važno razlikovati između mišljenja koje ima druga pravila strogosti za razliku od egzaktnosti pojmova fundamentalnih prirodnih

10

Husserl Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hamburg: F. Meiner, 2009.

¹¹ Heidegger, Martin. "Brief über den 'Humanismus'". In: *Wegmarken*. Frankfurt/M: V. Klostermann, 1978., 313.

znanosti? Zbog toga što je upravo ovaj aspekt budućnosnoga između mišljenja bitka i računajućega ili znanstvenoga mišljenja. Čini se da nastaje ono što bismo izrekom srednjovjekovne teologije mogli nazvati *tertium datur*. Nije to ni filozofijsko niti znanstveno mišljenje u pojmovnoj strogosti i egzaktnosti oba načina kazivanja. No, ipak se u njemu sinkretički spajaju oba modusa duhovnoga bitka čovjeka. Mišljenje u svojoj razlici i identitetu nije stoga toliko udaljeno u ciljevima i nakanama ni od filozofije niti od znanosti, premda je razlika neporeciva ako se u slučaju znanosti praktično-proizvodna bit suvremenih tehnoznanstvenih istraživanja vodi idejom primjene tehnologije u samome životu kao prostoru ozbiljenja teoretske spekulacije.

Kad govorimo o odnosu između ljudskoga i onog ne-ljudskoga tada unaprijed moramo poći od pretpostavke da je za razumijevanje drugoga model svagda ono prvo. Čovjek u svojoj tzv. ljudskoj prirodi ili njegovoj biti ne može unutar metafizike biti shvaćen drukčije negoli esencijalistički. To znači da mu je njegov položaj unutar bića i njegov bitak već uvijek zadan duhovno i biologijski, odnosno vertikalno, u skladu sa znamenitom Aristotelovom definicijom *animal rationale*. Nadalje, odnos između dvojeg polazeći od primata ljudskoga nije stoga tek horizontalno sveden na biologizam iz čega slijede psihologizam i antropologizam, što je Heidegger u *Sein und Zeitu* nastojao otkloniti u okviru sustavne "destrukcije tradicionalne ontologije".¹² Razlog valja vidjeti u tome što je smatrao da se time "čovjek" ili tubitak (*Dasein*) posve promašuje u mišljenju i time svodi na upravo ono što je htio kritički prevladati, naime Aristotelovu definiciju *animal rationale*. Biologizam jest redukcija čovjeka na naturalizam odnosno na tzv. biološke čimbenike cjeline njegova bitka; psihologizam je redukcija na tzv. nesvjesnu artikulaciju jezika čime se čovjek svodi na

¹² Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. GA, 2, Frankfurt/M: V. Klostermann, 2018.

pred-i-post-racionalno živo biće, dok je antropologizam redukcija čovjeka na subjektnost subjekta kojim se sva druga bića pojavljuju na nižem stupnju kozmičko-biološke evolucije i tako ga čine gospodarem prirode u cjelini. Heideggerova kritika redukcije smisla bitka na tzv. životne procese u njihovoj obuhvatnoj životnosti pogađa trijadu biologije-psihologije-antropologije zbog toga što se čovjek prema ovome pojmovno-kategorijalnom "racionaliziranju" jezika nedostavno i neautentično promišlja. Svaka redukcija onog ljudskoga u čovjeku na ne-ljudsko nužno fragmentira njegovu cjelovitost i nesvodivost kao bića među bićima.

Vidimo kako se pitanje o odnosu ljudskoga i ne-ljudskoga ne može razriješiti vulgarnim razlikovanjem između onog tzv. biologijskoga i onog tzv. post-biologijskoga kad je riječ o odnosu ljudskoga i post(humanosti). Nije teško razabrati da je problem ovog odnosa u tome što se oba relata u relaciji izvode iz razlike spram životne moći onog što proizlazi iz pojma prirode (*physis*), a to je život (*bios*). Ono ljudsko u metafizičkome smislu svagda je uzdizanje ponad granica biologistički shvaćena života kao pukog preživljavanja na razini životinje. Stoga je samorazumljivo da će iz toga svaki oblik animalizma biti razmatran kao gubitak tzv. ljudskoga dostojanstva. *Ovaj pojam koji ima svoje podrijetlo u svezi etičko-estetskih doktrina renesansnoga shvaćanja humanizma u Marsilia Ficina i Pica dela Mirandole, jer dostojanstvo je povezano s visokim rangom ljudskoga bića naspram golog života životinje i brutalnosti kojim je smisleni život čovjeka u povijesno-epohalnome smislu ugrožen padom na razinu bestijalnosti, upućuje na ono dobro i ono lijepo koje nadilazi granice prikazivosti. Stoga je "ljudsko dostojanstvo" etičko-estetski ideal življenja.* Time se transcendiraju granice zadane biološkim afektima i nagonima. Uostalom, u graničnim situacijama kad čovjek prkosi tiranskim formama vladavine svojim vlastitim životom, kad ga se baca u okove ili ropski ponižava, ono što posljednje preostaje jest ljudsko dostojanstvo osobe kao

egzistencijalno iskustvo nepokorive slobode. Iz ovoga je bjelodano da život u svojoj kompleksnoj kontingenciji nema smisla bez izvorno shvaćene slobode. Ipak, to ne znači da se biološko ustrojstvo ljudske egzistencije smatra ništavnim za čovjeka i humanost uopće.¹³

Ljudsko naspram ne-ljudskoga očito je ono što sjedinjuje duh i život shvaćenih u metafizičkome smislu, čak i kad je riječ o realizaciji metafizike u kibernetici. Naime, ono duhovno se svagda odnosi na ono "racionalno", a ono životno na ono "animalno", ako slijedimo logiku Aristotelove definicije čovjeka. Taj problem odnosa kognitivnih mogućnosti egzistencije čovjeka i biološko-fizičkih granica njegove tjelesnosti nipošto se ne smije olako proglasiti reliktom kartezijanske metafizike. Ona je uspostavila taj sustav označitelja s kojim pojam samosvijesti pretpostavlja nužnu prevlast *res cogitans* nad *res extensa*. U suvremenim neouroznanostima i neurofilozofiji ovaj se dualizam nastoji kritički prevladati upućivanjem na kompleksnu strukturu interakcije između mišljenja i njegove prirodne okoline polazeći od pojma mreže (*network*) koja nema ni središta niti ruba. No, unatoč ovog "novoga" anti-esencijalizma koji bi trebao dokinuti razliku između ljudskoga i ne-ljudskoga time što zahtijeva drukčije razumijevanje svih postmetafizičkih pojmova poput mreže, interaktora, komunikacije i kibernetičke tjelesnosti, mi još uvijek živimo u dva svijeta. Ti se svjetovi međusobno dodiruju i prožimaju. Zbog toga se čini da je bio u pravu najznačajniji filozof kibernetike Gilbert Simondon kad je smatrao da budućnost odnosa ljudi i mislećih strojeva ne znači ukidanje humanosti u prevlasti nadmoćne tehnologije, već pokušaj izgradnje suživota kao jedino smislenog načina koherencije analognog i digitalnoga svijeta.¹⁴

¹³ Paić, Žarko. "Metaphysics and Cybernetics: About the *Technosphere* or from the thing of thought to the thing that thinks". In: Žarko Paić (ed.), *The Technosphere as a New Aesthetic*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022b., 1-36.

¹⁴ Simondon, Gilbert. *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris: Chatelet, 1994.

Ako, dakle, ono ne-ljudsko nastojimo razumjeti polazeći od onog ljudskoga, to je samorazumljivo. Uostalom, Heidegger je u *Sein und Zeit* pokušao pokazati da se smisao bitka u horizontu izvorne vremenosti može eksplicirati tek ako se prethodno pokaže smisao bitka tubitka (*Dasein*) i to u njegovim egzistencijalno-ontologijskim sferama nabačaja, brige i otvorenosti spram nadolazeće budućnosti. Ono apsolutno drukčije, tuđe i strano ljudskome nije moguće misliti o-sebi, iz vlastite logike same stvari, *par lui-même*, nego jedino zaobilazno. Ono ne-ljudsko stoga nije više tek čista negacija mogućnosti čovjeka da duhovno-biološki vlada svojom egzistencijom, sustavom i okolinom bića kao takvih. Posrijedi je nešto čudovišno (*Unheimlich*). Naime, ako čovjek nije rezultat nikakvih biologističko-animalnih zahvata i redukcija svoje biti na ono ne-ljudsko u smislu stvari i predmeta, onda je njegova ontologijsko-temporalna otvorenost posve drukčijega karaktera kako od svođenja na Boga u smislu čiste duhovnosti i bestjelesnosti, tako i od svođenja na tehnologiju u smislu čiste aplikativne objektnosti koja proizlazi iz subjekta-supstancije modernih znanosti. Bog i tehnologija su načini kojim se metafizički razumije smisao bitka kao *téchne* i *poiesis* od Platona do kraja metafizike u kibernetici.¹⁵

Kad to imamo u vidu, možemo vidjeti da je problem s razumijevanjem ne-ljudskoga ponajprije u tome što ono u pojmu posthumanoga stanja ne može više biti mjereno parametrima u kojima se čovjek tradicionalno metafizički misli i iskazuje. Koji su to parametri? Nedvojbeno, autonomnost ljudske biti bila je još za novovjekovno spekulativno mišljenje od Kanta do Hegela pitanje održivosti tzv. antropologije u pragmatičnome vidu. Čovjek se kao subjekt spoznaje

¹⁵ Severino, Emanuele. *The Essence of Nihilism*. London-New York: Verso, 2016., str. 208-209.

izvanjskoga svijeta razmatrao kao supstancijalni sklop refleksivnih praksi. Čak se i za Blaisea Pascala tzv. ljudsko dostojanstvo sastojalo samo u racionalnome mišljenju. Racionalnost postaje uvjet mogućnosti ljudske egzistencije u tehničkom svijetu, što istodobno znači da su znanost i tehnologija ključni parametri ljudske mogućnosti napretka i razvitka u povijesnome kretanju spram dosezanja *objekta X*. Paradoks je, dakle, u tome što je već s ulaskom u znanstveno-tehničko doba ono ljudsko odnosno humano postalo umjetnom konstrukcijom, a ne prirodnim činom razotkrivanja tajne bitka. Stoga *posthumano stanje* nije tek realizacija potencijala zapadnjačke metafizike koja se dovršava u kibernetici. *Ono što je ne-ljudsko u razlici spram ljudskoga nije ništa neljudsko u smislu animalizma i bestijalnosti nekog stvora ili čudovišnoga bića kao utjelovljenja zla u sublimnome stanju kaosa i entropije. Naprotiv, ono posthumano jest postajanje (Werden, devenir) nečeg što nadilazi svako razlikovanje živoga i neživoga, prirode i kulture, bitka i bića.* Nije stoga nimalo slučajno da se u posthumanizmu umjesto Boga u metafizičkom smislu shvaćene prve supstancije, stvaratelja svijeta i čovjeka u njemu, govori o *singularnosti* kao Omega-točki spajanja onto-teo-kozmo-antropologijske perspektive u formi apsolutne *tehnosfere*.¹⁶

4. Singularnost „svijeta života“

S filozofijskoga stajališta susrećemo se s jasnim kretanjem same stvari mišljenja od spekulativno-refleksivne analize napretka i razvitka onog prvotnoga i njegove forme kao *eidos* i *morphé* do posljednje postaje u životu bez obzira je li riječ o zvijezdama, bilju, životinjama ili čovjeku i

¹⁶ Paić, Žarko. *Art and the Technosphere – The Platforms of Strings*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2022a.

njegovoj samosvijesti. Drugi zakon termodinamike s pojmom entropije pokazuje nam upravo ono što je Nietzsche metaforički imenovao iskazom da *pustinja raste*. To znači da se poredak u svojoj postojanosti neizbježno urušava i postaje, kako to tvrdi Simondon, jedino održiv ako je u stanju *metastabilne ravnoteže*. Simondon misli uvijek polazeći od: (1) transdukcije (bitka); (2) transindividuacije (bića) i (3) metastabilnosti (informacije) u transformaciji poretka metafizike.¹⁷ Temeljni pojam kojim se singularnost u kozmičko-ljudskoj perspektivi može mjeriti jest temeljni parametar *posthumanoga stanja*. Naravno, to je pojam s kojim otpočinje i završava kibernetika, dok se istodobno s njim urušava čitava izvorna struktura zapadnjačkoga metafizičkog mišljenja. Riječ je o pojmu *informacije* kao apsolutne mjere svih mjera u doba *tehnosfere*. Bez informacije nema povratne sprege ili *feedbacka* u sustavima životne homeostaze, ne postoji mogućnost izvanjske i unutarnje kontrole procesa nastajanja događaja niti, naposljetku, postoji ikakva mogućnost interaktivne komunikacije. Nije stoga nimalo slučajno što je Norbert Wiener, otac-utemeljitelj kibernetike, rekao da je ključni, treći pojam za samo-vođenje i samo-upravljanje sustavima i okolinom nakon materije i energije upravo pojam informacije. Otuda je informacijska entropija postala kategorijalni sklop za put do apsolutne singularnosti u kojem se ono kozmo-biološko stapa s onim antro-po-tehnologijskim.¹⁸

Kad ovo sučelimo s glavnim problemom Waldenfelsove fenomenologije Drugoga kao stranca, tada razabiremo nemogućnost njegova razumijevanja unutar „responzivnosti“, koja je samo drugi način istoga što pokušava Habermas s njegovom teorijom komunikativnoga

¹⁷ Simondon, Gilbert. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

¹⁸ Rieger, Stefan. *Kybernetische Anthropologie: Eine Geschichte der Virtualität*. Frankfurt/ M: Suhrkamp, 2003.

djelovanja. Nemojmo zaboraviti da je pojam komunikacije u Habermasa tek osuvremenjeni način za objašnjenje složenosti nesvodljiva „svijeta života“ (*Lebenswelt*).¹⁹ A poznato je da je to preuzeo iz spisa kasnoga Husserla. Kako god bilo, razlika između vlastita i tuđega svijeta (*Heimwelt* vs. *Fremdwelt*) nije za Waldenfelsa fiksna i zauvijek postojana. Razlika, naime, potječe upravo od Husserla i ne odnosi se nipošto samo na ontičke fenomene, već je ontologijski uspostavljena. Mnogo je dokaza toj tvrdnji. Waldenfels spominje razliku „svojega“ i „stranoga“ jezika, što pripada onome „urođenome“ i „naučenome“.²⁰ Responzivnost nije moguća u zajedničkome svijetu bez onoga što od Platona pripada biti filozofije kao mišljenja bitka. To je dijalog, razgovor u kojem se položaj Drugoga razotkriva u nemogućnosti njegova svođenja na puko drugo ili drukčije „Ja“.²¹ Nije slučajno da je Platon u *Zakonima* figuri stranca ili bezimenoga dao glavnu riječ u vođenju dijaloga. Da bi uopće moglo biti razumijevanja svijeta koji nastanjuju nesvodljivi Drugi, bez obzira na razlike u kulturi, mora postojati želja za razgovorom. Ta je želja ujedno najviša težnja filozofije. U slučaju suvremene fenomenologije ona se očituje u inter-i-transdiskurzivnosti. *Pronalaženje Drugoga kao mojeg bližnjeg pretpostavlja istodobno i njegovo približavanje kao i moje udaljavanje od vlastite „urođene“ ravnodušnosti prema svemu što ne pripada onome što Wittgenstein naziva granicama „mogega svijeta“.* U njemu je boravište dovedeno u pitanje onog trenutka kada stranac i njegova tuđost/stranost dolaze u svijet. Sve odjednom postaje prostor čudovišne nelagode i bezavičajnosti. Jer kao što tjeskoba predstavlja najviši oblik straha pred utonućem u bezdan ništavila za egzistenciju singularnoga pojedinca, tako

¹⁹ Husserl, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hamburg: F. Meiner, 2010.

²⁰ Waldenfels, Bernhard. „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“, In: Ram Mall i Adhar-Dieter Lohmar (ed.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam: Rodopi, 1993.

²¹ Friesen, Norm. „Waldenfels’ Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction“, *Phenomenology & Practice*, Vol. 7 (2014), No. 2, pp. 68-77

i strah od stranoga svijeta i njegove kulture poprima značajke raskorijenjenosti. Čovjek je u susretu s onim ne-vlastitim suočen s događajem radikalne promjene svijeta i života uopće. Nitko ne može na to ostati ravnodušan.²²

Zaključak

Kiborgiziranje označava programiranje svijeta kao kontingentnoga slučaja. Upravljanje sustavima i okolinom moguće je tek onda kad se uvjet mogućnosti kibernetičkoga mišljenja realizira u jeziku kao pragmatičkoj formi života. Takav je jezik vizualno konceptualiziranje odnosa između struktura i funkcija. Budući da slika u digitalnome okružju više ništa ne prikazuje niti išta predstavlja, dokinuto je djelovanje metafizički uspostavljenoga mišljenja u filozofiji, umjetnosti i znanostima. Slika nije u funkciji nečega izvanjskoga niti nastaje iz onostranoga izvora poput Božje skrivene prisutnosti kao što je to bilo u doba vladavine referencijalnoga okvira mita i religije. Umjesto toga, slika pokazuje i iskazuje ono što se događa u procesu nastanka samoga života u pojavi. Sveza gena i informacije kao nastanak novoga života određuje, primjerice, bit bio-arta i trans-genske umjetnosti.²³ Kad sve to imamo u vidu, nije teško razabrati da se bit transhumanizma u filozofijskome smislu nužno pojavljuje u okviru onog što pripada posthumanizmu, a to je realizacija biti *tehnosfere u posthumanome stanju*. Ako je za Nietzschea posljednji čovjek bio

²² Waldenfels, Bernhard. „Das Fremde Denken“, *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 4, 2007, 361-362 (361-368).

²³ Sorgner, Stefan Lorenz. *Philosophy of Posthuman Art*, Schwabe Verlag: Basel, 2022. i Paić, Žarko. "Synaesthetic Without Sensitivity? The Body as a Technological Construction", u: Žarko Paić (ed.) *The Technosphere as a New Aesthetic*, Cambridge Scholars Publishing: Newcastle upon Tyne, 2022b, 191-219.

priprema za dolazak nadčovjeka kao smisla Zemlje, onda se u slučaju *homo kybernetesa* nalazimo u položaju mišljenja koje više ne može biti filozofijsko niti umjetničko, a niti znanstveno istraživanje prvog razloga i posljednje svrhe onog ljudskoga-suviše-ljudskoga u doba globalno-planetarnoga razvitka *tehnosfere*. Kiborgizacija je posljednja instancija proizvodnje tehnološki usavršenih i poboljšanih 'bića' koji su postali hibridne strukture i aplikacije sveze gena i informacije u svakodnevnome životu.

Sučelimo li u tom pogledu dvije postmetafizičke figure, a ne tradicionalno kazano pojmove u filozofijskome promišljanju „čovjeka“ kao što su to Waldenfelsov *homo respondens* s posthumanim stanjem u kojem čovjek više nije ni subjekt niti objekt mišljenja, osjećanja i djelovanja, već umreženi namjesnik složenih zbivanja u sklopu suvremenih tehnoznanstvenih konstrukcija samoga „umjetnoga života“ s onim što pretpostavlja figura *homo kybernetesa*, onda i Husserlovo rješenje intersubjektivnosti nije više vjerodostojnim putem na kojem se mogu dalje izvoditi sve što povezuje tijelo i Drugoga. Razlog se čini samorazumljiv. Logika funkcioniranja tehnosfere nadilazi sve metafizičke koncepte iz ontologije, antropologije i etičko-političkih rješenja problema drugosti polazeći od njegove nesvodivosti i autonomnosti. Umjesto intersubjektivnosti koja još uvijek u sebi ima trag razdvajanja živoga i neživoga u razlici *res cogitans* i *res extensa*, potrebno je učiniti korak dalje i pokazati da su autonomni objekti nove enaktivne svijesti tehnosfere kao kiborgizirani entiteti umreženi u sklop nove *interobjektivnosti* koja sintetizira i „svijest“ i „tijelo“ onkraj svih mogućih intersubjektivnosti.

Pošto je za Waldenfelsa „intencionalnost transformirana u responzivnost“,²⁴ onda se put fenomenologije u novim uvjetima djelovanja globalno umreženih društava mora označiti kao „post-fenomenologijski put“. Inače, na jednom mjestu on intencionalnost opisuje kao „shibboleth“ fenomenologije. Već je otuda očito da se u odgovoru na pitanje o strancu ne skriva samo komunikacijski potencijal egzistencije čovjeka u povijesno-epohalnome smislu. Rekli smo da odgovor pretpostavlja ne samo slušanje naloga bitka i njegova poslanstva, kako bi to rekao Heidegger 1930-ih godina na tragu njegova mišljenja događaja (*Ereignis*).²⁵ U čemu se ogleda Waldenfelsova transformacija temeljnih fenomenologijskih pojmova i kategorija? Ponajprije u tome što umjesto „svijeta“ sada u prvi plan dolazi pojam „poretka“ (*Ordnung*), a umjesto „nas“ (Mi) ulazi „stranac“. Sve je vezano uz nove granice i razgraničenja, a ono što je osobito važno jest da se pojam Drugoga ne uzima u značenju koje poduzima Lévinas. On, naime, čak tvrdi da etika (Drugoga) postaje prvom filozofijom ili ontologijom. Waldenfelsova je nakana posve drukčijeg smjera mišljenja.²⁶ Uglavnom, *Waldenfels je otvorio problem s kojim se svi danas suočavamo i ostajemo bez spasonosnoga rješenja. Ono što je u njegovu promišljanju konstanta jest da nam nikakav povratak tradiciji u smislu hermeneutike ili pragmatizma (Gadamer i Rorty) ne pomaže u pokušaju razumijevanja zašto biti stranac znači unijeti razdor u metafizičko podrijetlo pojmova s kojim smo samorazumljivo slagali poredak značenja, i koji se naposljetku pokazao neuspjelim i neuporabljivim za sadašnjost prožetu aporijama i paradoksima identiteta.*

²⁴ Waldenfels, Bernhard. „From Intentionality to Responsivity“. In R. Bernet & D.J. Martino (eds.), *Phenomenology Today: The Schuwer Spep Lectures, 1998-2002*. Pittsburg: Duquesne University, 2003.

²⁵ Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, 65, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2003.

²⁶ Friesen, Norm: „Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction“, *Phenomenology & Practice*, Vol. 7, br. 2/2014., str. 68-77.

Biti stranac znači biti netko Drugi i izvan svakog poretka utemeljenja zajedničkoga bitka. To je sudbina onog „istoga“ od Platonovih vremena do danas. Ništa se bitno nije promijenilo osim što je sudbina postala kontingencijom, a „uljez“ svakodnevnim iskustvom susreta s onim što, doduše, uznemirava, ali u prihvatljivome omjeru između straha i egzotike. Odakle, međutim, dolazi stranac i zašto je njegova bit tajnovitom pripada pitanju o nadolazećoj zajednici. To pitanje više nije stvar Waldenfelsove fenomenologije. S njezinim zahtjevom za responzivnošću afektivnoga tijela u komunikaciji s Drugim fenomenologija doseže granicu vlastita ozbiljenja.

Eto, a sada možemo „spokojno“ iščekivati *bliski susret s neljudskim* i pripremiti se za ono što taj događaj ne samo znači za budućnost tzv. ljudske civilizacije, već i za ono što čovjeka još uvijek čini ljudskim, suviše ljudskim. Što je to drugo negoli misterij mišljenja i njegova neotklonjiva faktičnost!

(3.)

Što je to — povijesna zgoda?

1.

U ovome predavanju nastojat ću pokazati, onoliko koliko je to propedeutički uopće moguće, kako Vanja Sutlić u svojem povijesnome mišljenju u razlici spram Martina Heideggera određuje pojam *povijesne zgode*. Pritom se neću ekstenzivno pozivati na citate iz njegovih djela, jer

sve to u jednom drukčijem načinu filozofijskoga kazivanja možemo pronaći u mojim knjigama, od *Slobode bez moći: Politike u mreži entropije* do *Tehnosfere I-V*, *Nemezisa: Aporija političkoga i politike*, te *Izgleda nadolazeće filozofije: Metafizike-kibernetike-transhumanizma*. Krenimo, dakle, u samu bit stvari mišljenja koje se otvara u svojoj nesvodivosti kao *povijesno mišljenje*.

Povijesna je zgoda zapravo mogućnost otvorenosti posve drukčije "povijesti", koja nadilazi ne samo "temporalno ustrojstvo povijesti u metafizičkome smislu (Aristotel-Hegel ili "sada" kao *nunc stans* kao Uma koji povezuje *Metafiziku* i *Enciklopediju filozofijskih znanosti*), već i tzv. postmetafizički "povijesni sklop" nakon realizacije filozofije u praksi rada kao znanstvenoj povijesti. Vanja Sutlić polazeći od Heideggerova *Ereignisa* (i to već u *Biti i suvremenosti*, ali to je tada bilo još nedostatno razvijeno na zadnjih sto stranica teksta) kreće u "prebolijevanje" Marxova mišljenja kao dovršene i realizirane metafizike.

60

*Njegova povijesna zgoda je neka vrsta hibridnoga "koncepta" kao nedijalektičke sinteze Marxa i Heideggera. Ono što je on jedini učinio u suvremenoj filozofiji jest da je pokazao kako Heidegger ne vidi veličinu Marxa jer ga uzima samo kao metafizičara i antropologističkoga mislioca nakon Hegela, te je potrebno stoga kritički valorizirati Heideggerov promašaj u vezi njegove kritike Marxa. To sam razradio u nizu tekstova, npr. u knjizi *Nemesis*, u prva dva opsežna teksta o Marxu i Sutliću, te Heideggeru. Problem je ove nedijalektičke sinteze što je "povijesna zgoda" izvedena kroz povezivanje iste "logike" mišljenja koja je, naizgled paradoksalno, na djelu i u Marxa i u Heideggera.*

To je misao koja vrijeme u njezinoj trijadi ekstaza ili dimenzija (prošlost-sadašnjost-budućnost) izvodi iz otvorenosti onog što "nije", dakle "budućnosti", a nije ni utopija ni eshatologija bitka, već postavljanje

dogadaja u njegovoj konačnosti iz onoga što dolazi, a nije ga moguće sagledati ni iz prošlosti, niti iz sadašnjosti kao aktualiteta čemu se sva trojica (Marx-Heidegger-Sutlić) posve otklanjaju jer je sadašnjost u znaku modalne kategorije "nužnosti". Ono što jest jest fakticitet i nužnost, i zato je bitak u svojoj otvorenosti "nužno" ograničen vremenom kao onim što bijaše već bilo i jest tako kako jest.

Pravi problem je u tome što je povijesna zgoda ona budućnost koja se ne može misliti iz prošlosti ove sadašnjosti po uzoru metafizike, već je potrebno destruirati čitav horizont onoga što Sutlić naziva "temporalnim ustrojem povijesti". I još nešto: povijest je riječ/pojam koji je određen iz metafizike prvoga uzroka i posljednje svrhe u smislu najave i pretkazivanja "vijesti", dok je historija redukcija povijesti na već dogođeno i otuda misaono opredmećeno. U tom smislu mi krivo govorimo da postoji neka povijest filozofije, povijest umjetnosti itd. Postoje samo "historije" kao svijesti i znanja o zbivanju, dok je povijesna zgoda ona koja nadilazi Hegelov pojam znanosti o zbivanju, a isto tako i Marxovu praksu rada kao znanstvenu povijest. Povijesna zgoda omogućuje kao slobodovanje autentične povijesnosti povijesti oboje: i Hegelovu „konstruktivnu dijalektiku“ rada Pojma i Marxovu „destruktivnu dijalektiku“ pojma Rada.

Vječnost nije ništa otuda već povijesno određeno iz *pra-arché*, već se neprestano pokazuje kao otvorenost "novoga" iz povijesne zgode koja, kako to kaže Sutlić u svojim predavanjima *Kako čitati Heideggera*, može pasti na razinu neprestane odgode prave zgode ili, ono najgore (apokaliptičko i ono katastrofalno) — može pasti u ništavilo i bezdan nihilizma. Nema ničega što je čvrsto i određeno, nikakve mesijanske i eshatologijske "zgode", već samo brižnoga mišljenja budućnosti kao otvorenosti nadolazećega vremena izvan njegove redukcije na postojanost i trajanje, ovjekovječenje i oprisutnjenje.

Stvari s povijesnom zgodom dolaze u pitanje upravo "sada" kad sama tehnosfera misli i proizvodi vrijeme koje "nije" i koje se neprestano pojavljuje kao ireverzibilna reverzibilnost. Unheimlich je u samoj "biti" tehnosfere i to je ono što suvremenu filozofiju mora postaviti u pitanje, inače nema nikakvih izgleda za budućnost. Sutlića je to istinski "mučilo" jer je vidio konzekvencije ovog nihilizma, dok su drugi epigonski postajali samo nešto bolji ili manje bolji "kustosi" u Muzeju historije filozofije.

2.

Vanja Sutlić preuzeo je Heideggerov pojam, bolje pojmove prebolijevanja/pregorijevanja metafizike (*Überwindung/Verwindung*) umjesto Hegel-Marxova *Aufhebunga* (ukidanja-prevladavanja). U *Praksi rada kao znanstvenoj povijesti* je zbilja gotovo u najsitnije detalje obrazložio filologijski i filozofijski što sve pretpostavlja pojam *Aufhebunga*. Uglavnom, vrlo sažeto.

Kod Heideggera je kao i kod Marxa sve u znaku analogije i pokušaja prevladavanja metafizičkoga ustrojstva zapadnjačkog mišljenja. Analogija je uvijek s onim što je već bilo u grčkome mišljenju i zato tolika obuzetost etimologijom, a kod Sutlića neologizmima. Marx kao i Nietzsche uzima iz baštine Grka ono što je neizbrisivo i uistinu najuzvišenije uopće, svezu slobode i bitka kao moći življenja u zajedništvu s Drugima (bogovima i ljudima). Uvijek je posrijedi u Marxa, što Sutlić u *Praksi rada* sustavno dokazuje i pokazuje, ono što je onkraj povijesno-epohalnih granica poput ideje *polisa* i osmišljavanja svijeta iz mitologije, filozofije i znanosti. No, kao hegelovac, on se (kako to odlično izvodi Emanuele Severino u nekim tekstovima) uvijek referira na Aristotela, a ne Platona. (Usput, današnje brutalno i ekstremistički desno neutraliziranje i suspendiranje Marxova

mišljenja zbog grozomorne prakse totalitarnih sustava realnoga socijalizma 20. stoljeća i pokušaja da se čitavo duhovno nasljeđe ideje komunizma proglasi „zlom“ bez presedana u povijesti, pa otuda i Marxa treba istom mjerom likvidirati iz misaone baštine povijesti, predstavlja ono najbarbarskije uopće u suvremenosti i stoga zaslužuje radikalnu kritiku svekolikih pseudo-filozofijskih temelja ovog ideološkoga spektakla fašistoidne kontrarevolucije u Europi i svijetu uopće.)

Otuda ona rečenica koju navodim preko Sutlića o zbilji kao mistifikaciji u Hegela, kojoj nedostaje "racionalna jezgra". Povijesna zgoda je već *in nuce* prisutna u labirintu metafizike i njezina je istinska toponomija – sloboda kao "uvjet mogućnosti" događanja same zgode. *Mišljenje je otuda nužno povijesno mišljenje jer je rođeno u jezgri metafizike i to kao "mitologika" (moj tekst o Sutlićevoj najsloženijoj i najinventivnoj raspravi uopće "Rad i bog" čini se ključnim poglavljem u mojoj monografskoj studiji naslovljenoj Vanja Sutlić: Otvorenost povijesnoga mišljenja i njegove granice, Multimedijalni Institut, Zagreb, 2026.) koja omogućuje metafiziku kao tehno-logiku čiji je posljednji trag postojanja – ona famozna "imanentna transcendencija", ili, stanje realizirane metafizike u kojem primat ima imanencija, svijet, zbilja kao praksa, a ne transcendencija, duh, teorija. Povijesna zgoda događa "se" u otvorenosti svjetova, ne svijeta kao jednog i jedinog, jer se njezina moć odvija u okviru totalno realizirane metafizike prakse rada kao znanstvene povijesti.*

Zato Sutlić i kaže na mnogo mjesto izričito kako je "početak povijesnoga mišljenja slučen ili događa se u konstelaciji nihilizma". Povijesna zgoda se, dakle, otvara u svojoj troznačnosti: (1) kao smisao bitka u istovjetnosti življenja i kazivanja, (2) kao smisao bića u njihovoj univoknoj kontingenciji, te naposljetku (3) kao smisao onog što se metafizički naziva bit ljudske egzistencije. Nije to više tradicionalno kazano jedinstvo bitka i mišljenja, već smisaoni bitak kao zgoda

otvorenosti drugačijeg življenja onkraj svih dosadašnjih granica metafizike (kauzalitet i teleologija ovdje otpadaju, a to je već Nietzsche najavio u svojim spisima).

Problematičnost i aporetičnost ovog mišljenja povijesne zgrade, kako ja to vidim, nije kao u Heideggera i Severina, "vjernost" kazivanju tzv. predoskratovaca. Uostalom, Sutlić se ne bavi kao Heidegger "velikim pjesnicima", jer je on u tom pogledu gotovo nalik "ozbiljnim" spekulativnim misliocima poput Hegela i Schellinga. Problematičnost i aporetičnost "povijesnoga mišljenja" vidim u tome što je ovo mišljenje u svojoj nedijalektičkoj sintezi Marxa i Heideggera nužno osuđeno na "negaciju" njihovih dosega mišljenja i po analogiji s metafizikom mora od jezika "stvoriti" svojevrsnu igru neo-logizama jer ono nadolazeće u svojoj ekstatičnosti ne-još-vremena ne može biti drugačije mišljeno negoli kao *slutnja-najava-pretkazivanje-sustajanje-odgoda*.

I još nešto: krajnje paradoksalno, ne može se "povijesnim mišljenjem" iako je jedini nakon Heideggera baš Sutlić shvatio bit suvremenosti iz logike tehno-geneze, pristupiti "biti tehnosfere", već jedino iz "digitalnoga konstruktivizma" Gillesa Deleuzea (v. moju knjigu *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022). Zašto? Zato što tehnosfera nije više tehno-logika realizirane metafizike, već "novo" mišljenje onog što nadilazi stvar mišljenja, rekao bi Nietzsche, ljudskog-suviše-ljudskoga.

Tehnosfera drugačije i neljudski misli i taj *Unheimlich* autopoiesis je posljednja granica ne samo mišljenja uopće, već mogućnosti razlikovanja živoga i mrtvoga iz razlikovanja živoga i umjetnoga. Ono artificijelno postaje uvjet mogućnosti svekolikoga „života“ koji se više ne razumije ni „biologijski“ niti „psihologijski“, a niti „antropologijski“. Življenje života u smislu onog jednokratnoga i neponovljivoga koje od Aristotela do Sutlića čini samu „logiku mišljenja“ kao „duhovnoga bitka“ ima sada pred sobom

ono što nazivam „*Velikim Trećim*“ (*tertium datur*), a to nije više ni pojam boga niti prirode u užem i širem smislu, već ono što tehno-poietički proizvodi novu stvarnost kao simulakrum stanja, a ne događaja. Uostalom, problem je „povijesne zgode“ što s njom više ne možemo otvoriti „horizont događaja“ u novome kozmologijskome smislu koji pripada teorijskoj fizici i matematici, a ne filozofijskome promišljanju biti *znanosti kao realizaciji prakse rada u istovjetnosti theoriae, praxis i poiesis*.

3.

Sve su tzv. filozofijske orijentacije nakon ovog totalnoga obrata biti metafizike koja se realizira u tehnosferi naprosto nevjerodostojne, poput pseudo-sekti jedne posve nebitne "religije" koja više ne može dohvatiti smisao suvremenosti. Zato su hegelijanci, marksisti, ničeanci, hajdegerijanci, delezovci, pristalice pragmatizma, tzv. analitičke filozofije, neurokognitivisti, kibernetičari poput naslova jedne davne američke SF-serije – *Izgubljeni u svemiru*.

65

Zašto? Zbog toga što filozofija više nema nakon svojeg kraja i realizacije metafizike – a to su otvorili kao problem Martin Heidegger, Vanja Sutlić, Ivan Urbančić – nikakve ni "revolucionarne" niti "logičko-povijesne" misije u realitetu koji je postao tehnoznanstvena konstrukcija.

Izgledi nadolazeće filozofije, kako glasi naslov moje knjige koja je zapravo šesti svezak *Tehnosfere* u smislu svojevrsnog Appendixa, su jedino u tome da mišljenje prijeđe granice i "revolucije" i "apokaliptike", i tehnološkoga scijentifizma i nove pseudo-teologije događaja, da se othrvu prijetnji da postane *ancilla technologiae* kao novi oblik *ancilla theologia*.

Mišljenje *povijesne zgode*, iako se Sutlić često u okviru knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* nastoji jasno terminologijski otkloniti od različitih „mišljenja revolucije“ iz okružja tzv. praxis-marksizma (osobito

onog što je bio „program“ humanističke orijentacije mišljenja Marxa i Heideggera u djelima Gaje Petrovića), ne može se svesti ni na kakvo *revolucionarno mišljenje* niti na *apokaliptiku koja naviješta kraj svih ontologija kroz promišljanje „svijeta rada“*. Ono je ono što „jest“ i „nije“ na način zgrade koja se događa onkraj granica povijesnoga sklopa bitka, bića i biti čovjeka u okružju apsolutne tehno-logike kao realizirane kibernetike. I zato treba biti posve jasno da je Sutlić nužno morao na svojem putu mišljenja kao, uostalom, i Heidegger, dospjeti do eksperimentalne mogućnosti samoga jezika koji otvara nove mogućnosti tek onda kad je samo mišljenje koje ga vodi i podaruje mu moć uputstva za ulazak u ono nadolazeće otvoreno igri *mito-poietičkoga kruga u traganju za dostojanstvom i jezika i mišljenja kao izvorne slobode koja određuje bit i suvremenost zgrade autentične povijesti*.

Kako to obično biva, pred kraj misaonoga života nastojao je misliti i pisati jednostavno, najjednostavnije, bez upućivanja na izvore drugih mislioca i mišljenja. I zato je *povijesna zгода* unatoč ograda i negacije svih opstojećih tzv. filozofijskih orijentacija u 20. stoljeću u njegovu *povijesnome mišljenju* ne samo prva i uputna riječ mišljenja, već i ono neiskazivo i uistinu nemislivo.

Tako je to, uostalom, slučaj u velikih mislioca od Heraklita do Heideggera, jer ni *logos* ni *Ereignis* niti *povijesna zгода* ne mogu „eksplikativno“ biti programatski pojmovi novoga ako se ne raščisti ono što takve riječi uopće omogućuje i otvara ih u suvremenosti kao *zadacu mišljenja*.

(4.)

Homo pictor vs. homo kybernetes

1.

U današnjem predavanju nastojat ću pokazati zašto je između definicije „čovjeka“ kao *homo pictora* i kao *homo kybernetesa* istodobno bitna razlika i nečuvena srodnost u jednome ireverzibilno-reverzibilnome smislu. Kad bismo htjeli s latinskoga jezika prevesti ove izraze/iskaze o tzv. biti čovjeka, onda bi to moglo biti ovako: (1) *homo pictor* označava čovjeka koji oslikava svijet time što stvara slike kao slikotvorac; (2) *homo kybernetes* se odnosi, pak, na čovjeka kao virtualno biće upravljanja svijetom kao mrežom sastavljenom od četiri „uzroka“: (1) informacija, (b) povratna sprega (*feedback*), (c) kontrola i (d) komunikacija. Ovaj potonji „čovjek“ kao ne-stvarno biće koje postoji samo kao kiborg ujedno je i prijelaz iz biološkoga i duševno-duhovnoga sklopa ljudske egzistencije u onu koju nazivam pojmom *tehnosfere*.

67

Dakle, riječ je o „novome“ biću koje više nema značajke „bića“ kao što je to određivala klasična i tradicionalna ontologija s pojmovljem esencije, egzistencije, stvarnosti i privida, subjekta i supstancije. Umjesto toga, *kibernetički čovjek* prelazi granice biološkoga ustrojstva s dušom (*psyché*) i duhom (*animal rationale*). Uvjetno govoreći, moguće ga je prisposodobiti s Nietzscheovim pojmom *nadčovjeka* („*Übermensch*“), jer nadilazi, ne u smislu transcendencije, već „imanentne transcendencije“ sve granice prirode i ljudskoga i postaje uvjet mogućnosti onog „neljudskoga“ (kako ga, primjerice, označava u svojim kasnim spisima postmoderni filozof Jean-François Lyotard). I još nešto možda i najbitnije u ovoj razlici između metafizike i kibernetike, ontologije i post-i-trans-humanizma kao prostora-vremena uspostavljanja tehnosfere kao „novoga apsoluta“.

Homo pictor je izraz njemačko-židovsko-američkoga filozofa Hansa Jonasa, poznatog kao Heideggerova učenika uz Emmanuela Lévinasa zacijelo najvažnijeg mislioca jedne postmetafizičke etike odgovornosti u tehničkome svijetu koja će biti priprema za uvođenja pojma *bioetike*. *Ukratko, Jonasov pojam odnosi se ne na uže područje povijesti umjetnosti unutar koje je krajem 20. stoljeća nastao interdisciplinarni pokret nazvan iconic turn (slikovni obrat ili zaokret) s idejom da slika više nije u službi metareferencijalnoga okvira jezika kao Označitelja, već se mora autonomno proučavati utoliko više što se „čovjek“ susreće u svojem životno-svjetovnome okružju s nizom slika stvorenih „prirodno“ i „umjetno“ od prapovijesti i antike, srednjega vijeka i novoga vijeka, modernosti, postmodernosti i suvremenosti, a upravo je uvođenje informacijsko-komunikacijskih tehnologija u život doveo i do svojevrzne pluralne ontologije u kojoj sve više i više prevagu odnosi pojam digitalne slike.* (v. Hans Jonas, „Die Freiheit des Bildens – *Homo Pictor* und die *differentia* des Menschen“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, br. 15/1961., str. 161-176.)

Pojam slike za Jonasa mora zadovoljiti sljedeće kriterije: (a) sličnost s nekom drugom stvari; (b) unutarnju intencionalnost prikaza nečega; (c) reprezentacionalnost u smislu da oslikani predmet predstavlja nešto drugo i to kao nejednakost s izvornim predloškom, potom stupnjem u razvitku nenalikovini na predložak kao što je to u ekspresivnosti slike i, napokon, emancipaciju od riječi što vodi do ideografskoga pisma; (d) vizualnost; (e) uspostavljanje razmaka između nositelja značenja i onoga što je prikazano na slici. Iz svega je razvidno da se u Jonasovoj teoriji slike nastoji fenomenologijski spojiti pojam znaka, zamjedbe i slike na taj način što se povijesno pokazuje da je *homo pictor* navlastita značajka ontologijskoga odnosa čovjeka spram svijeta, njegove otvorenosti i

kontingencije. (v. Žarko Paić, *Tehnosfera sv. 3: Platforme od struna: Estetika i suvremena umjetnost*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2019.)

Međutim, unatoč svega ovdje rečenoga, *homo pictor* je pojam koji se pojavljuje u tradiciji filozofijske antropologije, doduše, s ovim novim estetičkim dodatkom. To znači da mu je biologija, psihologija i antropologija ono što čini model jedne drukčije *kulture* koju ne određuje hegemonija *animal rationale*, već živoga bića u horizontalnome odnosu s drugim živim bićima koja čak mogu i „oslikavati“ bitak kao prirodno-duševno-duhovno područje zbilje (poput čovjekolikih majmuna u uvjetima znanstvenoga eksperimenta, pa čak i svinja koje „mrljaju“ stakla u maniri action-paintinga). U čemu je problem? Ako je temeljna ideja *iconic turna* u oslobođenju od vladavine Jezika kao fundamentalne strukture logike i ontologije, a to je bio i program mišljenja Ludwiga Wittgensteina u obje svoje faze, dakle, i *Tractatusa logico-philosophicusa* i *Filozofijskih istraživanja*, onda je pitanje svih pitanja ovo: *je li taj „novi“ pojam slike nakon metafizike kao ikonologije (povijesti kao cjeline očitovanja bitka, bića i biti čovjeka) u znaku prevage slike nad jezikom ili je posrijedi samo novi „vizualni jezik“?*

Homo pictor označava kako možemo razabrati iz Jonasovih opisa sinkretizam semiotike, hermeneutike i kozmologije jer se „čovjek“ sada više ne razumije samo kao živo biće koje ima govor kao u Aristotela, već i kao neka vrsta proširenoga Heideggerova *tubitka (Dasein)* čija „bit“ počiva u njegovoj egzistenciji. Stoga čovjek koji slika i oslikava bitak nije, naravno, slikar u smislu osamostaljene ideje umjetnika od Altamire do cyberspacea. Ne, njegovo je „ontologijsko“ stajalište preusmjereno i „dekonstruirano“. Ali ipak nije i radikalno dovedeno do krajnjih konzekvencija, jer *mutatis mutandis* njegovo je ishodište u ustrojstvu ili dispozitivu jezika kao *Označitelja*, što je, naposljetku, bilo istovjetno i za

Lacanovu psihoanalizu, unatoč tome što je od mnogih poststrukturalista možda i ponajbolje (uz Deleuzea, dakako) razvio pojam *slike u novome kontekstu odnosa između svijeta i ljudske svijesti kao trijade imaginarnoga, simboličkog, Realnog*.

2.

Nastanak nečega „novoga“ kao što je bilo špiljsko slikarstvo u Altamiri ili Lascauxu nigdje nije bolje ni ljepše opisano kao u jednom ogledu Georgesa Bataillea. Evo tog čudesnoga ulomka iz njegova teksta.

„Ne smijemo nikada zaboraviti taj element novosti kad pokušavamo smjestiti Lascaux u perspektivu povijesti. Lascaux nas udaljuje od umjetnosti zaostalih društava. On nas približuje umjetnosti najistančanijih i najuzburkanijih kultura. Ono što u Lascauxu možemo osjetiti, što nas uzbuđuje, jest *ono što se miče*. Pred tim djelima koja grozničavo, bez rutine, zrače ljepotom imamo osjećaj da duh pleše, da se čovjek slobodno sporazumijeva sa svijetom koji ga okružuje, da se u njemu oslobađa, usklađujući se s tim svijetom čije bogatstvo otkriva. Taj je zanosni ples uvijek posjedovao snagu koja je umjetnost uzdizala iznad nižih zadaća koje mu je nametala religija ili magija. [...] U tom smislu postoji skrivena srodnost umjetnosti iz Lascauxa i umjetnosti iz najnemirnijih, najkreativnijih razdoblja. Duboko osjećajna umjetnost iz Lascauxa iznova oživljuje u umjetnostima koje se rađaju napuštajući naglo kolotečinu. To se katkada događalo bez buke: mislim na umjetnost ampira (francuskoga klasicizma u doba Carstva), na grčku umjetnost iz VI. stoljeća... Ali u Lascauxu ništa nije napuštalo kolotečinu: bio je to prvi korak, bio je to početak.“ (Georges Bataille, „Lascaux ili rođenje umjetnosti“, *Europski glasnik*, br. 8/2003., str. 750. S francuskoga prevela Ana Buljan)

Povijest u jednom dubljem nemetafizičkome značenju otpočinje s „umjetnošću“ slikotvorstva. Svijet je tek svijetom kad je oslikan kao zavičajnost bitka kojim se bića i bit čovjeka objelodanjuju u zajedništvu (*ethos*). S događajem kojeg nazivamo „umjetnošću“ (*Kunst, art*)

uspostavlja se smisaoni horizont svijeta. U njemu slika ne samo što prikazuje ono što svijet „jest“ (*mimesis*), nego i predstavlja način kako se svijet otkriva i skriva u svojim očitovanjima (*reprezentacija*). Značenje svijeta u slikovnome smislu jest simbolizacija jezika. Zahvaljujući tome i kad smo onijemjeli govorimo s Drugima. Obraćamo mu se s povjerenjem i čudovišnom tjeskobom znajući unaprijed da smo smrtni i da je konačnost svijeta faktična granica koju ne možemo prijeći osim mišlju o beskonačnosti novoga stvaranja.

Put promišljanja nastanka umjetnosti iz slike mitskoga razdoblja doveo nas je na početak. Pitanje koje ćemo nastojati u ovome razmatranju rasvijetliti s nekoliko međusobno povezanih ishodišta refleksije jest ima li slika svoju tajnu koju jezik ne može rasključati. U informacijskome dobu vladavine tehničke ili digitalne slike jasno je da su pojmovi poput *mimesisa* i *reprezentacije* nepodesni za bilo kakvo daljnje istraživanje njezina značenja. Ako u obzorje znanosti o slici (*Bildwissenschaft, Image Science*) ne ulaze više tek umjetničke slike, nego štoviše i sve druge „slike“ iz životnih okružja raznolikih kultura, od kojih su neke preživjele modernu tiraniju izjednačenja vrijednosti i protjerivanje u rezervate egzotike za potrebe „kulturnoga turizma“, onda je pitanje o početku ili nastanku umjetnosti više od bilo kakve „ontologije slike“. To je pitanje o identitetu i razlici mišljenja.

Na Zapadu ga nazivamo znanstvenim. Podrijetlo mu seže u iskon grčke filozofije s Heraklitovim *logosom*. Stoga se mogu razlikovati tzv. *mimetičke* slike koje pripadaju umjetničkome stvaralaštvu raznih epoha i tzv. *epistemičke* slike s podrijetlom u znanstvenome tumačenju svijeta u prirodnim znanostima i tehnologiji (modeli, dijagrami, ilustracije). Nije potrebno posebno dokazivati da je s nastankom digitalne slike razlika između umjetnosti i znanosti postala zastarjelom, pa tako i s pojmovima koje smo prethodno naveli da bismo uputili na dva načina pristupa „biti“

slike. Umjetnički je pristup, kantovski govoreći, svrhovitost bez svrhe u samoj sebi i ima karakter metafizičkoga iskustva užitka u onome što slika razotkriva otvarajući svijet u njegovoj smislenosti.

Znanstveni je, pak, pristup onaj koji slikom upućuje na nešto krajnje intencionalno, na neki predmet spoznaje koji se pojavljuje posredovan modelom ili dijagramom. Epistemičke su slike uvijek u funkciji nečega izvan slike. One služe spoznaji. Zato u sebi nemaju „višak značenja“. Nasuprot tome, mimetičke su slike obavijene tajnom. Iz njih zrači ljepota i uzvišenost, mogućnost čiste nepredmetnosti, igra tumačenja i čitanja onoga što je pripisano slici na imanentan ili transeutan način. Razlika između ta dva pristupa i klasifikacije slike u ontologijskome smislu nije posve nestala. Time što suvremeni umjetnici eksperimentiraju s epistemičkim slikama kao djelima i događajima, kao objektima i kao instalacijama, kao izvedbenome mediju tijela i kao konceptualnome dodatku događajima, posrijedi je zaogrnuće s plaštom znanstvenosti. Ovo nije nešto nečuveno i nema oznaku „modnoga“ hira. Svi su temeljni pojmovi suvremene umjetnosti zapravo proizašli iz znanstveno-tehničkoga odnosa spram svijeta – *metoda, analitika, konstrukcija, eksperiment, projekt*.

Povijesno gledajući, epistemičke su slike kasni proizvod ljudskoga duha. Umjetnost je najstarija od svih drugih područja duhovne proizvodnje. Zbog toga se može s punim pravom nazvati mišljenjem „početka“ (*arhé*). Slika jest početak, a ne jezik. Bitak se oslikava i postaje mogućnošću kazivanja tek onda kada je svijet u svojoj otvorenosti postao vizijom kao pogledom, opažajem i osjetilnim dohvaćanjem zbilje.

Iz svega iskazanoga vidljivo je da je put spram mojeg pojma *homo kybernetesa* određen već iz „logike slikovnoga obrata“ začetoga u arhaisko doba u tzv. špiljskoj umjetnosti Altamire i Lascauxa, kao i aboridžinskih špilja daleko prije ovog našeg „genetskoga

europocentrizma“. Naime, slikotvorstvo je vizualizacija događaja i ne odnosi se nikad samo na prikazivanje (*mimesis*) i na predstavljanje (*raepresentatio*) bitka u smislu „oslikavanja“ kao „ocrtavanja“ ili realističkoga nabačaja vidljive stvarnosti za slikotvorevine mitskoga čovjeka. *Homo kybernetes* nije stoga neki radikalni i nikad stvoreni prekid i razaranje s čitavom metafizičkom tradicijom pojma slike kojoj je jezik (*logos*) podarivao vjerodostojnost. (v. Žarko Paić, *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition*, Schwabe Verlag, Basel-Berlin, 2023.)

Što to drugo znači negoli da je pojam „nove slike“ posve deontologiziran i kroz kritiku jezika od Heideggera do Wittgensteina i dalje (poststrukturalizam, semiotika, *Bildwissenschaft*) doveden na prag jedne posve drukčije logike stvaranja „umjetne stvarnosti“ polazeći od „logike vizualizacije“ kao trijade računanja, planiranja i konstrukcije kao „biti“ tehnosfere. *Krajnje jednostavno, pojam homo kybernetesa počiva na pojmovno-kategorijalnome sklopu tehnosfere i njezin je „supstancijalni subjekt“ koji govori tako što „vizualizira stanja kao događaje“ s pomoću novih informacija i kroz povratnu spregu (feedback) kontrolira svaku moguću spontanu i kontingentnu „interaktivnu komunikaciju“.*

Taj pojam nije moguć bez „oslikovljenja“ svijeta i to ne djelom mitskoga i religioznog čovjeka antike i srednjega vijeka, nego tek onog „čovjeka“ koji s Leibnizom i Pascalom „vjeruje“ u božansku neposrednu intuiciju (*intuitus prasens*) kao sliku ireverzibilne reverzibilnosti. Ta se slika proizvodi matematičko-logičkom konstrukcijom iz „stroja mišljenja“. Zato *homo kybernetes* nije više nastavak Aristotelova *animal rationale* drugim sredstvima, već „stroj-kiborg-android“ koji drukčije misli, naime s pomoću procesa komputiranja informacija i vizualizacije događaja, a ne s pomoću transcendentalnih iluzija jezika. *Homo kybernetes* kao nastavak *homo*

pictora „trećim sredstvima“, a to znači svezom umjetne inteligencije i umjetne intuicije konačno postaje sinteza bitka i mišljenja, stvarnosti i tehnomorfizma samoga života kojim se ono što „jest“ u prostoru-vremenu ponajprije vizualizira, a onda pretvara u znakovno-smislenu informaciju koja može za krajnjeg korisnika imati različita značenja iako je sa stajališta hiperealnosti „Velikog Trećega“ jedne post-metafizike uvijek i samo ono što se događa u univerzalnome postojanju svijeta kao digitalne konstrukcije istoga kao razlike. *Homo kybernetes* jest, dakle, „supstancijalni subjekt“ tehnosfere. Samo zbog toga on vidi bolje od „čovjeka“ i svih drugih prirodnih bića, jer matematizira stvarnost i pretvarara je u slikovnu informaciju što ide tako daleko da i zvuk može postati *slikom bez svijeta* te zvučati ljudski i neljudski kao u Mahlera ili Schönberga.

3.

Pogledajmo, naposljetku, što smo dobili svezom gotovo nepovezivoga, iako je bjelodano da je u Jonasovoj definiciji čovjeka uspostavljena logika jedne drukčije koncepcije stvaranja kao umjetničkoga događaja negoli u matrici metafizike od Grka i Židova do povijesne avangarde. *Homo pictor jest transformacija jezika u oslikotvorenje života kao umjetnosti kroz homo kybernetesa koji autopoietički vizualizira događaje ne iz okolnoga svijeta ili tzv. objektivne stvarnosti, već iz vlastitih tehno-kontingencija u virtualnoj aktualizaciji stanja.* Više ne možemo rabiti pojmove iz klasične metafizike i tradicionalne ontologije, a to je među prvima bilo jasno u filozofiji 20. stoljeća Martinu Heideggeru. Stoga njegovo glavno djelo *Bitak i vrijeme (Sein und Zeit)* iz 1927. godine zauvijek ostaje dokument jednog postmetafizičkoga mišljenja koje je u

pojmu „čovjeka“ kao *tubitka* (*Dasein*) otvorilo mogućnosti da se „supstanciju-subjekt“ kao i sve druge pojmove metafizike zaključno s pojmom tehnike jednoznačno *destruira* jer su stvoreni iz gotovo nužne *tehničke redukcije smisla bitka na pragmatiku svijesti kao obradbe bića, a ne iz primarne ili izvorne otvorenosti samoga događaja kojim se ono što „jest“ mijenja u svojoj vlastitoj „biti“ i postaje navlastitom odlukom o mišljenju kao življenju, a ne o mišljenju kao djelovanju.*

Iz ove definicije „čovjeka“ koja je uzdigla jezik u njegovoj izvan-metafizičkoj „logici kazivanja“ na razinu dostojanstva čovjeka nije bilo moguće sagledati ono što je još izvornije postojalo u samoj jezgri mitskoga vremena i mitske umjetnosti: naime, izvorno značenje slike koja prethodi jeziku i podaruje mu dostojanstvo bića koje nije vlasnik ili „subjekt“ slika, već namjesnik slikotvorevina koje ne ukrašavaju svijet niti ga čine estetskom zbiljom koja je tu na mjestu pukoga užitka i zadovoljstva, ali nema rang ontologije, logike, etike i politike.

75

Svaka je antropologija (slike) nakon tog kolosalnoga Heideggerova „zaborava slike“ u samoj biti smisla bitka i definiciji čovjeka kao *tubitka* (*Dasein*) nužno redukcija filozofije na „svjetotvornu“ biologiju i psihologiju. Ne, slika koja prethodi jeziku u „egzistencijalnome“ stanju djelovanja *homo kybernetesa* nije znak za nešto drugo ili tajna neke skrivene transcendencije kojom se bogovi i Bog upisuju u uzvišenost kao ono nevidljivo i neprikazivo u samoj stvarnosti. „Čovjek“ je zastarjelo biće jedne odavno proigrane i izigrane metafizike. A to je ponajbolje odredio Nietzsche u svojoj analizi pojma *nadčovjeka* kao nužnoga prijelaza spram otvorenosti svijeta kao horizonta osmišljavanja u autentično proživljenoj prošlosti, sadašnjosti i nadolazećoj budućnosti koja više nije samo ono što se ne može misliti izvan pojma neizvjesnosti i nenadanosti zbivanja. *Po prvi put homo kybernetes ovu vremensku dimenziju ili ekstazu iz koje*

dolazi pojam slobode čovjeka kao bića mogućnosti i promjene stanja može „kontrolirati“ zbog toga što tehnosfera probabilistički računa-planira-konstruira događaje kao vizualizaciju realiziranoga pojma.

Što bi bio zaključak ovog predavanja o *homo pictoru* vs. *homo kybernetesu*? Ništa drugo negoli da je s „čovjekom“ kao predmetom filozofijske refleksije zauvijek „out of joint“. Zato je naprosto besmisleno bujanje i prolom svih „novih“ antropologija u doba tehnosfere. To je kao da „čovjeku“ koji pluta u eteru neprestano tražimo pokušaj sigurnoga utemeljenja u bezdanu od svijeta zaboravljajući pritom da je njegovu „bit“ još 1929. godine Heidegger u raspravi *O biti temelja (Vom Wesen des Grundes)* proglasio *bestemeljnome/bezrazložnome*. I što ćemo „sada“ kad znamo da je stvar propala još prije više od stoljeća? Ništa, završit ćemo predavanje slaveći ono mišljenje koje poštuje izvorni rizik i smisao kojeg je Heraklit mračni u svojem Artemidinu hramu u Efezu, gdje se povukao od buke i bjesnila tzv. svijeta, u jednom fragmentu „oslikao“ ovako:

76

Ne nada li se, neće se susresti nenadano, jer je ono neistraživo i nedokučivo.

(5.)

O nemogućnosti sustava i nužnosti misaone fraktalizacije

1.

U današnjem predavanju bit će riječi o nemogućnosti sustava i nužnosti misaone fraktalizacije. Već na prvi pogled vidimo u ovoj

ambivalentnoj slici mišljenja nešto uistinu blisko uvidu u suvremenost koju ćemo priručno definirati kao vrijeme sinteze novovjekovne aktualnosti, moderne opsesije sa stvarnošću, postmoderne dekonstrukcije stvarnosti i onoga što pripada „ovdje“ i „sada“ kao vremenu digitalnoga konstruktivizma. Zašto, dakle, valja krenuti od postavke o dovršenosti i kraju sustava kao nemogućnosti njegova nastavka drugim sredstvima te o nužnosti „misaone fraktalizacije“? Govorimo vrlo začudno. Sustavu pripisujemo nemogućnost, a ne mogućnost, odnosno izglednost u smislu vodeće kategorije modaliteta u Kanta i posljedično Marxa i modernih filozofa. Kad nešto doživljava svoju „nemogućnost“, onda je osuđeno na nužnost onoga što Jean Baudrillard naziva „agonijom realnoga“. A kad, pretpostavljamo, da to čemu pripisujemo nemogućnost ne može imati ni zbilju a ni nužnost svojeg prethodnoga načina postojanja, onda unaprijed znamo da su mu preostale samo krhotine i vrijeme nestajanja.

Ono drugo, što ga nadomješta, postaje nužnost i ta nužnost prethodi njegovoj mogućnosti kao „virtualnoj aktualizaciji“, kako Gilles Deleuze određuje svoj obrat u biti kantovske metafizike s obzirom na kategorije modalnosti. Možda je ipak najbolje dati riječ namjerodavnijem misliocu za ovo o čemu ovdje nastojim otvoriti Vašu pozornost u mišljenju. Naravno, to je Martin Heidegger, koji u svojim *Prinosima filozofiji (O događaju)* iz 1936. godine baveći se krajem metafizike u Hegela i pokušajem otvaranja novih horizonata jednog mišljenja onkraj granica zapadnjačke metafizike kaže

„da je vrijeme 'sustava' prošlo. Vrijeme izgradnje bitnog sadržaja bića iz istine bytka (Seyn) još nije došlo. U međuvremenu mora filozofija u prijelazu k drugome početku izvesti ono bitno: nabačaj, tj. temeljno otvaranje igre-vremena-prostora istine bytka... (...) Prijelazno mišljenje izvršava temeljni nabačaj istine bytka (Seyn) kao *povijesno* osmišljavanje. Povijest nije pritom predmet i okružje nekog razmatranja, već ono što misleće propitivanje tek sačinjava i čini kao mjestom svojeg odlučivanja“. (Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1989., str. 5.)

Još jednom dovedimo pred oči ove „slike mišljenja“: (1) *kraj sustava zapadnjačke metafizike* i (2) *nužnost (ne samo mogućnost i zbilju) nastajanja misaone fraktalizacije*. Nije ovdje riječ o suprotstavljanju „cjeline“ bila ona identična ili neidentična te stoga nasuprot Hegelu „lažna“ kako je to uglavio Theodor W. Adorno u njegovoj *Negativnoj dijalektici* s ne-cjelovitošću jednog fragmentarnoga „totaliteta“ kojeg bismo mogli pronaći, primjerice, u misaonim konstelacijama „dijalektičkih slika“ u tekstovima Waltera Benjamina ili u tekstovima francuskih poststrukturalista od Derride i Deleuzea do Foucaulta, Bataillea i Lyotarda. Ne, kad „prolazi vrijeme sustava“ kojemu je spekulativna dijalektika Hegela bila paradigmom, nastaje *nužnost* traganja za drugačijim mišljenjem.

No, ovo traganje je, da stvar bude krajnje zaoštrena, i samo „prošlo“ i to zato jer je već realizirano, odnosno dospjelo je do toga da umjesto tradicionalnih kategorija metafizike od Aristotela do Kanta i Hegela imamo vladavinu jedne *kontingentne nužnosti* koja u pojmu *tehnosfere* dokida sve dotadašnje likove i fundamentalne strukture metafizičkoga pojma vremena jer „virtualnom aktualizacijom“ dokida istodobno i ono što je Heidegger, krajnje mitopoetski i misaono smjerno vidio kao nastajanje „prijelaznoga mišljenja“. Kažimo isto tako da je i Vanja Sutlić u njegovoj *Praksi rada kao znanstvenoj povijesti* iz 1974. godine rabio sliku *intermezza* kao svojevrsnoga vremenskoga „raskida“ i „razdvajanja“ između nihilizma moderne tehnologije (ne i tehnike) koju je Marx „pozitivno“ sagledao u horizontu proizvodnih snaga objektivirana pojma „svijeta rada“ i mogućeg dolaska *povijesnoga mišljenja kao zgrade sinteze bitka i mišljenja u slobodi epohalne novosti zajednice izvan svih metafizičkih redukcija*.

Razmotrimo, dakle, ovu temeljnu postavku koja ne ostavlja više nikakve iluzije nastanka „drugoga početka“ mišljenja u što je „vjerovao“ Heidegger i njegovi najmisaoniji nastavljači nakon *kraja sustava* filozofije u onto-logičkome poretku njezinih pojmova i kategorija. Postavka glasi: *vrijeme svekolikih prijelaza i transformacija metafizike je „prošlo“ i sada se valja uhvatiti u koštac s nužnošću misaone fraktalizacije koja nema više nikakve dodirne sveze s različitim anti-sustavnim „post-metafizikama“ od Adorna i francuskih poststrukturalista i nadalje. Iznimka je jedino mišljenje digitalnoga konstruktivizma Gillesa Deleuzea.* (v. Žarko Paić, *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022.)

2.

U mojoj knjizi *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam* (Mizantrop, Zagreb, 2023.) u posljednjem poglavlju naslovljenom „Događaj i mišljenje nadolazećega: O spasonosnome bez Boga?“ pokazao sam ekstenzivno sve što je u ovom predavanju glavni problem: naime, zašto nakon „kraja sustava“ mi više nismo na dispoziciji očekivanju nekog spasonosnoga događaja nalik Heideggerovu mišljenju koje iz višeznačnosti uputne riječi mišljenja kao što je *događaj ili zgoda (Ereignis)* otvara mogućnosti prijelaza iz metafizike u povijesno mišljenje polazeći od posvemašnjeg „destruiranja“ jezika tradicionalne filozofije, već moramo stvoriti drukčije mišljenje i jezik bez bilo kakve nostalgije za *nestankom smisla kazivanja ili metaforički kazano propašću njegova Patmosa u duhu Hölderlinove najpoznatije elegije*. Tvrdio sam i ovo:

„Ako se filozofija dovršava u kibernetici, onda je isto tako sudbina znanosti da okončaju u *vladavini tehnosfere*. Ono što razlikuje dovršavanje ili okončavanje ova dva presudna lika duhovnoga bitka čovjeka tijekom povijesti ne samo Zapada, već i svijeta uopće, jest da filozofija podaruje znanostima višak spoznajnoga erosa unutar metodički zadanog polja eksperimentalnoga odnosa spram prirode kao takve. To, nadalje, ne znači da je filozofija ostala bez svojeg predmeta time što su znanosti postale proizvodno-praktički pogon istraživanja biti same prirode u metafizičkome značenju cjeline bitka bića. Naprotiv, filozofija je svedena na onto-teo-kozmo-antropologijsko promišljanje temelja svake moguće znanstvenosti znanosti, dok je znanost u svojem istraživačkome napretku i razvitku od opisa bitka postala čistom kvantifikacijom i vizualizacijom svemira. Kibernetička redukcija filozofije na čistu ontologiju onog što više nije bitak niti biće, već fluidno polje autopoietičke konstrukcije sustava i okoline neljudskoga uopće, istodobno otvara pitanje granica tehn-znanstvene spoznaje onog što fizikalna kozmologija ima kao svoju zadaću, a to je istraživanje odnosa između kaosa i reda u fraktalnim strukturama svemira.“ (str. 330)

Često se promašuje bitno značenje i svrha pojma „sustava“ u filozofiji njemačkoga idealizma, osobito u mišljenju Hegela i Schellinga, ali i Fichtea. Ovdje se nećemo baviti razlikama u njihovim analizama razloga zašto upravo s novovjekovnom filozofijom od Kanta nastaje potreba za sustavnim izlaganjem pojmovno-kategorijalnoga sklopa onoga što proizlazi iz razlike „temelja“ i „egzistencije“, bitka i pojave, transcendencije i imanencije. Reći ćemo samo ovo. *Sustav je ono što u liku filozofijskoga promišljanja aktualnosti u biti modernoga vremena mora samo mišljenje u njegovu kazivanju „pozitivirati“ podajući mu strogost i metodičku vjerodostojnost. Riječ je o ideji novoga reda koji se za razliku od grčke metafizike i Aristotelovih klasifikacija kao početka znanstvenoga proučavanja bitka bića u sklopu mnoštva disciplina i njihova nastajanja (primjerice, biologije i fizike, kemije i kozmologije) orijentira iz napredujućih grana modernih znanstvenih istraživanja prirode i čovjeka polazeći od vladavine triju temeljnih pojmova: (1) subjekta, (2) računanja i (3) vizualne klasifikacije. Misliti sustavno znači imati sliku reda kao hijerarhije i*

kauzalno-determinističke logike zbivanja bitka, bića i biti čovjeka prema modelu koji subjekt određuje iz *računajuće vizualizacije svijeta*.

Svaki je sustav otuda vladavina principa kvantifikacije i vizualizacije. Michel Foucault je to u svojem ranome djelu *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti* jasno odredio pojmom *moderne episteme* koja obuhvaća pojam znanja u logičko-matematičkim odredbama svijeta kao vladavine broja i slike. (v. Golden marketing, Zagreb, 2002. S francuskoga preveo Srđan Rahelić) Znanosti su nužno „sustavne“ jer polaze od principa reda u prirodi koji se sastoji od sinteze prvoga uzroka i posljednje svrhe. Zato je ono najproblematičnije i najčudovišnije u pojmu „sustava“ to što je posrijedi rezultat *konstrukcije subjekta* koji dovodi do „napretka“ i „razvitka“ ljudskoga položaja u kozmosu, da parafraziramo naslov najznačajnije knjige filozofskoga antropologa Maxa Schelera, a ne ono što se pojavljuje izvorno u Grka i starih povijesnih naroda bez posredovanja, te ima stoga uvijek višak mitske slike svijeta pred filozofijskom i znanstvenom.

Sustav je, dakle, *konstrukcija* i to možemo razabrati u svim misaonim tragovima najvećih filozofa njemačkoga idealizma. Konstrukcija, međutim, ne znači da bi se um u formi misaonoga subjekta mogao osamostaliti i protiv svoje sustavne zadaće osmišljavanja bitka-u-svijetu pasti na razinu mitologije bitka. Razlog leži u nečemu što ovaj pojam kao sinonim za novovjekovni i moderni pojam *stabilnosti u promjeni* ima kao svoju „mistiku fakticiteta“, da to kažemo iskazom Ludwiga Wittgensteina. Riječ je o tome što *sustav počiva na ideji onto-logike povijesti kao bezuvjetnoga kretanja spram budućnosti kao ireverzibilne realizacije svojih najvećih potencijala i zato je ovaj model metafizike povijesti „nužno“ u znaku neprestane aktualizacije onoga što je u svojoj „biti“ zbiljsko. Znanosti ne mogu*

„konfabulirati“, kao ni biti mitologijske „velike priče“ satkane od iluzija i privida, već se temelje na principu kauzaliteta i načelu teleologije.

U suvremenim društvenim znanostima pojam sustava najdosljednije je razvio njemački sociolog Niklas Luhmann u svojim analizama autopoietičkih sustava prava i politike, znanosti i kulture. Tako je stvorio metajezik društvenih znanosti koje više nemaju za svoj predmet tradicionalan pojam „društva“ od Hegela do Habermasa, već ono što „društvenost društva“ omogućuje. To više nije pojam čovjeka kao „subjekta“, već osustavljenoga funkcioniranja koje zahtijeva poredak „svrhovitosti“ i „racionalnosti“ onkraj njihovih „humanističkih“ razlika. Ono zbog čega nam je ovdje važan Luhmann nije njegova „grandomanska“ struktura vladavine Hiper-racionalnosti u moderni i heteronomije kulture u postmoderni, već njegova stvaralačka interpretacija društvenih sustava u njihovoj interakciji polazeći od ključnoga pojma kibernetike, kojeg i sam koristim za određenje djelovanja tehnosfere: *autopoiesis*. (v. Niklas Luhmann, *Teorija sistema: Svrhovitost i racionalnost*, Globus, Zagreb, 1981. S njemačkoga preveo Franjo Zenko)

3.

Ako su znanosti o prirodi i čovjeku, ponajprije matematika i fizika, a potom kemija i biologija i naposljetku ekonomija i sociologija, ono što odlikuje vladavinu fukoovski kazano *moderne episteme*, a daleko prohodnija riječ-pojam koja se uvriježila od kraja 1960ih jest *paradigma* zaslugom američkoga filozofa i sociologa znanosti Thomasa S. Kuhna, dakle ako su prirodno-tehničke i društveno-humanističke znanosti

paradigmatski okvir mišljenja koje spaja „svrhovitost“ i „racionalnost“, onda je samorazumljivo da se već i pojam zbilje ili stvarnosti određuje iz znanstveno-tehnologijske „logike“ djelovanja koja se pokazuje u načinu funkcioniranja „društva“ u kasnome kapitalizmu. Takvo je „društvo“ realizirana „nužnost“ onoga što u jednom svojem predavanju Heidegger naziva *modernom subjektivnošću*. Ona se odvija u svim aspektima svijeta života i ništa se načelno tome ne može suprotstaviti. No, ono što je ovdje postalo *paradigmatskim okvirom* nije više samo izvanjski svijet koji se račva na onaj „sustava“ i „okoline“, već ponajprije drugačije mišljenje koje nije metafizičko, već anti-metafizičko.

U filozofiji 20. stoljeća može se već sa sigurnošću reći nakon kasnoga Wittgensteina i njegova koncepta *jezičnih igara* (*Sprachspiele, language games*) koje postaju uvjet mogućnosti pragmatike znanja u preoblikovanju „biti“ jezika u doba tehnosfere, *trijumf tzv. analitičke filozofije i pragmatizma pokazuje nam da je posrijedi vladavina trijade računanja-planiranja-konstrukcije u „digitalnome konstruktivizmu“ rezultat obrata u biti „svrhovitosti“ i „racionalnosti“*. Ne određuje više ni krajnji cilj niti vladavinu uma u suvremenoj post-metafizičkoj „konstelaciji“ događaja, a ne stanja, nešto izvanjsko ni unutarnje (Bog i ljudska duša, teologija i psihologija-psihoanaliza). Umjesto toga ulaskom tehnosfere u kibernetičku nužnost samoproizvođenja svjetova apsolutne hiper-realnosti koja zauzima sve prostore i svu vremenitost naše neljudske egzistencije nastankom „društvenih mreža“ i uspostavljanjem *homo kybernetesa kao supstancijalnoga subjekta* mijenja se i pojam „svrhovitosti“ i „racionalnosti“ djelovanja u tzv. društvenim okvirima kognitivnoga kapitalizma. Pragmatika znanja polazi od toga da je „vrijeme sustava prošlo“ i više se ničime ne može vratiti u život. Na mjesto tradicionalnoga pojma „sustava“ nastupa *autopoiesis kao bit tehnosfere* koja se realizira u interaktivnim

odnosima umreženih „subjekata/aktera“, što samo znači da je telos čitave svjetske povijesti postao *racionalna hiperprodukcija tzv. epistemičkoga znanja koje polazi od postavke da je pragmatički oblik samosvijesti nužan za realizaciju posthumanoga stanja*. Know-how kao alat ili „sustavni instrument“ spoznaje u pragmatičnome svijetu različitih informacija prethodi svakoj spekulaciji i refleksiji „bitka“ kao „stanja“ odnosa između stvarnosti i njezinih značenja za društvene subjekte/aktere.

Nužnost misaone fraktalizacije postaje stoga *emergentna kontingencija*, a to znači da u svijetu kaosa i entropije više nema nikakve spekulativne konstrukcije reda svijeta kao sustava, već je posrijedi *konstrukcija života kao determinističkoga kaosa u kojem postoji sintetička interaktivnost prostora-vremena drugačijega mišljenja i njegova uvjetno kazano „sustava“ i „okoline*. Rekli smo već da je „vrijeme prijelaza i intermezza“ (Heidegger i Sutlić) prošlo i da očekivanja spasonosnoga dolaska povijesne zgode u bilo kojem njezinom vidu nije više „ontologijska opcija“.

Zašto? Zbog toga što je tehnoznanstvena pragmatika postala „umjetni život“ koji nadvladava ovaj tzv. prirodni i jednokratni život već time što mu je u temelju nešto čudovišno kao što je to pojam *stvaralačke heterogeneze*. Rekli smo, isto tako, da je jedino u mišljenju ontologije postajanja Gillesa Deleuzea dohvaćen moment ulaska u meta-sustavno doba „fraktalne“ logike nastajanja novoga i to ne više spekulativno-dijalektički, hermeneutički, semiotički, već jedino i samo *kibernetički* i to iz tautologije četvorstva fundamentalnih „uzroka“ u suvremenosti koji su istodobno i negativne i pozitivne konzekvencije ove *autopoietičke heterogeneze*. Ponovimo po tisuću i prvi put ovo novo četvorstvo: (1) informacija, (2) povratna sprega (feedback), (3) kontrola i (4) komunikacija. Sve što postaje u „digitalnome konstruktivizmu“ istodobno je

rezultat transverzalne logike vladanja onoga što više nije „sustav“, već se rasprostire „beskonačnom brzinom“ u svemir kao *mreža stvaralačkoga simulakruma*. Evo, kako to iskazuje Gilles Deleuze s Felixom Guattarijem u spisu *Što je filozofija?* iz 1991. godine.

„Tri se mišljenja presijecaju, isprepliću, ali bez sinteze ili identifikacije. Sa svojim konceptima filozofija izaziva događaje, umjetnost podiže spomenike sa svojim senzacijama, dok znanost sa svojim funkcijama konstruira stanja stvari. Između ravni može se uspostaviti bogat splet podudarnosti. Ali mreža ima svoje vrhunce, ondje gdje sama senzacija postaje senzacija koncepta ili funkcije, gdje koncept postaje koncept funkcije ili senzacije i gdje funkcija postaje funkcija senzacije ili koncepta. I ni jedan se od tih elemenata ne može pojaviti a da se drugi tek ne bi trebao pojaviti, još neodređen ili nepoznat. Svaki na ravni kreirani element priziva druge heterogene elemente, koje tek treba kreirati na drugim ravnim: mišljenje kao heterogeneza.“ (Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?* Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2017., str. 154. S francuskoga preveo Marko Gregorić)

Nemogućnost sustava u mišljenju u korelaciji je s nužnošću misaone fraktalizacije. Što to znači za „budućnost mišljenja“ koje ipak mora imati u sebi „eros filozofije“ jer kad je i posvemašnja vladavina principa kvantifikacije i vizualizacije pred misterijem neodređenosti postojanja objekta X ostaje nijemo ili se, pak, nalazi u eksperimentalnome događaju izazivanja imaginacije koja mora zamisliti nešto drugo od ponuđenih opcija opće vjerojatnosti pojava u svemiru?

Ništa drugo negoli da je vrijeme „sustava prošlo“ i da je isto tako prošlo i „vrijeme prijelaza i intermezza“ u očekivanju spasonosne zgode povijesnoga mišljenja, A to samo znači da je vrijeme vladavine epohalnih mogućnosti radikalne promjene svijeta „prošlo“.

Mišljenje kao heterogeneza ne počiva na kategorijalnome primatu potencijalnosti događaja, nego na kontingentnoj nužnosti *tehnosfere kao autopoiesisa*.

I zato smo „svi“ nužno umreženi i konektirani s novim kaosom i novom entropijom kao svojim *fraktalnim transverzalama* na putu u nepoznato, na putu novoga mišljenja kao *događaja*.

(6.)

Ima li još uopće svijeta?

1.

U današnjem predavanju postaviti ćemo pitanje ima li još uopće svijeta? Hoćemo li uspjeti na njega odgovoriti, to će se na kraju izlaganja tek vidjeti. Ovo pitanje postavljamo stoga što neprestano svi, pa tako i Vi i ja, koristimo ovu riječ koja na hrvatskome jeziku kao i na srodnim slavenskim jezicima proizlazi iz riječi *svjetlo*, iz otvorenosti bitka, bića i biti čovjeka. *Svijet jest osvjetljenje i otvorenost smisla bitka kao događaja pružanja-podarivanja singularnosti onog što nazivamo životom u smislu nesvodive moći onog što jest, a nije Ništa. Svijet je etimologijski, dakle, uvjet mogućnosti egzistencijalnoga nabačaja čovjeka kao bića koje se odlikuje sviješću o svijetu.* Jezik kazuje o svijetu i jest svijet sam kao kazivanje svijeta uopće. No, riječ svijet istodobno skriva u sebi i riječ koju povezujemo s mišljenjem o bitku i na bitak i to ne u smislu predmetnosti bića. Bez mišljenja nema mogućnosti pojavljivanja bitka i svijeta koji smislu

bitka podaruje prostor i vrijeme otvorenosti smislene egzistencije čovjeka kao navlastitoga bića među bićima.

Mišljenje se pojavljuje u jeziku kao smisljeno očitovanje njegove biti koja počiva u bezrazložnosti/bestemeljnosti slobode. No, mišljenje se svagda misli kao samosvijest i kao apsolut onoga što nazivamo sviješću o nečemu i sviješću o sebi samome kroz princip individuacije. I Hegel i Schelling i Nietzsche unatoč razlika tvrde isto: da je, naime, svijest kao samosvijest ono što mišljenje određuje kao apsolut u njegovoj najvišoj mogućnosti da misli sve što jest i da to iskazuje u riječi, slici i zvuku kao događaj mišljenja. *Svijest koja samopotvrđuje mišljenje kao misaoni ili duhovni bitak ne samo u metaforičnome ili simboličkome smislu svijetli i svjetuje, a ništavilo ništi u posvemašnjoj tmini. Otuda vrijedi ono što i Heidegger i Sutlić u svojem povijesnome mišljenju određuju kao fundamentalno ustrojstvo ontologije kao metafizike. To je četvorstvo koje glasi ovako: bitak-bog-svijet-čovjek ili drukčije kazano, to je onto-teo-kozmo-antropologijsko ustrojstvo metafizičkoga mišljenja u svim svojim varijantama od materijalizma i idealizma do subjektivizma i objektivizma, realizma i konstruktivizma itd.*

Iz ovoga postaje bjelodano da riječ i pojam svijeta metafizički pripada jedinstvu mišljenja i bitka (svijest o i na bitak sam) koji se od predsokratskih Grka imenuje *kozmosom*, a na latinskome u Rimu i nadasve teologijskome mišljenju srednjega vijeka postaje *mundus*. Izvorno značenje svijeta kao svjetla bitka nužno je u Grka od Anaksimandra do Parmenida stoga u znaku cjeline i cjelovitosti onoga što pojam svijeta sjedinjuje, a to je svjetlo (*fos*) i priroda (*fysis*). Kozmos kao *fos* i *fysis* ima značenje kozmologijskoga načina pojavljivanja bitka koje uključuje kretanje nebeskih tijela (planeta) i Zemlje, koju Grci nazivahu *lutajućom zvijezdom*. Što to drugo znači negoli da čovjek kao pozemljari ili

ukorijenjen u zemlji nije nikad samo njome okovan, već je biće svjetla i prirode u njezinoj kozmologijskoj obuhvatnosti. Čovjek je, dakle, u svojoj otvorenosti i svjetovnosti zvjezdano biće lutajuće planete zvane Zemlja i njegova je sudbina uzdići se iznad pukog prebivanja/preživljavanja na zemlji što posvjedočuje grčki mit o Ikarovu letu. Iako je Ikar tragičan lik, te njegov let biva u konačnici neuspjehom, važnije od tog ishoda jest njegov pokušaj ili projekt nadilaženja svojih prirodnih danosti (mogućnosti, zbilje i nužnosti). Što je to svijet ako ne jedinstvo kozmologije i antropologije, onog planetarnoga i onog globalnoga koje određuje povijesnu avanturu ljudske egzistencije? Ne kazuje li naš najveći Pjesnik, Augustin Tin Ujević, ono najzvjezdanije i najsvjetlije o mogućnostima čovjeka i njegova „svijeta“ tako što povezuje ikarsku utopiju i projekt nadilaženja zemaljske sudbine: *Za let si dušo stvorena!*

Svijet se stoga od pamtivijeka iskazuje kao *kozmos i mundus* i obuhvaća sva bića u svemiru i navlastito ljudsku egzistenciju koja se ne zbiva samo u prostranstvima zemlje (na morima i kopnu), nego prelazi i u prostor i vrijeme nadzemaljskoga, jer čovjek nije samo biološko tijelo, već i eterični duh i fluidna duša (*logos i psyché*). Svijet nije tek cjelina bića u smislu postojanosti i nepromjenljivosti bitka. Njegova svjetovnost svagda je povijesno-epohalna promjena onog što „jest“, te se mišljenje koje misli bitak samo mora orijentirati unutar ove sheme bitka-boga-svijeta-čovjeka tako da polazeći od svijeta u njegovoj dvoznačnosti povezuje i onto-teologiju i antropologiju kao univerzalnu kozmologiju koja se od Grka, srednjega vijeka, novoga vijeka do suvremenosti pojavljuje u svoja dva lika: *filozofijske i fizikalne kozmologije*.

Najnovija dostignuća istraživanja svemira, njegova nastanka i širenja, polazeći od Einsteinove teorije relativnosti i kvantne teorije, dovest će do toga da neki najznačajniji teorijski fizičari poput Hawkinga i

Penrosea pokazuju kako je fizikalna kozmologija znanstveno proučavanje fakticiteta materijalno-formalne strukture svemira, a filozofijska kozmologija, koju Hawking smatra drugorazrednom i nebitnom za teorijske spekulacije fizike i stoga reliktom prohujale metafizike, eventualno može još imati nekog opravdanja ukoliko postavlja i odgovara na pitanje, kako to Penrose skeptički određuje slično Whiteheadu, o svrsi (*telosu*) postojanja samoga svemira i posljednjem misteriju za ljudsko mišljenje, a to znači i za teorijsku fiziku. Taj posljednji misterij jest pitanje o smislu i svrsi onog što pripada biti mišljenja kao *svijesti*. Nije li, međutim, kako smo to već uvodno u ovome predavanju pokazali svaka svijest kao svjetlo mišljenja o i na bitak već uvijek i povijesno-epohalno mišljenje o svijetu i svijeta samoga?

2.

Svijet u kozmologijskoj perspektivi pripada ponajprije disciplini koju nazivamo filozofijskom kozmologijom i njoj je u 20. stoljeću najviši spekulativno-refleksivni temelj podario matematičar i filozof Alfred N. Whitehead u knjizi koja se bavi procesualnom ontologijom, *Proces i realnost* iz 1929. godine. Odredimo ukratko što je to filozofijska kozmologija i koji su joj temeljni pojmovi, način mišljenja i status u suvremenim znanstvenim istraživanjima, a nakon toga ćemo nešto više reći i o spomenutoj knjizi Whiteheada. U drugome svesku moje *Tehnosfere*, naslovljenoj „Crna kutija“ metafizike: *Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja* (Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018.) ekstenzivno se bavim analizom njegova kozmologijskoga mišljenja s obzirom na pitanje o pojmu „događaja“ i konstrukcije svijeta kao ontologije postajanja u smislu superjekta i „vječnih objekata“, te o njegovoj postavci o estetskome

karakteru boga u smislu vladavine i kraja „kozmičke epohe“. Isto tako, u knjizi *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam* (Mizantrop, Zagreb, 2023.) pokazao sam detaljno spor i sukob između zagovornika filozofijske i znanstvene kozmologije oko pitanja prostora i vremena i misaonoga uvida u promijenjene kategorije i pojmove „svijeta“ nakon teorija o crnim rupama, teoriji struna i pukotina u shvaćanju teorije „Velikoga praska“ koji govori o nastanku svemira i njegovu kraju.

Filozofijska kozmologija istražuje temeljne koncepte, konceptualne temelje i filozofske implikacije znanstvene kozmologije, ispitujući pitanja o prirodi, podrijetlu i strukturi svemira, uključujući njegov odnos prema fizici, metafizici i našem postojanju. Primjenjuje filozofske metode na znanstvenu kozmologiju, baveći se pitanjima poput zakona prirode, prirode vremena, granica znanstvenog objašnjenja jedinstvenog svemira i implikacija teorija poput multiverzuma i antropičkoga principa. Ključna područja i pitanja su: Temelj svemira: Koji su temeljni zakoni koji upravljaju svemirom, ako ih ima? Koji su početni uvjeti i što je dovelo do njih? Priroda prostora i vremena: Koje su prave prirode prostora, vremena i prostor-vremena? Što je strijela vremena? Struktura i podrijetlo svemira: Je li svemir započeo Velikim praskom? Ukazuju li singularnosti, poput crnih rupa, na probleme s trenutnim teorijama? Jedinstvenost svemira: Kao ukupnost postojanja, svemir je jedinstven.

To predstavlja izazove za znanstveno objašnjenje i postavlja pitanja o tome što ne postoji i zašto. Objašnjenje i metodologija: Koje su granice znanstvenoga objašnjenja u kozmologiji? Zahtijeva li jedinstvenost svemira jedinstvenu metodologiju? Filozofski koncepti u kozmologiji: Ovo područje ispituje koncepte kao što su: Antropički princip: Ideja da opažena svojstva svemira moraju biti kompatibilna s postojanjem inteligentnih promatrača. Multiverzumi: Mogućnost mnogih svemira i kako provoditi

antropičko razmišljanje u takvim okvirima. Fino podešavanje: Opažanje da se određene univerzalne konstante čine fino podešenima za život, što postavlja pitanja o dizajnu ili nužnosti. Efekti selekcije: Kako ono što opažamo može biti oblikovano uvjetima našega postojanja. Odnos prema znanstvenoj kozmologiji: Konceptualni temelji: Filozofska kozmologija istražuje konceptualne temelje znanstvenih teorija u fizici i kozmologiji. Izvan dosega fizike: Neka pitanja u kozmologiji, poput konačnoga podrijetla postojanja ili smisla života, nadilaze doseg čisto znanstvenoga istraživanja i istražuju se filozofskim metodama. Interdisciplinarni pristup: Oslanja se na fiziku, filozofiju fizike, filozofiju znanosti, metafiziku, epistemologiju, pa čak i druga područja kako bi istražio svemir kao cjelinu.

Whiteheadova filozofijska kozmologija u djelu *Proces i realnost* predlaže ideju svemira postajanja i procesa, zamjenjujući supstanciju "ontologijom organizma" i odbacujući tradicionalni pogled na statične supstancije. *Njegova kozmologija usredotočuje se na kreativni napredak, stvarne entitete (događaje) i apstraktne entitete, naglašavajući međuovisnost i kreativnost kao primarne aspekte neposrednoga iskustva. Cilj djela je integrirati znanstveno razumijevanje dinamizma u relativnosti i kvantnoj mehanici s holističkim filozofskim okvirom, osporavajući materijalistička tumačenja.* Ključni koncepti su:

Filozofija organizma: Temeljni koncept da je stvarnost mreža međusobno povezanih procesa, a ne fiksnih supstancija.

Stvarni entiteti: Osnovne jedinice stvarnosti su "događaji" ili "organizmi" koji su u stanju postajanja, svaki sa svojim vlastitim "stvarnim svijetom" formiranim iz prošlih iskustava.

Kreativni napredak: Kontinuirani proces promjene i postajanja, koji je krajnji apstraktni princip postojanja i vodi do novosti. Nexus: Mnoštvo stvarnih entiteta koji tvore složenu, međusobno povezanu "mrežu" ili

"vezu". Relativistička kozmologija: Whiteheadov sustav dovodi u pitanje tradicionalne, statične kozmološke modele i pokušava pružiti okvir za razumijevanje dinamičke prirode svemira kako je otkriva moderna fizika.

Svrha procesa i stvarnosti jest zamijeniti supstanciju procesom: Pomaknuti se dalje od tradicionalnog filozofskoga koncepta fiksnih supstancija (poput Descartesovog "Mislim, dakle jesam" ili Newtonovih materijalnih čestica) i umjesto toga opisati svijet u smislu dinamičkih, međusobno djelujućih procesa. Integrirati znanost i filozofiju: Pomiriti filozofsko razumijevanje stvarnosti s uvidima moderne fizike, posebno kvantne mehanike i teorije relativnosti, koje naglašavaju proces i dinamiku. Ponuditi jedinstvenu metafizičku shemu: Pružiti koherentan, jedinstven metafizički sustav koji može objasniti temeljne aspekte stvarnosti, uključujući svijest, međuovisnost i kreativnost.

Bog je, prema Whiteheadu, bitno drugačiji od onog koji se pojavljuje kao pojam misterija i stvaranja u modernoj znanosti. Probabilistička kvantna mehanika, koja ukazuje na Boga koji se kocka, pretpostavlja aktualnost, opisuje evoluciju stvarnih činjenica i njihovih povezanih potencijala, ali ne vjeruje u evoluciju praznih potencijala u aktualnost i stoga ne može objasniti njezinu pojavu pozivanjem samo na potencijalnost. Međutim, za Whiteheada, potencijalnost nikada nije bila netaknuta stvarnošću i uvjetovana je iskonskom prirodom Boga. Prema Whiteheadu, „[smatran] kao iskonska, on je neograničena konceptualna realizacija apsolutnog bogatstva potencijalnosti. U tom pogledu, on nije prije svakog stvaranja, već sa svim stvaranjem.“ Bog je neuvjetovana aktualnost konceptualnoga osjećaja u osnovi svih stvari, razlog zašto postoji red u relevantnosti vječnih objekata za proces stvaranja. Bog, za Whiteheada, nije iznimka od svih metafizičkih principa, već njihov glavni primjer, čija konceptualna aktualnost istovremeno primjeruje i uspostavlja

kategoričke uvjete. Njegova iskonska priroda sastoji se od konceptualnih osjećaja, bez njihove punoće i svijesti, čiji subjektivni oblici određuju relativnu relevantnost vječnih objekata za svaku priliku aktualnosti. Whitehead je tvrdio da je „početna priroda Boga stjecanje kreativnosti iskonskoga karaktera... On je mamac za osjećaje, vječni poriv za željom.“

No, ima još nešto iznimno važno za daljnju raspravu o pojmu svijeta i njegovim konzekvencijama za mišljenje tehnosfere kad pitamo ima li još uopće svijeta u suvremenosti. Naime, Whitehead započinje predgovor svog djela *Znanost i moderni svijet* (1925.) napominjući da ljudske intuicije znanosti, estetike, etike i religije pozitivno doprinose svjetonazoru zajednice. U svakom povijesnome razdoblju, bilo koja od tih intuicija ili njihova kombinacija može dobiti naglasak i tako utjecati na dominantni svjetonazor svojih ljudi. Osobita je karakteristika posljednja tri (sada četiri) stoljeća da su znanstvene težnje dominirale svjetonazorom zapadnih umova. Iz tog razloga Whitehead nastoji uspostaviti sveobuhvatnu kozmologiju - ovdje shvaćenu u smislu sustavne deskriptivne teorije svijeta - koja djeluje u svim ljudskim intuicijama, a ne samo znanstvenim. U tu svrhu Whitehead tvrdi da je filozofija "kritičar kozmologija", čiji je posao sintetizirati, proučavati i učiniti koherentnim divergentne intuicije stečene kroz etičko, estetsko, religijsko i znanstveno iskustvo.

Procesna filozofija često se koristi kao konceptualni most za olakšavanje rasprava između religije, filozofije i znanosti. Kad sve to imamo u vidu, nije li znakovito da je jedna od najznačajnijih filozofijskih knjiga 20. stoljeća, toliko važna za razumijevanje ne samo kozmologije, već ponajprije „nove ontologije“ (Uz Heideggerov *Bitak i vrijeme*, Wittgensteinov *Tractatus logico-philosophicus* i Deleuzeovo djelo *Razlika i ponavljanje*) ona Whiteheadova *Proces i realnost* koja govori o „svijetu“

kao nečemu što je u svojoj svjetovnosti mislivo jedino u kretanju, procesu, promjeni, relaciji entiteta s drugim entitetima, te o odnosu konačnosti i beskonačnosti polazeći od ključnoga pojma filozofije 20. stoljeća kao što je to *događaj*.

3.

Događaj je za Heideggera pruženo-podareno otvaranje „svijeta“ polazeći od sveze bitka i vremena u smislu onog što je četvorstvo neba i zemlje, besmrtnika i smrtnika i pokazuje se u prstenujućem krugu mogućnosti nastanka „novoga“ kao starije od staroga i novije od novoga zbog toga što je *Ereignis* ujedno prisvoj i slučenost, zgoda i odgoda spasonosnoga zbivanja kojim mišljenje kazivajući otvara smisao bitka u izvornome vremenu u kojem su sve njegove ekstaze i dimenzije jednako bitne i ni jedna nema ontologijski primat, iako ono što nazivamo budućnošću svijetli kao blistava zvijezda neodređenosti svih ljudskih mogućnosti uopće i podaruje prošlosti i sadašnjosti drukčiji smisao od onoga koji se utvrđuje polazeći od novovjekovne vladavine aktualnosti (bitka). Događaj je za Wittgensteina misterij jezika u njegovoj samorazumljivosti kojom se otvara svijet osmišljavanja faktičnosti bitka u značenju riječi kojim čovjek govori. Za Deleuzea je, pak, događaj samo mišljenje u smislu virtualne aktualizacije „svijeta“ koji ne postoji o-sebi ni za-sebe, već je svagda čin misaone konstrukcije u smislu procesa i preobrazbe stanja stvari, Događaj je postajanje kao beskonačni niz preobrazbi od kojih je svaka singularni događaj kao iznimka koja stvara

nova pravila. A što je događaj za Whiteheada? Evo razjašnjenja u najkraćim crtama.

Događaj je temeljni sastavni dio stvarnosti, točnije, veza međusobno povezanih stvarnih prilika ili stvarnih entiteta, koji predstavljaju trenutke kreativnog iskustva i procesa, a ne statične objekte. Svemir, za Whiteheada, nije izgrađen od materijalnih stvari, već od tih dinamičnih, preklapajućih događaja ili "prigoda iskustva", koji čine trajne objekte i tkivo postojanja. Ključne su karakteristike događaja u Whiteheadovoj ontologiji:

Fundamentalna stvarnost: Događaji ili stvarni događaji osnovne su jedinice stvarnosti; sve što postoji izvedeno je iz njih.

Proces i promjena: Događaji su dinamički procesi postajanja i promjene, a ne fiksni, nepromjenjivi entiteti.

Međusobna povezanost: Događaji nisu izolirani, već tvore međusobno povezane mreže ili veze, gdje su međusobno povezani i pod utjecajem.

Organska priroda: Svemir se shvaća kao organski sustav događaja, a ne mehanički, gdje se čak i temeljne čestice smatraju malim organizmima.

Subjektivnost: Svaki događaj ima stupanj "iskustva" ili subjektivnosti, pri čemu je svemir prožet sviješću u različitim stupnjevima.

Ekstenzivni kvant: Događaji uključuju stupanj "proširenja" ili "ekstenzivnog kvanta", što se odnosi na njihova prostorna i vremenska svojstva, gdje se jedan događaj može protezati preko ili postati dio drugog. Trajni objekti: Ono što percipiramo kao stabilne objekte, poput molekula ili čak fizičkih objekata, zapravo su vremenski putevi ili trajni "veze" povezanih stvarnih događaja, a ne pojedinačne nepromjenjive stvari.

Povijesna dimenzija: Događaji imaju uzročno-posljedičnu vezu unutar svoje veze, pri čemu prošli događaji vode do sadašnjih i tvore povijesni napredak. U biti, za Whiteheada, razumjeti postojanje znači razumjeti ga kao složen, kontinuirani tok događaja, od kojih je svaki jedinstveni trenutak kreativnoga procesa koji doprinosi ukupnoj stvarnosti.

Kad sve saberemo što se čini važnim za uvid u suvremenost koja je određena posvemašnjim djelovanjem mišljenja tehnosfere, onda postaje bjelodano da se pojam *svijeta* više ne može održati smislenim horizontom pojavljivanja otvorenosti bitka, bića i biti čovjeka iz jednostavnoga razloga što svijet nije više moguće misliti iz ontologijsko-metafizičkoga četvorstva bitka-boga-svijeta-čovjeka već jedino iz kibernetičkoga „četvorstva“ informacije-povratne sprege (feedback)-kontrole-komunikacije kao „događaj“ trijade mišljenja kao računanja-planiranja-konstrukcije naprosto zato što „svijet“ nije ništa vječno ni postojano, već sinkretički i hibridni „događaj“ *autopoietičke konstrukcije koji povezuje sve razjedinjeno i sintetički smjera tehnološkoj singularnosti*. Već su misaoni Grci, „ta republika genijalnih“, kako ih je nazivao Schopenhauer, postavili u odnos s pojmom svijeta (*kozmos*) ono što povezuje zvijezde i planete i Zemlju kao lutajuću zvijezdu polazeći od savršenstva kružne strukture planeta. To je ono što pripada pojmu *sfere* i ne iscrpljuje se samo u ideji forme i prostorno-vremenskome načinu njezina kretanja.

Dinamičnost kretanja sfera je nužno statična jer kretanje kao „beskonačna brzina“ mora imati svoju ustrajnost i nepokretljivost u vrtnji koja uvijek pretpostavlja ono isto i ono Jedno, jer inače ne bi Aristotel u svojoj *Fizici* mogao odrediti boga kao „nepokretnoga pokretača“, pri čemu nije, kako se pogrešno misli, naglasak ove metafizike na kretanju bića, nego na nepokretnosti i postojanosti vječnoga bitka boga. Sfera

pretpostavlja savršenstvo onog istoga u promjeni i ponavljaju i zato je *tehnosfera* kao uvjet mogućnosti događaja „novoga“ kao umjetne stvarnosti i umjetnoga života nužno i kraj metafizički shvaćenoga svijeta. Ono što preostaje su planetarnost i globalnost jednog posve drukčijeg mišljenja „svijeta“ kao „događaja“ i za to su jedino još mjerodavne „procesualne ontologije“ Whiteheada i Deleuzea. Zašto? Zato što su kozmologijsko-tehnologijski usmjerene u kretanje „svijeta“ kao događaja koji konstruira kreativnu heterogenezu objekata i mišljenje kao putovanje interplanetarnim prostorom kroz kozmičke epohe u kojima „čovjek“ prelazi granice svojeg leta i svoju „dušu“ uzgoni sve dalje i dalje, sve više i više, sveudilj i svevremeno...

(7.)

Ima li filozofija svoju budućnost?

97

1.

U jednom sam razgovoru s Deanom Komelom, slovenskim fenomenologijskim filozofom i suputnikom u onome što nazivamo zadaćom mišljenja, kazao da je knjiga *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam* (Mizantrop, Zagreb, 2023.) ujedno i moja „posljednja“ filozofijska knjiga. Kontekst ovog iskaza je bio povezan uz razumijevanje mojeg pojma *tehnosfere* kao *autopoiesisa* kojim se dovršava povijest filozofije. Umjesto četvorstva koji Heidegger naziva onto-teologijskim ustrojem metafizike (bitak-bog), a Sutlić nastavlja s dodatkom onto-teo-kozmo-antropologije (bitak-bog-svijet-čovjek), sve postaje vladavina kibernetičkoga „upravljaštva“ onim što

preostaje od pojma svijeta kroz četiri temeljna pojma: informacija-povratna sprega (*feedback*)-kontrola-komunikacija.

Kad se više ne može nastaviti s logikom „istoga“ u mnoštvu svojih diferencijalnih sustava i njihovih orijentacija s kojima se filozofija povezivala i još se povezuje i „danas“ (primjerice, fenomenologija, poststrukturalizam, realizam, konstruktivizam i sl.), a razlog je taj što s tehnosferom nema više razloga opstojnosti metafizike jer je sve što „jest“ bilo, „jest“ sada i „bit će“ u nadolazećoj budućnosti realizirano u tehnogenezi kao konstrukciji umjetne stvarnosti, onda smo suočeni s pitanjem o transklasičnoj logici kibernetike kakvu je zastupao njemački matematičar, kibernetičar i filozof Gotthard Günther, prema kojoj vladavina „Velikoga Trećeg“ (*tertium datur*) omogućuje nastanak (emergenciju) onoga što nije ni „priroda“ niti „kultura“, već se sintetički proizvodi svojevrsnom postmetafizičkom alkemijom procesom hibridiziranja različitih supstancija.

98

*Filozofija je osim svojeg poslanstva da bude „ljubav spram mudrosti“ u predsokratskih Grka, pa od Aristotela do Hegela bila na putu radikalne tehno-eschatologije. Hegel je u tom pogledu uistinu jasno pokazao da je njegov sustav apsolutnoga duha kraj filozofije kao metafizike u pojmu i sinteza uma i zbilje. Filozofija je realizirana ne više kao ljubav spram mudrosti, već kao volja za znanjem u liku apsolutne znanosti duha (umjetnosti-religije-filozofije). Što se time događa ako ne da filozofija gubi svoju pokretačku težnju (*horeksis*) za mudrošću koja nikad ne može biti u potpunosti izjednačena sa znanjem „o“ bitku kao takvome. Tri ključne riječi filozofije na njezinome kraju u Hegelu su stoga: (1) konstrukcija, (2) sinteza i (3) realizacija.*

Nije nimalo začudno što je to u svojim refleksijama uz Hegelovu metafiziku iznimno pronicljivo razvio Heidegger kad je čitavu

novovjekovnu znanost i tehniku koja određuje put tzv. moderne filozofije odredio kroz nastajanje homogenosti onog mišljenja koje za svoje „djelovanje“ potrebuje računanje (*Rechnen*). Kad mišljenje „računa“, ono više nema nikakve sveze s „mudročću“, već samo s „projektivnom konstrukcijom“ i njegova se bit iz područja misterija i mistike fakticiteta svodi na pragmatiku znanja čiji je konačan „proizvod“ struktura znanja kao alata ili svrhovita sredstva za druge svrhe koji nazivamo engleskim izrazom u američkoj uporabi kao *know-how*. Konstrukcija je, dakle, uvijek u pragmatičkome sustavu vladavine transklasične logike ništa drugo negoli *sintetička realizacija*. Ali ne više bića u horizontu metafizike u kojem bitak ima „primat“ nad bićem i određuje kroz egzistencijalnu slobodu čovjeka njegovu „bit“ (*essentia*).

Umjesto ovih izraza iz povijesti metafizike kao ontologije u bilo kojoj varijanti susrećemo se s vladavinom „Velikoga Trećeg“ koji više filozofija ne može misliti svojim tradicionalnim pojmovno-kategorijalnim sustavom mišljenja koje je uvijek pretpostavljalo da bitak jest, bića bivstvuju, a da bit ljudskoga bića ima svoje razrješenje u onome što Heidegger i Sutlić nazivaju *stabilnošću u promjeni*. No, to je doba iza nas i prošlo je, te nema više nikakva razloga biti mu ponizno i smjerno naklonjen jer time bismo ostali samo njegovi idolopoklonici i od filozofije i njezine tzv. budućnosti ne bi ostalo doslovno ništa. I Heidegger i Sutlić su, kako sam to pokazao u mnoštvo prigoda objašnjavajući genealogiju i filozofijske tragove pojma tehnosfere, dva ključna mislioca razumijevanja tehnološke realizacije zapadnjačke povijesti. Treći odlučujući mislilac je Gilles Deleuze.

Njegova „ontologija postajanja“ na tragu filozofa znanosti Whiteheada i filozofa kibernetike Simondona uvjet je mogućnosti svekolika razumijevanja onog što sam razvio kao *autopoietičku „bit“ tehnosfere koja u liku umjetne inteligencije predstavlja nužan stadij*

realizacije kibernetike prelazeći sve brže u lik umjetne intuicije čiji je eshatologijski „posljednji lik“ onaj koji Ray Kurzweil naziva tehnološkom singularnošću. Zato je podnaslov moje knjige u znaku „trijade“ onog što pretpostavlja konstrukciju-sintezu-realizaciju i glasi: metafizika-kibernetika-transhumanizam. Pritom valja još jednom spomenuti sljedeće. Deleuze je razvio nove pojmovne mreže jedne „ontologije“ koja je imala za cilj preokrenuti i preusmjeriti sve postojeće putove metafizike i izabirući ključne mislioce „razlike“ i „postajanja“ (Spinozu, Leibniza, Nietzschea, Bergsona, Whiteheada i Simondona) dovesti do onog „novoga“ kroz misao virtualne aktualizacije kojim se singulariteti pojavljuju ne više kao rezultat univerzalnosti i partikularnosti, već kao događaji kojim iznimka stvara pravilo, a ne potvrđuje ga. Ovaj novi „princip individuacije“ nije više onaj ničeanški. Njegovo je značenje upravo u kibernetičkoj samoproizvodnoj „biti“ kojim stvaralački simulakrum prethodi svakoj mehaničkoj reprodukciji „bitka“ kao beskonačnoga niza kopija. Ono što je temeljni pojam ove „ontologije postajanja“ nije ništa drugo negoli ono što nastaje u procesu sintetičke realizacije cjelokupne metafizike, a što od Fichtea do Sartrea, te od Spinoze do Deleuzea nazivamo imanentnom transcendencijom.

2.

U naslovu moje „posljednje“ filozofijske knjige nalaze se riječi „izgledi“ i „nadolazeće“ uz filozofiju. Ako podnaslov već upućuje da trijada metafizike, kibernetike i transhumanizma označava put ove već prethodno rečene sintetičke realizacije sadržaja i forme metafizike u liku procesne ontologije događaja, postaje bjelodano da je ovdje riječ o povijesnome procesu realizacije metafizike u kibernetici čiji posljednji lik predstavlja

transhumanizam. No, ono što upućuje na prijelaz preko metafizike kao što je to tzv. transdisciplinarni pokret filozofijskih nastojanja s ciljem dosezanja „posthumanoga stanja“ kojim čovjek prelazi u stadij *homo kybernetesa* nužno zahtijeva jednu kratku intervenciju. Iako sam to detaljno objasnio u knjizi *The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition* (Schwabe Verlag, Basel-Berlin, 2023.), nije nimalo na odmet ponoviti još jednom sljedeće i to ponajprije stoga što primjećujem sve veću i besmisleniju tendenciju da se ovaj pojam transhumanizma uglavnom u javnome diskursu bezočno nemisaono i nadasve „popularno“ i „populistički“ sroza na nešto za što su krivci oni, nažalost ugledni svjetski teoretičari politike i društva, koji su proširili paniku i nerazumijevanje svojim „apokaliptičkim“ trubljamama kojima upozoravaju da je posrijedi „najopasnija ideologija današnjice“ i elitarno-protudemokratski pokret zatiranja tzv. ljudskoga dostojanstva sa svim popratnim korpusom ljudskih i građanskih prava.

To su Habermas i Fukuyama. U bitnim postavkama ne razlikuju se od njih ni posljednje „epizodističke nule“ danas razmahanog klerikalnog protuprosvjetiteljstva na zasadama metapolitike nove desnice u Europi i SAD-u. Inače, tekstovi Habermasa i Fukuyame o problemu transhumanizma i posthumanoga stanja naprosto su beznačajni i argumentacijski na klimavim nogama, a to je već jasno mogao znati 1999. godine i Peter Sloterdijk kad je objavio knjižicu naslovljenu *Pravila za ljudski vrt* u kojem je na tragu Heideggera jasno ukazao na to da je doba posthumanizma i transhumanizma logika misaone konstrukcije događaja koji slijede neminovno iz pokušaja da se filozofijski misli sintetičko doba tehnoznanstvenoga oblikovanja suvremenoga svijeta. Ne vidim ni u kakvim projektima transhumanizma, unatoč tome što smatram neke teorijske postulate najznačajnijih mislioca ove orijentacije poput Stefana L.

Sorgnera i Maxa Morea problematičnim, ali nedvojbeno vrijednim diskusije i polemike, ništa dramatično niti razlogom uzbune za „zdravi razum“ političkoga liberalizma i konzervativizma. *Jer tko bi „normalan“ bio za to da djeluje protiv „ljudskoga dostojanstva“, kad je već od Heideggera i svih bitnih mislilaca suvremene filozofije postalo jasno da je tzv. ljudska priroda ili bit čovjeka ne ono biološki i animalno vječno i postojano, nego egzistencijalni događaj slobode koji pretpostavlja brigu, odgovornost i odlučnost u obrani duhovnoga bitka čovjeka koji nadilazi biologizam, psihologizam i antropologizam njegove povijesne sudbine.*

Ovo potonje jest radikalna kritika koju je proveo Heidegger u *Bitku i vremenu* još 1927. godine. Već je tada pokazao kako se znanstveno-filozofijski bit čovjeka reducira i tako promašuje u njegovu najvećem misaono-životnome dostojanstvu kad ga se misli iz horizonta biologije, psihologije kao psihoanalize i (filozofijske) antropologije. Čovjek neće opstati nikakvim okretom bilo kakvoj metafizici prirode i života, patetičnim povratkom izvorima tzv. humanizma koji je i u renesansi kao razdoblju ne-filozofijskih putova u povratku antike u novi svijet bio zapravo estetska konstrukcija kao što je to na puno radikalniji način bio i za doba romantike. Ako, dakle, povijesni put sintetičke realizacije metafizike završava s transhumanizmom, onda to znači sljedeće. Filozofija neće imati uistinu nikakvih izgleda u nadolazećem razdoblju osim kao „nadolazeća filozofija“ koja nadilazi granice i svojeg izvornoga utemeljenja u pojmu mudrosti (*sophia*) i svoje realizacije u apsolutnoj znanosti (*Wissenschaft, science*). *Put ove sintetičke realizacije predstavlja od Hegela do suvremenosti ništa drugo negoli tehno-ontologija i tehno-epistemologija ne više pojma logosa kao duha, jer je to preostatak metafizike u ruhu teodiceje kako je to od Leibniza do Hegela, uostalom, bilo iskazano iako su obojica mislilaca dobro znali da su i Bog i tehnologika temeljne riječi-pojmovi za realizaciju*

filozofije u ideji povijesti kao sinteze uma i bitka s pomoću racionalne konstrukcije „života“ onkraj svih bioloških i evolucijskih redukcija.

Zašto u ovoj trijadi koja završava s transhumanizmom i idejom besmrtnosti čovjeka valja vidjeti „izglede nadolazeće filozofije“? Naravno, nije to nikakva „nova“ filozofija koja bi pojam svoje „novosti“ konstruirala iz već odigranih povijesnih likova koje je filozofija prošla na svojem putu od Heraklita do Heideggera. Sjetimo se kako je baš Heidegger u seminaru o Heraklitu koji je držao zajedno s Eugenom Finkom u zimskome semestru 1966/1967. na Sveučilištu u Freiburgu na najplastičniji način pokazao kako pojam informacije bez kojeg nema kibernetike valja misliti „genealogijski“ s nastankom pojma *logosa* u Heraklitu te da je kružna struktura svijeta u okružju kibernetike kao realizirane filozofije put za drugo i drukčije mišljenje. (v. Martin Heidegger i Eugen Fink, *Heraklit*, GA, sv. 65, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.) Nije „transhumanizam“ nikakva posljednja postaja jedne „nove“ filozofije nakon kraja metafizike u kibernetici. Daleko od toga, ona je samo prijelaz „preko“ granica i nastanak nužnoga „ozračja“ za proces *sintetičke realizacije* kojom se „čovjek“ denaturira i dekulturnalizira postajući „konačno“ oslobođen svih dosadašnjih stega i utega koje su mu bile „tragično“ upisane u njegov povijesno-metafizički put tehno-eschatologije. *Taj put je istodobno i put virtualne aktualizacije onog što predstavlja bitne mogućnosti „izgleda nadolazeće filozofije“ onkraj redukcije na drevnu mudrost i na modernu znanost, ali isto tako i put konačnoga prevladavanja onto-teologijskoga ustrojstva metafizike. Kad se pročišćava tlo za mišljenje koje prelazi preko granica pojmova bitka i boga/Boga, onda je samorazumljivo da taj isti put označava i kraj s metafizičkim shvaćanjem svijeta i čovjeka.*

Mi već živimo ovu zbiljsku „povijesnu“ situaciju. Stoga je krajnje vrijeme da se prestane s bilo kakvim nostalgijama za povratkom apsolutu

pod kojim se *nolens volens* uvijek podrazumijeva ideja božanskoga stvaratelja i svrhovita života u svemiru od Platona do Whiteheada. Filozofija koja podastire drukčiju mogućnost nepripadanja i nesvodivosti na teo-scijentifizam stare ili nove metafizike zahtijeva nešto paradoksalno i aporetično, a to je upravo ono što su Gilles Deleuze i Felix Guattari u spisu *Što je filozofija?* iz 1991. godine postavili kao imperativ i kao zadaću mišljenja svake „buduće filozofije“. (Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2017. S francuskoga preveo Marko Gregorić)

Što?

3.

Knjige i tekstovi unutar suvremene filozofije 20. stoljeća koje imaju u naslovu pitanje *Što je filozofija?* su ponajprije oni Heideggera i Deleuzea. Nisam slučajno u svojim brojnim priložima uz ovu temu smisla i zadaće filozofije u doba njezine realizacije u tehnoznanstvenim formama svijeta nastojao promisliti razlikovanje upravo Heideggerova i Deleuzeova mišljenja u svim aspektima spram same biti filozofije. Prisjetimo se kako su najvjerodostojnija tumačenja Leibniza i Nietzschea njihova predavanja i knjige; isto vrijedi i za uvide u bit umjetnosti. Pokazivao sam, također, krajnje jednostavno, da Heidegger vidi bit metafizike kao filozofije u poslanstvu i sudbini jezika kao kazivanja (*Dichten*), a to znači u tumačenju poezije i poetskoga kazivanja (Hölderlin, Rilke, Georg, Trakl), dok Deleuze kreće u avanturu filozofijske analize slike kao „biti“ postajanja (*devenir*) mnoštva i razlike u ideji stvaralačkoga simulakruma, što pretpostavlja uvid u suvremeni film kao svezu slike-pokreta i slike-vremena.

Sve proizlazi i u Heideggera i u Deleuzea iz razumijevanja biti filozofije. Za Heideggera je filozofija sudbina zapadnjačke povijesti kao

metafizike i to je najradikalnija misao uopće koja povijest izvodi iz onto-teologije kao poslanstva mišljenja koje povijest „utemeljuje“ iz filozofijskoga shvaćanja smisla bitka. No, filozofija nije posljednja riječ Heideggerova mišljenja. Ona prolazi krug svojih povijesnih mogućnosti od Heraklita do Hegela, a s Nietzscheom i samim Heideggerom nakon kraja ili realizacije u kibernetici postaje mogućnost prijelaza od smisla bitka do osmišljavanja događaja i tako kao „drugi početak“ gubi metafizički karakter da bi se otvorila posve nova „sudbina“ Zapada iz mišljenja koje više nije metafizičko i zato nužno zahtijeva drukčiji odnos spram jezika kao kazivanja.

Deleuze, tome usuprot, filozofiju shvaća ne više kao metafiziku u smislu eshatologije bitka, već paradoksalno i aporetično unutar kruga metafizike kao ontologije. Naime, shvaća je kao *stvaralaštvo i postajanje novoga u mediju koncepta ili pojma*, dok ujedno shvaća umjetnost na isti način u mediju percepta, a znanost u mediju funktiva. U oba slučaja, i u Heideggera i u Deleuzea, unatoč tzv. bitnih razlika, skriveni primat ima umjetnost. U slučaju Heideggera je to poezija i slikarstvo, a u slučaju Deleuzea je to film i suvremena vizualna umjetnost. Kad filozofija više nije mišljenje smisla bitka u jeziku kao događaju razumijevanja bitka-boga-svijeta-čovjeka kao u Heideggera, onda preostaje samo put „imanentne transcendencije“ u sintetičkoj realizaciji koncepta ili pojma u *stvaralačkoj heterogenezi* iz koje proizlazi nešto krajnje problematično. To je apsolutni događaj mišljenja kao *estetski kreacionizam* što unutar logike „beskonačne brzine“ omogućuje da filozofija stvara nove koncepte unutar sklopa koji više nije suprotnost kaosa i reda, već postaje *kaosmos*, hibridni i sinkretički pojam preuzet iz književnosti Joycea, Borgesa i Gombrowicza. Na taj način jezik ovog *digitalnoga konstruktivizma kao estetskoga kreacionizma* filozofiju kao i umjetnost i znanost „izjednačava“ u njihovim

posljednjim nakanama. *No, znamo da je to zapravo u-topija, i to naprosto stoga što je filozofija koja stvaralački kreira virtualne svjetove ona koja „funkcionira“ ne više u predmodernim vremenima jedne statičke ontologije Parmenida ili srednjovjekovne teologije Tome Akvinskoga.*

Filozofija koja i nadalje za Deleuzea ostaje kao ime i pojam neproblematična, ali jest problematičan sadržaj njezinih postavki, djeluje u sklopu i mrežama onoga što nazivam *tehnosferom*. I to joj podaruje po momem sudu nešto iznimno omogućujuće za nadolazeću budućnost i nešto posve ograničavajuće, gotovo nešto što ju neutralizira i suspendira kao ono što vodeći teoretski fizičari počevši još od Hawkinga nazivaju njezinom nesposobnošću da svojim naslijeđenim pojmovima obuhvati novu kozmologijsku sliku svijeta koju egzaktno i sustavno opisuju upravo matematika, fizika i sintetička biologija. Omogućujuće je što filozofija nije svedena na intencionalno područje znanstvene partikularnosti, već joj preostaje nešto još od Aristotela nesvodivo, što ne poriču ni Hawking ni Penrose niti brojni drugi kozmolozi. Riječ je, naime, o pojmu svrhovitosti svemira (*telos*) i pitanju o smislu onoga što još uvijek preostaje neriješeno za suvremene znanosti, a to je pitanje o (samo)svijesti. To, dakako, ne znači da se filozofija svodi na novi kognitivizam ili na neurofilozofiju, ali isto tako pretpostavlja nešto krajnje reduktivno. Filozofija mora razjasniti ono što postaje temeljni problem razumijevanja sintetičke logike nastajanja svijesti koja ima svoje podrijetlo u autogenerativnom procesu učenja umjetne inteligencije. Svrha je metafizički izraz za „smisao bitka“, ali isto tako ima u sebi mogućnost kazivanja o cilju procesa onog što Deleuze naziva *stvaralačkom heterogeneom*.

Ono ograničavajuće u delezijanski shvaćenoj zadaći mišljenja suvremene filozofije jest njezina posvemašnja svodivost na kibernetičko područje djelovanja mišljenja kao nove *pragmatike znanja*. Pogledajmo

sljedeći paradoks i aporiju. Deleuze nije filozofijski pragmatist poput američkih mislioca W. Jamesa i drugih u 20. stoljeću. Njegova privrženost Humeu, a ne Kantu u pojmu „transcendentalnoga empirizma“, ne znači nipošto da bi cjelokupno mišljenje proglasio, da parafraziram Nietzschea, „korišću i štetom za nadolazeću budućnost“ i pragmatičko djelovanje postavio posljednjom „svrhom“ razmišljanja. To bi bilo naprosto blasfemično za njegove postavke koje su za mišljenje tehnosfere uistinu ključne, ali ne i presudne. Problem je tako jednostavan i kao da se gubi iz horizonta mišljenja filozofije svih ovih ili onih nastavljača „filozofijskoga mišljenja“ i Heideggera i Deleuzea.

Evo, ovako ću to naposljetku formulirati.

Što je to — *tehnosfera*? *To je kognitivni stroj koji misli drukčije tako što vizualizira događaje, a ne poput filozofije misli u jeziku ili slici kazivajući o smislu bitka ili kao postajanje novoga u stvaralaštvu događaja mišljenja. Kad tehnosfera misli, onda je riječ o konstrukciji, sintetiziranju i realizaciji stanja koja nužno prelaze granice životinjskoga-ljudskoga-strojnoga u tradicionalnome metafizičkome smislu.* Ovo „mišljenje“ je ono koje nazivam u drugome svesku svoje *Tehnosfere* sintezom racionalnosti (*Rechnen*) i intuicije (*Dichten*). Racionalna intuicija više nije ona koja počiva na logici dostatnoga razloga iz koje sve što jest ima svoj prvi uzrok i posljednju svrhu. Umjesto toga, transklasična logika nadilazi granice aristotelovski postavljenoga pojma „prostora“ („ovdje“) i „vremena“ („sada“) i postaje prostor-vrijeme ireverzibilne reverzibilnosti. Time mišljenje nije više prikaz i predstava nekog objekta *X* koji „već uvijek“ postoji u stvarnosti, otkriven ili neotkriven za ljudsku spoznaju, nego postaje stvaralačka projekcija virtualnih svjetova u kojima objekti mišljenja nisu više predmeti spoznaje, već objekti koji misle autonomno na temelju kvantifikacije i vizualizacije, a ne onoga što je Kant prepustio u svojoj *Kritici*

moći suđenja jednoj posebnoj moći nazvanoj mašta ili imaginacija. Racionalna je intuicija u ovlasti estetskoga kreacionizma i tehnosfera kao sintetička realizacija mišljenja u konstrukciji događaja otvara posve novo područje u povijesti mišljenja uopće.

To je područje stvaranja kao samostvaralačke biti onog što sjedinjuje téchne i sfairu u njezinoj vrtoglavoj brzini metamorfoza od kojih svaka ima svoju virtualnu aktualizaciju u onome što je nadolazeće jer istinska dimenzija vremena postaje aktualizirana budućnost koja nije više u polju neizvjesnosti i neodređenosti, Ona je u polju kaosmosa što znači da ništa više nije samo moguće, zbiljsko i nužno, već se događa fraktalno i transverzalno, onkraj i preko svih granica onog što je filozofija mogla još misliti.

Ima li više filozofija svoju budućnost? Što je to uopće „budućnost filozofije“ bez njezine autentične i nikad iščezle prošlosti? Uvijek ćemo se vraćati izvorima, „svojem“ Heraklitu i „svojem“ Parmenidu i to ne iz razloga nostalgije za arhiviranom prošlošću kojoj filozofija zauvijek pripada. Vraćat ćemo se zato što je „budućnost filozofije“ njezina sadašnjost koja konstruira prošlost i sintetizira budućnost kao razliku ne u istome, već u onome što se događa tako da je drukčije od istoga i različitije od svekolike razlike.

Filozofija nije za mišljenje tehnosfere tek stvaralačka heterogeneza svjetova. Ona je izniman događaj kojim mišljenje misli, jezik govori, slika pokazuje, zvuk odjekuje i čovjek prelazi granice svojeg svijeta u potrazi za novim, neistraživim i nenadanim.

(8.)

O simulakrumu kao stvaralačkome principu u doba tehnosfere

1.

Dragi moji slušatelji, tako Vas od početka ovih virtualnih predavanja nazivam jer pojam „profesora“ i „učenika“ nakon uspostavljanja *autopoiesisa* kao biti tehnosfere više nema nikakva smisla, dopustite da danas zajednički pokušamo promisliti što znači pojam *simulakruma* koji koriste tzv. postmoderni filozofi francuske suvremene filozofije, a očito je da je posrijedi jedan od fundamentalnih pojmova za shvaćanje onog što određujem kao *stvaralački princip u doba tehnosfere*. Prije no što krenemo ekstenzivno u razjašnjenje ovog pojma i gotovo začudne logike njegova djelovanja, valja se osvrnuti na gotovo masovno kvaziironično poricanje njegove važnosti u javnome diskursu. Taj postupak usmjeren je uglavnom protiv Baudrillardova korištenja pojmova simulakruma i simulacije u smislu vladavine onog što prethodi tzv. pravoj stvarnosti, a predmnijeva se da je to „sličnost“ s idejom kao virtualitetom. Nema nikakve dvojbe da je ovaj tzv. zdravorazumski „realizam“ religiozno-fundamentalističkoga smjera uvijek onaj koji „vjeruje“ u božansku objavu ovog svijeta kao biološki faktičnoga i zato se često događa da između teologa i pozitivističkih znanstvenika nema većih razlika u kritici postmodernista kao tzv. društvenih konstruktivista. Baudrillarda se nemilice napada kao postmodernoga „šarlatana“, uz to dolaze još i Derrida i Lyotard u paketu, ali nekako kao da Gilles Deleuze ostaje intaktan na ove besmislene objede. Zašto? Moj je odgovor uvijek sljedeći. Zato jer pozitivistički „realisti“ s vjerom u Stvoritelja ili bez njega jednostavno nisu dorasli u svojim refleksivnim sposobnostima vidjeti zašto simulakrum u Deleuezovoj „ontologiji postajanja“ prethodi svekolikoj opsesiji s tzv. stvarnošću. Zato završavam ovu kratku intervenciju u javni diskurs i kažem ono isto što su kazali i Hegel i Marx

protiv „činjenica“ koje su suprotstavljaju njihovim dijalektičkim teorijama zbilje: utoliko gore po „teologijsko-realističke“ šarlatane!

Evo, ovako Deleuze već na počecima svojeg temeljnoga filozofijskoga djela *Razlika i ponavljanje* iz 1968. godine kaže o tom „fatalnome“ simulakrumu.

„Moderni svijet jest svijet simulakruma. Čovjek ne postoji od Boga, identitet subjekta ne proizlazi iz supstancije. Svi su identiteti samo simulirani, proizvedeni kao optički "efekt", dubljom igrom koja je razlika i ponavljanje. Želimo misliti razliku u sebi-samoj i odnos različitoga s različitim, neovisnim oblicima predstavljanja koji se vraćaju u Isto i odlaze vraćajući se s negativnim. (...) Naš moderni život jest onaj koji se odvija s mnogo mehaničkih ponavljanja, stereotipa, izvan nas i unutar nas, iz čega neprestano stvaramo male razlike, varijante i modifikacije.“ (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz, 1968/2015, 12. izd., str. 1-29.)

Što je, dakle, stvarnost u moderno doba ako ne vladavina simulakruma kao stvaralačkoga principa što označava upravo misaono suočenje „s mnogo mehaničkih ponavljanja“. No, iz ovoga citata slijedi ipak nešto problematično. Što? Ponajprije to što ne vidimo razliku između modernoga i postmodernoga načina proizvodnje stvarnosti kroz razlikovanje onog što pripada biti tehnologije i biti tehnosfere. Iako, naravno, Deleuze ne izvodi ovu razliku koja je ključna za moje razumijevanje suvremenosti kao *doba autopoiesisa*, u njegovim ontologijskim razmatranjima odnosa između razlike i ponavljanja, ili „bitka“ i „vremena“ u drukčijoj verziji filozofije i njezina shvaćanja odnosa mišljenja i stvarnosti, bjelodano je da se ovdje radi o prodoru u svijet onkraj mehaničke reprodukcije tradicionalne moderne tehnologije. Ako tzv. moderni život pretpostavlja čitav niz ponavljanja i stereotipa, onda je njegova značajka krajnje paradoksalna i aporetična. Naime, njegova „novost“ u odnosu na sve prethodne povijesne epohe pojavljuje se kroz logiku ponavljanja u nizu beskonačnih reprodukcija „istoga“. Ali, nije stvar u ponavljanju „istoga“ kao što je to bilo samorazumljivo za modernu

mehaničku reprodukciju koja izaziva dosadu u izvršenju radnih operacija, a to je savršeno komično pokazao Charlie Chaplin u paradigmatskome filmu *Moderna vremena*. Ono što ima karakter posve drukčije „novosti“ od ove stereotipne mehanike tjelesne ustrojenosti „života“ prema modelu moderne tehnologije i njezina stroja koji predstavlja *bit mehanike uopće* nadilazi logiku „reprodukcije prirode“ kao takve. To samo znači da se ono istinsko ponavljanje koje poprima karakter stvaralačkoga principa stvaralaštva „novoga“ ne više kao *mimesisa* i *reprezentacije* stvarnosti pojavljuje u jednoj posve drukčijoj verziji postmoderne tehnologije koja više nije ni mimetička ni reprezentacijska, već je bitno *emergentna i kontingentna*.

2.

Filozofijsko podrijetlo pojma simulakruma pronalazimo izvorno u Platona, te potom u Baudrillarda, Klossowskoga i Deleuzea. Dakle, prvotno u okrilju metafizike s razlikovanjem pojmova ideje i zbilje, a na kraju metafizike u njezinoj realizaciji u kibernetici simulakrum se iznova pojavljuje u francuskih postmodernista. U čemu je razlika između „izvora“ i „suvremenosti“ u znaku mehaničkoga i digitalnoga ponavljanja izvornika? Odgovor je vrlo jednostavan. Platon nužno kao i čitava zapadnjačka metafizika mora pretpostaviti postojanje i vladavinu Jednoga kao vrhovnoga identiteta (bitka i mišljenja) kroz pojmove bitka-boga-svijeta-čovjeka. Nietzsche je bio u pravu kad je stoga platonizam uspostavio temeljnom metafizičkom strukturom zapadnjačkoga mišljenja u kojem onostrano vlada nad ovostranim uz pomoć klasičnih ontologijskih pojmova kao što su supstancija, bitak, ideja, transcendencija itd. Unatoč bitnih razlika grčkoga filozofijskog mišljenja i srednjovjekovne teologije

kršćanstva, ono „isto“ pojavljuje se kroz transcendentalije Jednoga (*unum*), dobrog (*bonum*), istinitog (*verum*), bića (*ens*) i lijepog (*pulchrum*). Tome usuprot, u suvremenoj uporabi ontologijskih pojmova, sve je u znaku još od Spinoze i posebno Nietzschea onog što se usmjerava u silazak s neba na zemlju, a pojmovno to nazivamo vladavinom „imanentne transcendencije“. Ako je u Platona simulakrum imao značenje fantazmatskoga, onda je razvidno kako se ovaj poredak između iluzije i zbilje preokreće. U Platona je, naime, na djelu razlikovanje između dvije vrste „slika“ (*eidola*): (1) „kopije“ (*eikones*) u kojima vidimo unutarnju nalikovinu s idejnim ili idealnim modelom i (2) „simulakruma“ (*phantasmata*) u kojima imamo prividnu nalikovinu s izvornikom, ali je posrijedi bitna devijacija u odnosu spram prvotnoga ili izvornog.

Gilles Deleuze na radikalan način izokreće ovaj ontologijski položaj simulakruma u suvremenosti. Evo, ovako:

112

„Simulakrum je ovaj sustav ili ono razlikovno koje se odnosi različito polazeći od same razlike. Ovi su sustavi intenzivni: oni se nalaze duboko u u naravi intenzivnih kvantiteta, koji ulaze precizno u komunikaciju sa svojim razlikama. (...) Ukratko, sustav simulakruma može se opisati uz pomoć shvaćanja, koji se sa svoje strane čine odveć različitim kategorijama reprezentacije: (1) dubina, *spatium*, ili organizirajući intenziteti; (2) disparatni nizovi koji oblikuju borbe individuacije koja crta (pojedinačne čimbenike); (3) „tamni prekursor“ koji se upoznaje u komunikaciji; (4) spojnice, unutarnje rezonancije, kretanja snaga u nastajanju; (5) konstitucija pasivnoga sebstva i subjekata „ličinki“ u sustavu, te formacija čistih prostorno-vremenskih dinamizama; (6) kvalitete i proširenja, vrste i dijelovi koji u dvostrukoј diferencijaciji oblikuju sustav i koji prekrivaju prethodne faktore; (7) središta zastiranja koja svjedoče ustrajno o trajnosti ovih faktora u razvijenome svijetu opsežnih kvaliteta. Sustav simulakruma potvrđuje divergenciju i decentriranje: samo jedinstvo, sama konvergencija svih nizova jest informacijski kaos...“ (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 355-356.)

Sve smo dobili što smo tražili. Simulakrum je *informacijski kaos*, a to ne znači više ništa „kaotično“ u smislu primordijalnoga nereda i raspada sustava života. Umjesto toga, u krajnje složenome sustavu divergentnih funkcija i ambivalentnih struktura društvenih odnosa suvremenoga kapitalizma kojemu legitimacijsko opravdanje podaruje sveza kibernetike i

neoliberalizma, sve se akcije i transakcije, čitav poredak interakcija svodi na umrežavanje upravo tog i takvog „informacijskoga kaosa“ jer simulakrum više ničemu ne „nalikuje“ i nije nikakva funkcija nekog „fantazmatskog“ izvornika na koji se upravo „danas“ manijakalnom upornošću pozivaju novi ideolozi religioznog fundamentalizma u 21. stoljeću napadajući bezobzirno s pozicija tradicionalne teologije plus politički decizionizam Carla Schmitta bez njegovih posljednjih teorijskih konzekvencija iz *Nomosa zemlje* sve ovo što ste maloprije čuli iz citata Deleuzea. Budući da nema ni jednog autentičnoga mislioca u 21. stoljeću koji bi mogao obraniti ovu hrpu besmislica a da se ne poziva na objavu i logiku novoga „križarskoga rata“ protiv sekularizacije i antiesencijalizma, onda je posrijedi samo i jedino pad u bezdan onog što Nietzsche u *Genealogiji morala* naziva samoskrivljenom „kastracijom uma“.

Borba protiv ove jedine i prave stvarnosti koju ne određuje kvazi-subjektivna volja reakcionarne politike, već transklasična logika kibernetike i hibridni pojmovi Deleuzea i Simondona poput *kaosmosa i metastabilne ravnoteže* dostatan su dokaz da je čitava voljno-subjektivistička konstrukcija zaokreta povijesti naprosto puka tlapnja. Kad više nema Izvornika u smislu „fundamentalizma“ Jednoga, a Bog je mrtav, a ne Nietzsche koji je misaono življi negoli ikad kroz posthumanizam i transhumanizam, onda je nužno promisliti kako i zašto se u doba *simulakruma kao stvaralačkoga principa* sama tehnosfera odvija kroz uspostavljanje vladavine Razlike i Mnoštva, kroz „virtualnu aktualizaciju“ koja prethodi u svojem *digitalnome konstruktivizmu* svekolikoj „šupljoj“ stvarnosti i njezinim biologističkim mantrama o „životu“ i to u vrijeme kad procesi hibridizacije i konstrukcije sintetičkoga života omogućuju neslućeni procvat tehnoznosti i njezinih boljitaka u produljenju „kvalitete

života“ i čovjeka i drugih biljnih i životinjskih vrsta koje su evolucijski i biološki ionako osuđene na izumiranje.

3.

U mojoj knjizi *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea* (Mizantrop, Zagreb, 2022.) nastojim pokazati kako se zahvaljujući mišljenju koje obuhvaća pojam klasične ontologije u njezinoj transformaciji kao što je pojam bivanje/postajanje (*Werden, bevoming, devenir*) mijenja i poredak kategorija koje su uobičajeno bile poredane u „sustavu“ polazeći od onog vrhovnoga do onoga podređenoga. No, nije bilo riječi o binarnoj logici A i B, već o dijalektici sinteze koja s Hegelom dosiže najvišu razinu spekulativnosti s pomoću pojma dokidanja suprotnosti njihovim prevladavanjem (*Aufhebung*). Ta je logika stoga tripartitna. U znaku je postavke, negacije i negacije negacije, I zbog toga se u njezinim okvirima ne može misliti nikakva stvaralačka mogućnost onoga što je nužno podređeno nečemu nadređenome. Drugim riječima, razlika je uvijek samo pitanje odnosa između onoga što ima karakter utemeljenja niza u kvantitativno-kvalitativnome smislu, te se pojavljuje kao razlika koja nastaje ne-autonomno.

Simulakrum može u Platona i Hegela biti samo ono što je drugotno i što je nečemu nalik po analogiji, dakle po sličnosti s izvornikom. Otuda je karakter simulakruma uvijek povezan u metafizici s patvorinom i krivotvorinom, te može imati svoju logičko-povijesnu vrijednost kao kopija neke već uspostavljene „prve“ i „jedine“ stvarnosti. Kad se umjesto pojma „bitka“ u njegovoj postojanosti i trajnosti uvede bivanje kao postajanje (*devenir*), što Deleuze stvaralački preuzima od Nietzschea, na djelu je

prelazak u dinamički proces stalnoga nastajanja „novoga“, ali ne kao proizvodnje koja omogućuje svoju reprodukciju kao u doba mehanike, već kao autonomne proizvodnje same razlike iz duha simulakruma. A za to model mehaničke tehnologije nije više od koristi. Na njegovo mjesto nastupa model ili matrica *kognitivnoga stroja kao emergentne i kontingentne stvarnosti koja stvara i razara samu sebe u procesu „vječnoga postajanja“*. Ništa ne postoji bez postajanja (*devenir*). Nastajanje „novoga“ u procesu postajanja drugim i različitim proizlazi iz biti same razlike, a ne identiteta. Stoga se za razliku od slučaja Warholove *Marilyn M.* u nizu pojavljivanja uvijek radi o razlikama koje nemaju svoj „prvotni izvor“, već su virtualna aktualizacija stanja u sklopu, a nisu rezultat beskonačnoga niza onog „Istog“ kao puke modifikacije i varijacije. Posljednja rečenica koju smo naveli iz „Zaključka“ knjige *Razlika i ponavljanje* zaslužuje posebnu pozornost u ovome razmatranju.

Kada, dakle, Deleuze kaže da „informacijski kaos“ nastaje iz „konvergencije svih nizova“ to nije ništa drugo negoli problem s „logikom simulakruma“ koja djeluje posve drukčije i na drugim „temeljima“ od „logike bitka“ kao spekulativne dijalektike u Hegela. Simuliranje bitka nije, dakle, puko krivotvorenje „prirode“. Isto tako ne može biti svjesno ili nesvjesno zamagljivanje istine do posvemašnje ne-istine. *Već je Nietzsche u jednoj od najznačajnijih izreka uopće kazao da imamo umjetnost da ne bismo propali od istine. Mogli bismo s Deleuzeom kazati kako imamo simulakrum da bismo mogli stvarati „nove“ svjetove. Ali ne više iz čiste mašte kao što je to bio san transcendentalne konstrukcije uma u Kanta. Umjesto toga, simulakrum jest „uvjet mogućnosti“ da se „načelo potencijalnosti“ uspostavi kao elementarni odnos u proizvođenju čistih singularnosti.*

U čemu je čitav „misterij“ s logikom simulakruma u okviru Deleuzeove „ontologije postajanja“?

4.

Ni u čemu drugome negoli u „obogotvorenju“ novoga načina mišljenja u samome naslovu druge najznačajnije knjige suvremene filozofije u 20. stoljeću. Prva je Heideggerov *Bitak i vrijeme* s kojom nastaje „destrukcija tradicionalne ontologije“ jer se smisao bitka razumije iz izvorne vremenosti i time otvara mogućnost da se iz ekstaze ili dimenzije nadolazeće budućnosti pripremi „tlo“ za dolazak *događaja/zgode (Ereignis)* kao „drugoga početka“ *onkraj granica metafizičkoga mišljenja*. Druga je Delezeova *Razlika i ponavljanje* kojom se afirmira stvaralački princip postajanja „novoga“ onkraj granica tradicionalne ontologije. Time simulakrum postaje uvjet mogućnosti uvođenja „informacijskoga kaosa“ i to ne kao čudovišnoga nereda u cjelini zbivanja „bitka“, „bića“ i „biti“ čovjeka, već kao „virtualne aktualizacije“ same potencijalnosti razlike koja nastaje iz sebe same, autonomno i tako briše metafizičke razlike u sklopu hijerarhije bića. Deleuzeova je ontologija stoga „demokratski pluriverzum“ svjetova koji implodiraju u *kreativnoj heterogenezi* u kojoj nema mjesta za „veliko“ i „malo“, već se odnosi između stanja i događaja određuju kontekstualno kao proizvodnja „novih“ singularnosti.

Sve što se još može kazati u obranu nastajanja simulakruma kao autentične novosti kojom stvarnost postaje složena mreža singularnosti jest da je stvar u bitnom „metafizičkome obratu“ ranga same dijalektičke logike. Umjesto pojma reprodukcije kojom moderna tehnologija umnožava predmete kao kopije jednoga izvornika, na djelu je pojam stvaralačkoga kloniranja bez izvornika kojim simulakrum sebe samoga proizvodi kao iznimku koja stvara nova pravila. No, to je moguće samo onda kada više tehnologija nije model reprodukcije „bića“ na temelju ljudske i prirodne

tjelesnosti. Uostalom, sjetimo se da su i Marx i McLuhan imali ideju stroja i tehnologije kao proširene prirodno-ljudske osjetilnosti/tjelesnosti koja je uvijek otuda instrumentalnoga karaktera. Umjesto ovog načina mišljenja, susrećemo se s transklasičnom logikom *tehnosfere* koja samostvaralački proizvodi svoju „virtualnu aktualizaciju“ iz kloniranja onoga čega nema ni u prirodi niti u „ljudskoj prirodi“, već se nalazi u programu/viziji kognitivnoga *matrixa* kao autogenerativna „racionalna intuicija“ kojom se ono „novo“ autonomno „stvara“ bez posrednika, bez udjela prirode i čovjeka, dok je čovjek izjednačen s proizvođenjem misaonoga objekta koji poput onog Dionizova oka gleda svoje vlastito viđenje.

Zato sam i mogao u četvrtome i petome svesku svoje *Tehnosfere* nemilosrdno zapečatiti čitavu „veliku priču“ o realizaciji metafizike u kibernetici i jednostavno reći da je doba arhitekata prošlo i da isto vrijedi za tradicionalno shvaćanje dizajna. Sve odsada „radi“ tehnosfera u formi kognitivnoga stroja, ali ne kao napredak u pojmu instrumentalne tehnologije koja zamjenjuje „arhitekate“ i „dizajnere“, nego kao razvitak u autogenerativnome procesu dovođenja simulakruma do *postajanja novoga kao stvaralačkoga principa aposlutne singularnosti*.

I da budem još odrješitiji i „bezobzirniji“ u konzekvencijama mišljenja tehnosfere. I Heideggerovo je mišljenje *događaja* kao i Sutlićevo povijesno mišljenje time prestalo vrijediti kao mjerilo za kritiku metafizike *grosso modo*. *Tehnosfera nije ono što Sutlić naziva sjajnom formulom za Marxovu realizaciju filozofije kao metafizike u praksi rada kao znanstvenoj povijesti čime tehno-logika postaje univerzalna realizirana teo-logika i mito-logika povijesti. Tehnosfera naprosto više „ne radi“ jer je rad metafizički izraz za borbu čovjeka sa prirodom i stvarnošću kao objektiviranom zbiljom. Umjesto „rada“ kao samosvrhe, na djelu je stvaralačka heterogeneza koja čovjeka transpovijesno dokida i prevladava s pomoću homo kybernetesa.*

Tko naposljetku još uopće „misli“ ono što se još ima misliti — čovjek kao prirodno biće u svojoj konačnosti ili kognitivni stroj onkraj granica živoga i umjetnoga?

Evo, ovo je moj vlastiti citat ili citat onoga što sam napisao u svojoj knjizi o Deleuzeu. Njime ću i završiti ovo predavanje i možete slobodno kazati da je „autor“ sam sebe „iskopirao“ ili je možda postao sam svoj „simulakrum“, kako Vam drago.

Misliti znači virtualno uspostavljati Ideju kao „mogućnost“ događanja događaja u kojem razlika kao ponavljanje označava obrat u „biti metafizike“. Sada, naime, vrijeme više nije samo jedno ili drugo, prošlo, sadašnje i buduće, pravo ili nepravo, već trostruka sinteza prošlosti-sadašnjosti-budućnosti s formalnim prvenstvom nadolazeće budućnosti koja se nikad ne zbiva onako kako je to zamišljeno u glavama ljudi, već kao ireverzibilna reverzibilnost iz koje nastaje „novo“, niti kao čista konstrukcija događaja, a niti, pak, kao čista virtualnost singularnosti. Ono „novo“ jest rezultat simulakruma i razlike u samome postajanju (devenir). Sve što se događa postoji samo u postajanju. Otuda nastanak stvari prethodi njihovim nepromjenljivim i vječnim „bitima“ kao što nestanak događaja dovodi do iščeznuća „bitka“, „bića“ i „biti“ čovjeka u postajanju kozmički neosobnoga života kao imanencije.

118

(9.)

Zašto u suvremenome mišljenju više nije moguće govoriti o pojmu subjekta?

1.

U doba dok sam se spremao za ovaj „poziv mišljenja“, a koji drugi nazivaju sveučilišnim životom studenta, „gutao“ sam filozofijske knjige koje su problematizirale gotovo kanonizirani okvir *subjektivnosti subjekta*. Ispravku za ovaj izraz unio je u svojim knjigama i predavanjima Vanja Sutlić kazavši jednom da je izraz pogrešan i da to proizlazi ne iz naravi našeg jezika, već iz pogreške u mišljenju onih koji ne vide da je s pojmom subjekta već završeno u Hegela. Svako opetovanje subjekt-objekt problematike ili je završilo u svojevrsnoj pohvali neostaljinškoga dijamata kao u slučaju Blochova tumačenja upravo Hegelove filozofije apsolutnoga duha (da se o dogmatizmu Lukácsa i njegova pojma subjekta tzv. revolucije uopće i ne govori, te o njegovu tumačenju razlike u mišljenju Hegela i Marxa) ili se reduciralo na dualizam tzv. znanosti kao subjekta i društva kao objekta u slučaju Althusserova marksizma koji je uvijek bio na višoj razini spekulativnosti od apoteoze mladoga Marxa i njegova tzv. etičkoga humanizma na kojem se zasnivala ideja „revolucionarnoga obrata“ svjetskoga kapitalizma 1960ih godina u radovima zagovornika Frankfurtske kritičke teorije društva i praxis-filozofije. Naravno, postoji niz drugih promišljanja obnove ideje subjekta u suvremenoj filozofiji koji se ne tiču odnosa Hegela i Marxa, ali su uglavnom ispod razine misaone suvremenosti koju određuju svojim nastojanjima Husserl, Heidegger i Wittgenstein, te u drugoj polovini 20. stoljeća Derrida, Deleuze i Lévinas.

Sutlić je u knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest*, objavljenoj 1974. godine, premda su najvažniji tekstovi u ovoj zbirci filozofijskih studija i rasprava napisani od 1964. do 1969. godine odlučno upozorio da je „ontologijska“ značajka pojma subjekta ne u njegovoj „subjektivnosti“, već u „subjektnosti“. Igra riječi? Daleko od toga. Ne, ključna razlika je u tome što pojam „subjekta“ koji se uobičajeno određuje kao semiotički kazano

Označitelj onoga što je označeno ili onaj koji određuje i upravlja zbiljom kao Moć spoznajno-voljnoga djelovanja u promjeni samoga karaktera onog što je nazvao „svijetom rada“ u smislu vladavine tehničkoga nihilizma suvremenosti u znaku *prakse rada kao znanstvene povijesti* nije moguće više „subjektivirati“ odnosno „apsolutizirati“, ako je to uopće ikad i bilo djelotvorno.

Razlika između „subjektivnosti subjekta“ i „subjektnosti subjekta“ jest u tome što prvi počiva na novovjekovnoj apsolutizaciji principa egoiteta, odnosno vladavine transcendentalnoga sebstva koji se u Descartesa radikalno izvodi iz položaja kojim cogito sebe misli kao „subjekt“ mišljenja i tako predstavlja svoje misli kao objekte mišljenja, što znači da je svijet izvan vladavine „subjektivnosti“ svediv samo na puke objekte bez mišljenja, na predmetnost predmeta, pri čemu u taj bezdan „objektivnosti“ pada isto tako i drugi čovjek koji se može misliti samo kao nastavak ovog egoiteta/cogita drugim sredstvima. Drugi, pak, počiva na već izvršenoj redukciji koju fenomenologija Husserla naziva eidetičkom i odnosi se na idejno polje oslobađanja subjekta od svoje apsolutizacije. No, subjektnost subjekta samo je realizacija čistoće onoga što subjekt u svojoj djelatnosti mišljenja već uvijek određuje kao zbiljsko subjektiviranje. Riječ je, dakle, o procesu kojim se mišljenje subjekta pojavljuje kao čisti um, transcendentarno Ja, ego i cogito u čitavoj tradiciji novovjekovne metafizike.

Jasno je, dakle, da otuda disponiramo i s dva pojma objekta i njihove ontologijske odredbe. Prvi je „objektivnost objekta“, a drugi „objektnost objekta“. *Nazovimo prvi slučaj u analogiji s pojmom „subjektivnosti subjekta“ spoznajno-djelatnim redukcionizmom, a drugi kretanjem u smjeru emancipiranja objekta od subjekta kroz pročišćenje njihova temeljnoga odnosa.* Vidljivo je, dakle, da ovaj metafizički dualizam

subjekta i objekta (subjektivnosti i objektivnosti) počiva na uspostavljanju nečega što subjekt uopće omogućuje. U Heideggerovim analizama ovog problema u tekstovima s kraja 1930ih godina, te u rekonstrukciji navlastitoga misaonoga puta u raznim prigodama krajem 1960ih godina (seminari u Provansi i televizijski razgovor 1969. godine s Richardom Wisserom na koji ćemo se u ovome predavanju još osvrnuti) bjelodano je kako odnos između subjekta i objekta ne proizlazi iz svijesti o konstrukciji predmeta mišljenja bilo to nešto apstraktno ili konkretno.

Umjesto toga, ono što omogućuje ovaj odnos nadređenosti i podređenosti, uspostavljanja i određivanja nalazi se u promijenjenoj strukturi ili ustrojstvu onoga što čini bit metafizike. *Posrijedi je stoga fundamentalna promjena u samoj biti mišljenja, a to posljedično znači ovog metafizičkoga „čtetvorstva“: bitak-bog-svijet-čovjek (onto-teo-kozmo-antropologija).* No, što je to uopće pojam subjekta? Za Heideggera u raspravi „Doba slike svijeta“ („Die Zeit des Weltbildes“) iz 1938. godine riječ je o sljedećem. No, prije toga, odredimo kako se to u jednom njemačkome online leksikonu definira filozofijski pojam subjekta.

Izraz potječe od latinskog *subicere*, "pokoriti", dakle "ono što je pokoreno". Pojam je dvosmislen. Kod Aristotela se, iz metafizičke perspektive, odnosi na biće kojemu se "prianjaju" atributi i akcidencije (tada je sinonim za supstanciju) i o kojem se može nešto potvrditi ili poreći (na primjer: Sokrat je smrtni). Ali posebno od renesanse, subjekt je postao neizostavan princip filozofije, a pojam poprima novo značenje. Od tada nadalje označava spoznavajući um, koji se kroz introspekciju okreće objektima koje istražuje. To je ili empirijski subjekt (individualno ja, kako ga je opisao Montaigne, na primjer), univerzalni subjekt (Descartesov *cogito*), transcendentalni subjekt (koji za Kanta prethodi svakom iskustvu i istovremeno je preduvjet za znanje) ili intencionalni subjekt (koji, prema

fenomenologiji i egzistencijalistima, podaruje smisao svijetu). Sve te doktrine, koje polaze od unutarnjega svijeta čovjeka kako bi uspostavile svijest i vrijednosti koje motiviraju njegove postupke, nazivaju se "filozofijama subjekta" ili "filozofijama svijesti". One propuštaju, s jedne strane, "filozofe sumnje" koje naziva Ricoeur, poput Marxa, Nietzschea ili Freuda, koji "razbijaju" subjekt jer vjeruju da ne može biti transparentan samome sebi zbog svoje vanjske određenosti društvenom klasom, tijelom ili nesvjesnim. I, s druge strane, strukturaliste (posebno Barthesa, Lacana i Lévi-Straussa), koji smatraju da su strukture važnije od figura i subjekt vide prvenstveno kao proces ili svezu odnosa. Konačno, u politici se subjekt, za razliku od suverena, odnosi na pojedinca ukoliko je podložan državi i njezinim zakonima. U demokraciji je subjekt građanin i kao takav sudjeluje u moći suverena. (v. <https://www.philomag.de/lexikon/subjekt>)

Heideggerov pojam subjekta istovjetan je, pak, onome što o tome prije njega misli ponajprije Nietzsche, a spram Marxa unatoč bitnih razlika zadržava i stav kako je posrijedi iznimno važno dovršavanje metafizike u samoj zbilji njezinim preokretanjem. Stoga je na djelu kritika modernoga shvaćanja ideje napretka i razvitka čovječanstva, utemeljenog na tehnologiji i dominaciji, koje sebe vidi kao središte svijeta. Umjesto tradicionalnoga subjekta koji se izvodi iz kartezijanskoga *cogita* i kantovskoga pojma uma, Heidegger uvodi pojam bitka (*Dasein*), koji je definiran svojom ekstatsičkom vremenošću i svojim bitkom-u-svijetu te sebe ne vidi kao vladara već kao smrtnika koji živi u skladu s onime što pripada izvornoj biti prirode. Heidegger kritizira ovaj tradicionalni metafizički subjekt kao interpretaciju koja, u vremenu tehnički određenih svjetonazora, nužno vodi do "vladavine zemljom". Heideggerov *Dasein* je određen svojim postojanjem u svijetu, a ne fiksnim identitetom. *Dasein* je "bitak-u-svijetu" koje sebe dijeli s drugima. Temporalnost je temeljno

određenje egzistencije. Njegova prošlost, sadašnjost i budućnost su isprepleteni. Ljudi više ne bi trebali biti gospodari prirode, već bi trebali živjeti u njoj i štititi je živeći u egzistencijalnom odnosu.

Za Heideggera, vrijeme je temelj svih koncepata bitka. Ništa ne postoji izvan toga odnosa. Doba novovjekovne tehnike koje će kulminirati u pojmu postava (*Gestell*) kao biti tehnike u Heideggerovim promišljanjima 1950ih godina definirano je svjetonazorima temeljenim na tehnologiji koji ljudsku egzistenciju shvaćaju kao djelujući subjekt sposoban dominirati svime što uopće jest. *Ova tehnologija predstavlja opasnost za čovječanstvo jer ugrožava njegovo temeljno postojanje u svijetu i mijenja njegov odnos s prirodom.* Iz svega je razvidno da Heidegger smatra tradicionalan pojam subjekta, koji se pojavljuje s novovjekovnom metafizikom ne kao njezin ornament, već kao temeljni i odlučujući pojam, onime što je u svojoj biti ništa drugo negoli rezultat vladavine apsolutnoga nihilizma u formi znanstveno-tehničkoga „napretka“ i „razvitka“ čovjeka kao „objekta“ modernoga društva.

*Obrat spram čitave biti moderne metafizike i njezine subjektnosti jest u tome što Heidegger, naposljetku, najradikalnije od svih suvremenih mislilaca smatra modernu tehnologiju uvjetom mogućnosti nastanka onoga što nazivamo produktivnim snagama modernoga društva na globalno-planetarnoj razini. Subjekt je u konačnici „subjektnost“ koja proizlazi ne iz svojeg „mišljenja“ o svijetu, već iz onoga što se određuje kao tehno-logika jedne čudovišne moći koja nije nastala sama od sebe, već je proizvedena mišljenjem apsolutnoga subjekta kao supstancije. To znači da se s Hegelovim pojmom apsoluta kao sinteze svih logičko-povijesnih određenja duha u ideji svjetske povijesti dovršava/dokida (*Aufhebung*) ne samo subjektnost subjekta, već i objektnost objekta, te ono što preostaje kao temeljni problem za suvremenost ljudskoga mišljenja i njegove*

egzistencije nije više nikakav „subjekt revolucije“ tog i takvoga svijeta, već ontologijsko-egzistencijalni projekt smisla bitka i biti čovjeka uopće nakon spoznaje da je bit ovog apsoluta u njegovoj znanstveno-tehničkoj „sudbini“.

2.

U Heideggerovu televizijskome razgovoru s Richardom Wisserom 26. rujna 1969. godine nailazimo na eksplicitnu kritiku pojma subjekta i to ne unutar složenoga područja ontologije i epistemologije od Descartesa i Kanta do suvremenih filozofijskih stremljenja. Ne, stvar je konzekventno izvedena i Heidegger smjera u svojem mišljenju „drugoga početka“ kroz pojmove događaja (*Ereignis*) i postava (*Gestell*) do onog što je najdublje poslanstvo mišljenja koje više nije filozofijski odnosno metafizički utemeljeno, već se upućuje u drukčijem povijesnome događanju same „istine bitka“ onkraj sudbine realizirane metafizike u kibernetici. Zbog toga je ovaj razgovor uz onaj koji je 1966. godine Heidegger vodio s glavnim urednikom „Der Spiegela“ Rudolfom Augsteinom i koji je objavljen nakon njegove smrti 1976. godine pod redakcijskim nazivom „Samo nas još jedan bog može spasiti“ („Nur noch ein Gott kann uns retten“) od dalekosežnoga značenja za ono što u svojem *mišljenju tehnosfere* nastojim izvesti kao konzekvencije za „izglede nadolazeće filozofije“. (v. Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswesens*, 1910-1976. GA, sv. 16, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, str. 702-711.)

Heidegger u razgovoru ustvrđuje da je Marx onaj mislilac koji je na temelju Hegelove dijalektike apsolutnoga duha izvršio radikalni preokret

metafizike i da njegovo mišljenje pripada biti upravo te i takve metafizike u kojoj pojam novovjekovne subjektnosti, a ne subjektivnosti, određuje ono čemu Marxov historijski materijalizam u konačnici smjera ili teži (*telos*). To je vidljivo u poznatoj *11. tezi o Feuerbachu* u kojoj je riječ o promjeni svijeta, a ne više o promjeni u tumačenju svijeta kako se uobičajeno podrazumijeva zadaća filozofije tijekom povijesti. *Heidegger smatra da ova postavka svjedoči o tome da Marx u svojoj radikalnoj kritici filozofije kao metafizike želi uspostaviti s pomoću totalne revolucije „novo društvo“ na temelju ideja komunizma.*

No, teza o čovjeku i njegovoj društvenoj ili „ljudskoj prirodi“ koja je za Marxa neproblematska, postaje problematskom za Heideggera koji u cijelom Marxovome naumu vidi neskriveni redukcionizam kao antropologizam. Razlog zašto Heidegger u ovome razgovoru iznova spominje Marxa u kontekstu svoje kritike subjekta kao izvora novovjekovnoga metafizičkoga mišljenja nakon što je to već jednom analizirao u znamenitome *Pismu o humanizmu* iz 1947. godine (*Brief über den Humanismus*) jest u tome što Heidegger misli da zadaća mišljenja nakon realizacije filozofije kao metafizike u kibernetici nije nikakva *promjena društva ili njegovo revolucioniranje.*

Umjesto toga, on misli da je takva Marxova postavka i sama rezultat metafizičke subjektnosti kojim se samo ostaje u istome horizontu „antropologizma“ i „aktivizma“ i time se mišljenje svodi na vladavinu *principa praktičnoga djelovanja u svijetu.* Temeljna je Heideggerova postavka u ovome razgovoru sljedeća. Moderno je društvo, i to ne samo ono kapitalizma u 20. stoljeću, već i moguće realizacije filozofije u marksovskome smislu kao budućega društva komunističke društvene pravednosti, ništa drugo negoli rezultat (*moderne*) *subjektnosti.* Usput, *modernost i subjektnost je čista tautologija jer moderno označava prostor i*

vrijeme djelovanja novoga principa djelovanja nakon grčko-kršćanske metafizike na temeljima znanstveno-tehničke konstrukcije onoga što nije više priroda u svojoj izvornoj biti. Društvo je, dakle, rezultat moderne tehnike kako ju Heidegger određuje još krajem 1940ih i početkom 1950ih godina iz postava (*Gestell*) kao biti ove zapravo razvijene tehnologije. U svojoj *Tehnosferi*, u drugome svesku koji se bavi kibernetikom kao novom ontologijom suvremenosti, u tekstu o Heideggeru i problemu jezika kao informacije pokazao sam nešto iznimno važno za ovo predavanje. (v. Žarko Paić, „Informacija i kazivanje: Heideggerovi prilozi raspravi o kibernetici i nihilizmu“, u: *Tehnosfera*, sv. 2: „Crna kutija“ metafizike: *Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018., str. 221-275)

Naime, njemački jezik kojim Heidegger misli i razvija sve mogućnosti otvorenosti onkraj metafizike Zapada nije više mjerodavan za uvide u bit onoga što dolazi s modernom tehnologijom kao svezom modernih prirodnih znanosti i praktičnoga preoblikovanja stvarnosti. Riječ *Technik* ima isto podrijetlo kao i grčki *téchne* i to je razlog zašto Heidegger u svojim razgovorima s Augsteinom i Wisserom može govoriti kako je njemački jezik istinski jezik suvremene filozofije jer ima etimologijske mogućnosti stvaranja neologizama i svojevrsnu mitopoetsku tvorbenost, koju će Heidegger „primijeniti“ kad otvori kratku raspravu o razlici između mišljenja kao računanja (*Rechnen*) i mišljenja kao kazivanja (*Dichten*). Međutim, iako je to neprijeporno za zadaću mišljenja koju on izvodi, problematičnost se pokazuje u tome što njemački jezik više uopće nema svoju „primjenjivost“ u slučaju vladavine *tehnosfere* koja počiva na pojmu *autopoiesisa* i iz temelja mijenja odnos znanosti i tehnologije (ne tehnike) na taj način što umjetna inteligencija u formi dispozitiva moći apsolutne

tehno-ontologike i tehno-epistemologike konstruira umjetne svjetove kroz pojmove virtualnosti i aktualizacije.

Engleski jezik kao čista pragmatika znanja u formi know-how oduzima njemačkome moć tvorbenosti novih pojmova i tako ga postavlja na krajnji rub onoga što je, doduše, uvijek i pripadalo filozofijskome mišljenju, ali tako što sada ono filozofijsko gubi svoj povlašteni položaj u svekolikoj suvremenoj proizvodnji tzv. humanističkoga diskursa. Heidegger, dakle, smatra pojam subjekta uvjetom mogućnosti modernoga društva koji se apsolutizira posvuda i globalno-planetarno pogađa sve svjetonazorne razlike i ideologijske suprotnosti. Zato je ova dijagnoza naprosto neoborivom, jer Heidegger pokazuje da nikakva promjena u biti samoga društva njegovom novom revolucijom ili obratom ne može promijeniti i karakter moderne subjektnosti koja mu podaruje moć legitimnosti i njegovu apsolutnu vladavinu.

Otuda je zaključak nužno „najprovokativniji“ i „najsubverzivniji“ ikad iskazan u filozofiji 20. stoljeća, te ima svoj odjek i u 21. stoljeću kad filozofija postaje ništa drugo negoli stvaralačka heterogeneza svjetova, da se poslužim svojevrsnom parafrazom izraza Deleuzea i Guattarija iz *Tisuću platoa: Kapitalizam i shizofrenija 2*, te *Što je filozofija?* Heidegger u razgovoru s Wisserom ponavlja svoje postavke iz spisa *Što znači misliti? (Was heisst Denken?)* iz 1952. godine, ali tako da im podaruje novi dijaloški intenzitet i tonalitet onoga što se ima misliti i kazivati i „danas“.

To je iskaz da *znanosti ne misle*. Filozofija misli, a znanosti su teoretsko-praktično-proizvodno znanje o biću kao takvome, ali ne i o „smislu bitka“. Nije nimalo riječ o „umišljenosti“ i „aroganciji“, već o nečemu što je od početka zapadnjačke metafizike tako jednostavno i jasno. Filozofija nije stvar promjene društva, niti primijenjeni praktični angažman u smislu znanstvene konstrukcije novih svjetova. Ono što filozofiji podaruje

moć i nakon njezine realizacije u kibernetici kao apsolutnoj tehno-logici ili onome što Vanja Sutlić iskazuje drugačijim i daleko važnijim tumačenjem Marxa od onoga što je o tome tako lapidarno i problematično ujedno rekao Heidegger, naime iskazom *praksa rada kao znanstvena povijest*, jest da je njezin sadržaj već uvijek u temeljima svih modernih znanosti, a tako je i „danas“ kad suvremena kozmologija i astrofizika gotovo unisono odbacuju stare filozofijske postavke o nastanku i biti svemira i ostavljaju samo i jedino filozofiji da izađe iz područja „čiste mistike“ i pokuša odgovoriti na pitanje o smislu/svrsi onoga što Heidegger u ovome razgovoru opetuje kao ključan iskaz Leibniza i kasnije Schellinga: zašto je radije biće, a ne ništa? *Dakle, Heidegger ne odbacuje rezultate modernih znanosti niti konzervativno osuđuje moderno društvo (kapitalizma i pseudo-komunizma) zbog onog što su već Hegel, Feuerbach i Marx odredili pojmom otuđenja.*

Umjesto takvih promašaja njegova mišljenja, ono što on hoće svojim „drugim početkom“ mišljenja jest dati filozofiji dostojanstvo autonomije u susretu s najvećim dosezima suvremenih znanosti iza kojih je uvijek i jedino napredak i razvitak nečega što je zapravo „usud“ ne samo Zapada, već i čitavoga svijeta uopće, svih formi suvremenoga mišljenja i življenja. To je ono što nazivam *tehnosferom* i što je Heideggerovo mišljenje kritike moderne subjektnosti priredilo, ali ga nije moglo i sustavno i eksperimentalno „kazivati“ jer je od samoga početka bilo usmjereno *eshatologijsko-soteriologijski*, vidjevši u biti filozofije i kraj i spas ljudske egzistencije u svijetu.

3.

Ono što nas nužno mora neprestano i iznova vraćati Heideggeru, kao uostalom i Nietzscheu i Deleuzeu, jest ono što Vanja Sutlić u svojem *povijesnome mišljenju* otvara kao temeljni problem onoga što se nakon Hegela pojavljuje kao drugačije i posve novo, katkad eksperimentalno, katkad lutajuće i planetarno, katkad samo kao nastajanje nečega što pripada biti jezika kao stvaralačka igra.

Vraćamo se Heideggeru ne zbog toga što bismo mu trebali biti „vjerni“ i „dogmatski“ usmjereni tako što bismo trebali znati napamet sve njegove knjige i tekstove i hermeneutički ga zatvoriti u kulu bjelokosnu od tzv. tragova i znakova koje valja samo slijediti da bismo valjda pronašli putokaze na putu za zabludjeli događaj neke „otvorenosti“ od koje ovisi sve i ništa u misaonoj avanturi suvremenoga čovjeka.

Vraćamo se Heideggeru zbog toga što je u njegovu kazivanju riječ o mišljenju kao singularnome događaju otvorenosti same biti jezika bez kojeg ne može filozofija postati čovjeku njegova „zadaca“ ali ne više samo mišljenja, već ponajprije smisla njegove egzistencije kao duhovnoga bitka življenja koje odlučno i smjerno radije bira *splendid isolation* od buke i bijesa sveopće *doxe* i zna da je to ono što jedino ima smisla.

Sve drugo je ispod razine ove jedinstvene „zadace mišljenja“ koje je samotnik i suputnik naše suvremenosti iz svojeg Todtnauberga darovao *izgledima nadolazeće filozofije*.

Ovu posljednju riječ na kraju današnjega predavanja valja shvatiti kao *arché* i kao *telos* ljudskoga življenja na ovoj zemlji i u prostoru-vremenu apsolutnoga beskraja.

<https://paideuma.tv/de/video/martin-heidegger-interview-mit-richard-wisser-1969>

<https://www.youtube.com/watch?v=9CS9aYQn3bM>

(10.)

Opuštenost spram moći tehnosfere

1.

Sigurno se pitate, dragi moji slušatelji ove virtualne Akademije koja nema ni svoj prostor u realnome svijetu vladavine onog što je još grčko-francuski neomarksistički filozof i ekonomist popularan 1960ih godina Cornelius Castoriadis zvao *imaginarnom institucijom društva*, a vrijeme joj ide na ruku jer je u svojoj virtualnoj aktualizaciji ono koje proizlazi iz vječnosti kao trajanja beskonačnoga procesa stalne promjene što se bitno suprotstavlja shvaćanju vremena u bitkovno-povijesnome mišljenju Martina Heideggera, kakvi su uopće mogući „svjetonazorni“ stavovi singularnoga pojedinca (ovo je Kierkegaardov izraz za nesvodivost egzistencijalne slobode čovjeka, a ne eufemizam ili tautologija sa stajališta formalne logike) spram moći tehnosfere. Ima li zbiljske alternative njezinoj apsolutnoj vladavini ovim svijetom suvremenosti a da to nije povratak u špilje, razaranje svih modela „napretka“ i „razvitka“ čovječanstva u okviru pojmovno-kategorijalnoga sklopa zapadnjačke civilizacije koji su, a to je naprosto neporecivo, postali uvjetom mogućnosti globalno-planetarnoga puta spram tehnološke singularnosti, dok su sve razlike tzv. kultura u smislu religioznih shvaćanja (monoteizam i politeizam), političkih razlika u

provedbi demokracije i njezinu odbacivanju (liberalizam, autokracija, despotizam), te pristupa drugome čovjeku u njegovoj autonomnosti „usisane“ u nešto što bismo samo uvjetno mogli nazvati na tragu filozofa Hansa Jonasa bioetičkom odgovornošću čovjeka spram novoga svijeta života (*Umwelt*) kojeg bitno određuju postulati i principi *tehnologiziranja života*?

Kad sam se tako iscrpljujuće i do dosade onog istoga u razlikama počeo intenzivno baviti svim aspektima koje dodiruje pojam tehnosfere i svim dalekosežnim posljedicama njezina utjecaja i djelovanja u smislu kibernetičkoga sklopa sustava i okoline, bilo mi je bjelodano da će ovaj totalni „apsolutizam“ sveze mišljenja i njegova objekta *X* kroz sintezu racionalnosti i intuicije biti zapravo posvemašnja *refleksivno-spekulativna tautologija autopoiesisa* koja nadilazi ne samo sve „već viđeno“ jer sve to dovodi procesom transdukcije ideja u ono što se još metafizički naziva poljem empirije i pragmatičkoga učinka kojim sve što jest postaje umreženi proces sintetičke proizvodnje „umjetnoga života“ (*A-life*). Ja, kao singularni pojedinac, autor petoknjižja *Tehnosfera*, a to možete čitati ako pitate bilo koji ChatGPT bez da traćite dragocjeno vrijeme na čitanje „mojih“ knjiga, nisam u nekom taoističko-budističkome smislu samo kap vode na dlanu i poput mrava u gradnji mravinjaka, kako to pjeva veliki Tin Ujević, posve nevažan da bi ovaj svijet u svojoj nužnosti i slučaju na višoj razini sinteze i nadalje postojao.

Ono što je „moje“ u čitavome projektu mišljenja tehnosfere uzmimo da je stvaralački „izum“ ne onoga što već postoji u knjigama i strojevima, misaonim sustavima i dispozitivima života u složenim društvima post-industrijskoga doba informacijskoga kaosa, već onoga čega nema u misaonoj artikulaciji svijeta kojemu ova konceptualna „post-digitalna ontologija“ podaruje njegovo univerzalno značenje, ne i smisao, jer to je

*riječ koju je mogao rabiti s najvećim dostojanstvom mišljenja samo Martin Heidegger u sintagmi „smisao bitka“ (Sinn des Seins). Dakle, „ja“ sam kao i svi „vi“ ili „mi“ kao „oni“ posve određen i posve pogođen, ne i ugođen jer bi to bilo skardno, svim uzrocima i posljedicama koje tehnosfera kao „novi apsolut“ onkraj Hegelova apsolutnoga duha proizvodi u svakodnevnome životu i to kroz tzv. globalni poredak njezina djelovanja koje ima i „pozitivnu“ i „negativnu“ moć obuzimanja i oduzimanja naše čovječnosti koja se u vidu „humanizma“ nastoji neprestano braniti pred bezuvjetnim „napretkom“ i „razvitkom“ onoga što je čista tautologija grčkoga pojma *téchne*.*

Vidjeli ste da *tehnosfera* nije samo *objekt X* koji je proizvod ljudskoga mišljenja i stoga ima karakter „stroja“ ili „mašine“ (aparata i dispozitiva) kojeg nazivamo tijekom njegove povijesti baš onako kako je to Heidegger u svojim predavanjima o pojmu informacije nazivao, naime „računskim strojem“ ili „strojem mišljenja“. Ako mu pridajemo danas primjereniji iskaz kao što je to *kognitivni stroj*, a to ne znači ništa „umnije“, već složenije jer jezik je s vremenom kao pragmatički alat tehnosfere postao tehnologiziran i posve neljudski jer se gubi iz njegove poetske biti sve ono ljudsko i prirodno i postaje artificijelno i čudovišno ne-organsko, to ne znači ništa drugo negoli tautologiju: *stroj mišljenja „misli“, ali način kako to on čini nije samo kopija ljudskoga mišljenja, već i drugačije mišljenje koje nužno mora biti iz dana u dan naprosto učinkovitije u smislu trijade koja čini „bit“ tehnosfere: (1) računanja, (2) planiranja, (3) konstrukcije.*

Iz ovog je razvidno da mišljenje tehnosfere pretpostavlja kibernetiku kao realizaciju metafizike ne u „ljudskome mozgu“, već u „umjetnome mozgu“. Zašto ovo ponavljam što je već rečeno na ovome blogu zvanom *Kaos* već gotovo uskoro pa dvije godine bez prestanka, ali sa stalno novim varijacijama i inovacijama u nečemu što Deleuze naziva *ponavljanjem kao*

stvaralačkim simulakrumom? Zbog toga što je najteži ne više „ontologijski“, pa čak ni „epistemologijski“, a najmanje „etičko-politički“ problem razračunavanja s *tehnosferom* upravo egzistencijalni problem slobode ljudske singularnosti. Koje su mogućnosti te i takve slobode ako je uopće ima i kakvi su mogući odnosi „razračunavanja“ spram moći *tehnosfere*?

Smatram da postoje samo tri mogućnosti koje su nam preostale u tom odnosu i da su one otvorenost i zatvorenost ljudskoga mišljenja i življenja u ovoj fascinantnoj suvremenosti. To su *opuštenost, fatalizam i pragmatizam*. No, samo je ova prva autentičnost pristupa biti ove ontologijsko-egzistencijalne nelagode jer su i fatalizam kao drugi oblik tehno-determinizma i pragmatizam kao prihvaćanje mišljenja koje pluralno pretpostavlja samo druge i drukčije „alate“ spoznaje i znanja za svladavanje svijeta kao slučaja s pomoću mišljenja kao instrumenta/funkcije/pragmatike znanja već uvijek sredstva *tehnontologike i tehno-epistemologike*. U različitim modusima odvijaju se u teorijskim artikulacijama onoga što se „danas“ nudi u okviru tzv. posthumanih studija i studija iz područja filozofije tehnoznanosti (primjerice studije Gilberta Simondona, Nicka Bostroma, Yuka Huija i drugih).

2.

Uobičajeno je tvrditi da je Heidegger atomsku fiziku smatrao paradigmom promjene u shvaćanju pojma teorije od antičkoga, modernoga do suvremenoga doba. U Provansalskim seminarima 1969. godine izričito tvrdi da iz atomske fizike proizlazi razumijevanje današnje teorije znanosti. Na temelju toga se razvijaju biofizika i biokemija.

Spajanjem prirode i života u tehničkome značenju stvaranja novoga kao rascijepa u samoj jezgri bitka nastaje sfera neljudskoga. Život prelazi u formu tehničke reprodukcije stvari. Na taj se način kibernetika kao univerzalna znanost kraja metafizike očituje ostvarenom biti tehnike. Naime, kada moderne znanosti određuje eksperiment i metoda, mjerljivost veličina, kvantifikacija i neprestano uvećanje bitka, teorija prelazi u eksperimentalnu znanost o stvaranju (novoga) života iz same biti tehnike. Heidegger misli da je postav (*Gestell*) fundamentalni usud zapadnjačke metafizike. *Od novoga vijeka iz tehnike se konstruira znanstveni način mišljenja. Eksperiment i metoda istraživanja bitka u formi promjene strukture života uopće povezuju znanost i tehniku. Iz toga je jedino nužno da se život više ne shvaća darom i nužnošću prirodne reprodukcije, nego projektom i kontingencijom na sebe postavljenoga subjekta stvaranja.* (Vidi o tome: Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers: Eine Einführung in sein Denken*, Königshausen & Neumann, 1996. str. 103-106.)

„Sve to vodi do postavke Maxa Plancka o bitku: 'Zbiljsko jest ono što se može mjeriti.' Smisao bitka je, dakle, mjerljivost, s kojom se ne uspostavlja tek ono 'koliko', nego naposljetku sâmo uvećavanje i ovladavanje bićem kao predmetom koje služi. To se nalazi već u Galilejevu mišljenju, a ono čak prethodi 'Raspravi o metodi'. Otpočinjemo uviđati ne koliko je tehnika zasnovana na fizici, nego, naprotiv, da fizika proizlazi iz biti tehnike.“ (Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt am Main. 1977. str. 93.)

Onto-teologijsko podrijetlo metafizike dovršava se u onome što Heidegger naziva postavom (*Gestell*). Iz citata sa seminara u Provansi možemo jasno vidjeti posljedice transformacije mišljenja o prirodi. Bitak postaje kvantifikacija i mjerenje bića i stoga u cijelosti znanstveno-tehnički konstruiran svijet potire u zaleđe tzv. izvornu tajnu prirode koja je podarivala metafizici njezinu mistiku. Bit tehnike, dakle, počiva u postavu.

S tim pojmom nestaje filozofija kao mišljenje bitka i vremena. Znanost u svojoj „biti“ odsada postaje kibernetika kao opća metateorija postavljenosti „bitka“, „bića“ i „biti“ čovjeka. Nestanak filozofije ne treba shvatiti udesom mišljenja. Ne iščezava filozofija kao forma mišljenja u smislu njezina faktičkoga kraja. *Glavni problem Heideggerova puta mišljenja bilo je razračunavanje s Hegelovom idejom apsolutne znanosti duha. Bitak na kraju postaje čista ideja u svojoj znanstvenosti. Otuda čitava povijest metafizike ima značajke realiziranoga nihilizma.*

Suvremeno doba pokušava se suočiti s problemom kako ta forma u kojoj filozofija djeluje i nakon njezina ozbiljenja u kibernetici još može biti odlučnom za nadolazeći događaj druge povijesti. Nije li to aporetično u samoj ideji početka i kraja filozofije? Heidegger, dakako, pretpostavlja Hegelovu misao o apsolutnome duhu. U njemu se dovršavaju filozofija, religija i umjetnost. Apsolutna filozofija, religija i umjetnost za Hegela predstavljaju likove apsolutnoga duha. Metafizika u tom okviru postaje događaj apsoluta. Sinteza povijesti i vječnosti, bitka i Boga, događa se kao apsolutnost povijesti. Prebolijevanje metafizike, prema tome, nije dijalektički način mišljenja dokidanja i prevladavanja u nečem višem što nužno dolazi uvijek aposteriorno. Nasuprot dijalektike, Heideggerovo mišljenje jest čuvanje i dopuštanje bitku da povijesno-epohalno prebiva u događaju bez moći negacije. Umjesto gradnje i razgradnje, utemeljenja i rastemeljenja, ovo mišljenje „pozitivno“ misli bitak u njegovu povijesnome poslanstvu kao udesu (*Geschick*) slobode i kontingencije.

Heidegger je mišljenjem postava kao biti tehnike konačno napustio metafizičko razumijevanje povijesti i otuda tradicionalnu ontologiju. Informacija koja omogućuje komunikaciju nije tek nova riječ kibernetike za stare pojmove metafizike. Ovdje se ulazi u prostor-vrijeme čudovišnoga dokidanja relacijskih struktura na temelju uzročnosti i svrhovitosti. Ako su odnosi bili povijesno određeni vertikalnim zasnivanjem središnje strukture

(Boga, ideje, supstancije, subjekta), kako bi to rekao Derrida, tada je bjelodano da s kibernetikom nestaje mogućnost božanske providnosti i povijesnoga samoodređenja. Pojam kontrole procesa razmjene informacija zamjenjuje vjeru u *Posljednji sud*. Sklop koji nastaje s postavom omogućuje prelazak iz jednoga stanja u drugo. Iz informacije se prelazi u transformaciju, iz „biti“ događaja u posthumano stanje umjetnoga života (*A-life*). *Bit se tehnike pokazuje danas kao informacijsko-komunikacijski postav tehnologije u značenju moći, aparata i vladavine nad prirodom i svijetom uopće. Tehnika u tehnologičkome sklopu djeluje, dakle, onako kao što jezik djeluje u svijetu apsolutne komunikacije.* Jezik čini uvjet mogućnosti interakcije. Isto tako on je i sredstvo-svrha nove tehničke interaktivnosti. (v. Žarko Paić, *Tehnosfera, sv. 2: „Crna kutija“ metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018.)

U čemu je Heideggerov bitan prilog raspravi o dosezima i granicama shvaćanja života u kibernetici kao dovršenoj metafizici? Ponajprije, on je jasno ukazao da klasični pojmovi fizike kao paradigmatke znanosti o prirodi poput energije, mase i brzine zamjenjuju pojmovi biogenetike kao što su informacija s njezinim tijekom koja posjeduje moć genetske strukture organizma. Genetski kôd informacije povezuje, dakle, uvjetno rečeno novu ontologiju s novom epistemologijom, bitak i svijest. Nastanak novoga nije više reprodukcija vječne prirode i nepromjenljivoga bitka, nego spajanje i cijepanje jezgre ili matične stanice s drugim živim organizmom. *Biologija postaje paradigmatka znanost posthumanizma. To znači da se čovjek kao i sva druga bića nužno pojavljuje „slučajem“ rekombinacije živoga i neživoga, uma i stroja u tehno-znanstvenoj konstrukciji sintetskoga načina stvaranja života.*

U predavanju naslovljenom *Opuštenost (Gelassenheit)* iz 1955. godine Heidegger je citirao američkoga kemičara Stanleya kako dolazi vrijeme kada će život biti u rukama kemičara koji će biti u stanju sintetizirati i promijeniti supstanciju života svojom voljom. Nije potrebno posebno isticati kako je to već postalo zbiljom. Tehno-znanosti se više ne bave starom dobrom prirodom. One konstruiraju umjetnu prirodu, a život sintetiziraju spajanjem različitih „supstancija“. No, kada se sve rečeno sažme, preostaje pitanje: je li kibernetika kao uvjet mogućnosti preobrazbe bitka-Boga-svijeta-čovjeka u sklop tehno-znanstvene prakse sustava i okoline živoga-neživoga tek posljednja riječ zaborava bitka i otuđenja čovjeka? Ili s njom tek ulazimo u otvorenost druge povijesti? (Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2012. 15. izd., str. 52. Vidi o tome: Miguel de Beistegui, *The New Heidegger*, Continuum, London – New York, 2005., str. 107.)

Gelassenheit, općenito prevodimo kao „opuštenost“, ključna je riječ Heideggerove kasnije misli. Doista, ona imenuje ništa manje od temeljne usklađenosti (*Grundstimmung*) kojom se, kako kaže, ljudska bića trebaju autentično odnositi prema drugim bićima i prema samome bitku. To je u suprotnosti s temeljnom usklađenošću – ili bolje rečeno neusklađenošću – volje. U moderno doba, ljudsko biće je u biti voljno; volja je, prema Heideggeru, povijesno određenje biti modernoga čovječanstva. Zapravo, on tvrdi da se u epohama modernosti bitak bića kao takvog razotkriva – iako u obliku ekstremnoga samoskrivanja, pa čak i napuštanja – kao „volja za moć“ i u konačnici kao tehnološka „volja za voljom“.

Promišljenim razmišljanjem o toj povijesnoj određenosti bitka i ljudskoga bića kao volje, Heidegger iščekuje i pokušava se pripremiti za preokret u povijesti bitka i odgovarajući preokret u biti čovječanstva. Ključno je imati na umu da ovaj zaokret od volje prema Gelassenheitu ne bi uključivao puko preokretanje unutar onoga što Heidegger naziva

„domenom volje“, zaokret, na primjer, od voljnoga tvrđenja prema pasivnoj podložnosti. *Naprotiv, Heideggerova misao poziva na oslobađanje od cijelog ovog područja volje i skok u područje nevoljnog prepuštanja-bitku koje je drugačije od i voljne aktivnosti i pasivnosti bez volje. Gelassenheit je, dakle, i „oslobođenje“ od metafizike volje za moć i „opuštenost“ spram tajne istinskoga vremenovanja ljudske egzistencije u smislenome svijetu onkraj svih zapovijedi pervertiranoga „subjektivizma“ koji počiva u mišljenju gospodstva nad bitkom bića i u cjelini nad „okolnim svijetom“ (Umwelt).*

Što se tiče pregleda termina *Gelassenheit* i njegove uporabe koju je uveo Meister Eckhart u trinaestome stoljeću, dostatno je kazati sljedeće. U njemačkome jeziku riječ potječe od perfekta participa *lassen*, što znači „pustiti (da se nešto dogodi)“, „dopustiti“ ili „ostaviti (nešto da bude)“. *Gelassenheit* se stoga često prevodio kao „smirenost“, „pustiti da bude“, „napuštanje“, „odvajanje“, ali daleko najrašireniji i najprikladniji od strane filozofa je termin „oslobođenje“. U srednjovjekovnoj Njemačkoj, mistici su koristili termin da bi „odnosili na pražnjenje 'stvarnog' kako bi se ispunili Božjom milošću“. Ili riječima Johannes Taulera, *Gelassenheit* je pojava „bezvolje (njem. Willenslosigkeit) koja priprema čovjeka da potone natrag u tlo božanske Volje“. Druge tradicionalne konotacije *Gelassenheita*, koje su kasnije apsorbirane u Heideggerovu misao, su „oslobađanje od svoje volje“ i njegova upotreba kao odmora (njem. *Ruhe*) „unutar kretanja ili unutarnjeg mira usred same aktivnosti“. Zbog toga mi se čini da je hrvatska riječ *opuštenost* uistinu primjerena za ono do čega nam je ovdje stalo. *Spram računajuće, planirajuće i konstruirajuće moći tehnosfere koja sve pod sebe podjarmiljuje i posve mijenja „ljudsku prirodu“ te dovodi i društvene uvjete ljudskoga zajedničkoga bitka (Mit-Sein) do granica totalnoga otuđenja kroz preobrazbu organskoga u tehnološko čovjeku preostaje samo misaono biti u stanju desubjektiviranja, otvorenosti spram*

one iskonske ne-moći promjene stanja stvari aktivizmom i „revolucijom“, te pokušajem stvaranja nužne distancije spram ovog „izračunatoga svijeta“.

Ta je distancija moguća samo kroz *Gelassenheit*. I zato su svi pokušaji mišljenja biti tehnike i moderne tehnologije unutar ovog okvira metafizike od Ortege y Gasseta do Emanuela Severina, koji pritom kritički nastoji krenuti izvan Heideggerove „opuštenosti“ spram postava kao biti tehnike kroz povratak Parmenidu, ništa drugo negoli određeni Heideggerovom sjenom. Nije to ništa začudno. Jer isto je bilo i u doba Grka nakon Aristotela i njegove sjene misli koja je uspostavila znanstvenu racionalnost kao „mistiku fakticiteta“. Zbog toga je onaj tko je htio misliti nakon pisca *Metafizike* bio na ovaj ili onaj način uvjetovan njegovim pojmovljem i kategorijalnim odnosom spram zbilje (primjerice, pojmovi poput *energeiae* i *telosa*).

Zašto je, dakle, *opuštenost* drugačiji model mišljenja i egzistencijalnoga odnosa spram moći tehnosfere? Zbog toga što nastoji očuvati ono što tehnosfera nužno već transformira i preoblikuje iz prirodnoga u neljudski svijet strojeva i dispozitiva moći. No, problem je s ovim modelom mišljenja-kao-življenja što je Heidegger još uvijek imao za paradigmu moderne tehnologije ono što za tehnosferu više ne vrijedi. Naime, tehnosfera počiva na *kibernetici i post-i-transhumanizmu i njezina je transklasična logika ona koja dokida svaku moguću „opuštenost“ već time što je sinteza upravo onog što je za Heideggera bilo nužno razdvojeno, mišljenja kao računanja (Rechnen) i mišljenja kao kazivanja (Dichten)*. Znanosti nisu proizvođači nikakve „opuštenosti“, a tehnosfera kao sinteza organskoga i umjetnoga u simulakrumu *autopoiesisa* ne omogućuje više nikakav eskapizam, bijeg u svoje oaze poput Heideggerovih „šumskih putova“ jer je logika funkcioniranja suvremenoga svijeta njegova homogenost i planetarno-globalna interaktivnost.

Sve ono što je sam Heidegger lucidno promislio kao bit pojma informacije nije više nikakav ljudski postav (*Gestell*) kao bit tehnike, *Umjesto toga, bit tehnosfere je u informacijskome kaosu iz kojeg proizlazi to da je sloboda kao bezuvjetna volja za voljom iz bezdana bestemeljnosti postala „dragovoljno ropstvo“ onome što omogućuje ovu uvjetnu slobodu kao volju-za-komunikacijom na daljinu u telematskome društvu budućnosti koja se realizira u životu kao univerzalnome kodu jednog novoga apsoluta koji život pretvara u beskonačnu mrežu interaktivnosti, a ne spontanosti slobode kao uvjeta mogućnosti ljudskoga odnosa spram bitka bića.*

3.

Što je „bit“ opuštenosti kao autentičnoga pristupa u razračunavanju s moći tehnosfere? I za Heideggera, i za Deleuzea, a i za moje razumijevanje ovog najtežeg problema osmišljavanja življenja uopće u suvremenoj civilizaciji „napretka“ i „razvitka“ na putu spram tehnološke singularnosti to može biti samo i jedino ne-moć *umjetnosti*. Ali ne u smislu tradicionalnoga shvaćanje njezine metafizičke „biti“ koja nije ni u Aristotelovu pojma katarze ni u Kantovu pojmu ljepote i uzvišenosti, već u onome što je s Nietzscheom bljesnulo kao događaj *stimulansa za život*. Taj događaj se misaono odvija kao sinestezija stvaranja i kao sloboda u odlučivanju o tome što uopće (u)činiti sa svojim životom kao darom i fakticitetom upravo te i takve singularne egzistencije koja opušteno odbija i fatalizam i pragmatizam svekolike autopoietičke moći tehnosfere i s njom vodi dijalog ne više kao što onaj umorni apokaliptički vitez u Bergmanovu filmu *Sedmi pečat* igra šah sa smrću, nego kao čovjek-s-neljudskim koje misli i djeluje posve drugačije od cjelokupne povijesti metafizike. To mišljenje koje nazivamo eksperimentalnim, emergentnim i

kongtingentnim, jedini je još preostali *misterij neke druge slobode kao volje za moć onkraj formi Boga i tehnologije*.

Nije li to najveća moguća post-metafizička tautologija: da, naime, umjesto onto-teologijskoga ustrojstva filozofije kao metafizike ostaju još samo kao posljednja pitanja ona koja pripadaju uzroku stvaranja svijeta i autopoiesisu kao njegovoj stvaralačkoj simulaciji?

Krug je metafizike u njezinoj realizaciji u kibernetici zatvoren, ali transverzalna i fraktalna otvorenost drugačijega mišljenja onkraj njezinih granica otvara mogućnost novih spasonosnih izgleda pod uvjetom da se mišljenje u svojem „oslobođenju“ i „opuštenosti“ oslobodi svakog budućeg fatalizma i pragmatizma. Umjetnost kao i riječ umjetno nije ništa već uvijek postojeće u svijetu, nikakvo oponašanje prirode i tzv. ljudskoga svijeta. Ono je apsolutna novost kozmičko-egzistencijalnoga događaja kojim život postaje više od stimulansa za umjetnost.

(11.)

I-I: I supercivilizacija i primitivizam

1.

Dragi moji „supercivilizirani“ slušatelji ove oniričko-egzistencijalne *Academie virtualis*, danas ćemo zajednički pokušati promisliti možda i temeljni „fenomen“ naše suvremenosti u doba tehnosfere kojim su se bavili na „ontologijski“ način i Martin Heidegger i Günther Anders, i Jan Patočka i Constantin Noica. To je pitanje koje sve muči i čini se da nitko ne nudi zadovoljavajući odgovor. Kad kažem odgovor onda to ne znači puku

afirmaciju logičkoga suda u smislu zaključka na temelju važećih premisa. Odgovor označava ujedno pronalazak rješenja, a rješenje omogućuje i promjenu u oblikovanju stvarnosti kao rezultata ljudskoga mišljenja. Svaki logičko-povijesni iskaz o predmetu kojim se mišljenje bavi nije ništa neljudsko i izvan egzistencijalne ljudske otvorenosti spram smisla bitka. Naprotiv, odgovori na neka fundamentalna pitanja koja čovjeka pogađaju tako da ga i neizmjereno tište, čine ga nemirnim i zdvojnim, istodobno otvaraju i mogućnosti/izgleda prevladavanja tzv. bezizgledne situacije s kojom se nije moguće pomiriti a da nas to ne dovodi do čudovišnoga stanja tjeskobe i ravnodušnosti.

Pitanje kojim ćemo se, dakle, baviti u ovome predavanju formulirao je iznimno jednostavno i stoga nadahnjujuće rumunjski filozof Constantin Noica u raspravi „Pravilo, iznimka i rađanje kultura“ u knjizi *O dostojanstvu Europe* (Disput, Zagreb, 2023. S rumunjskoga preveo Goran Čolakhodžić). Usput, ta je knjiga izašla na njemačkome jeziku u Bukureštu 1988. godine, pod nazivom *De dignitate Europae*, samo godinu dana od znamenite posljednje građanske revolucije 1989. godine u svijetu koja je od svih istočnoeuropskih država bila po radikalnosti izvedbe upravo gotovo paradigmatika u Rumunjskoj. Sjećamo se prizora krvavih uličnih borbi protiv diktatorskoga režima Causescua. *Noica je bio ikona disidentskoga pokreta protiv despotizma ovog sustava realnoga socijalizma, zatvaran i prognan zbog svojih liberalno-demokratskih stavova, a sve to jasno je i mnogo prije 1989. godine svjedočio njegov životni prijatelj Emil Cioran u svojim tekstovima o dvije Europe, onoj zapadnoj i onoj istočnoj.* No, uvjetno govoreći, ovaj politički problem s etičkim i kulturalnim konzekvencijama nije ono što je ovdje u prvome planu. Umjesto toga, zanima nas kako dati odgovor na pitanje zašto se „čovjek smješta u stanje istovremene supercivilizacije i totemističke

supkulture“, odnosno zašto je „postao vrhunski rafiniran i (iznova) vrhunski primitivan“? (str. 13-14)

2.

Logika koju Noica implicitno pretpostavlja nije logika kontradikcije koja se označava kjerkegorovski suprotnošću i uvijek u posljednjim konzekvencijama upućuje na neki oblik maniheizma: ili-ili. Kierkegaard je bio prvi „egzistencijalistički“ kritičar Hegelove spekulativne dijalektike koja je u svojim bitnim aspektima mišljenje povijesnoga „napretka“ i „razvitka“ svjetskoga duha od stanja njegove „primitivne“ neposrednosti do stanja realizirane „posredujuće neposrednosti“ apsolutne znanosti ili, rečeno jezikom Noice, supercivilizacije. Očito je, naime, da ovaj hiper-pojam upućuje na vladavinu apsoluta u formi znanstveno-tehnologijskoga mišljenja. Ono što „napreduje“ i „razvija“ se ne može biti ništa drugo negoli svijest kao samosvijest u formi realiziranoga duha koji sintetizira ono neljudsko i ljudsko kao razvijeni sklop supstancije-subjekta. Otuda tzv. supercivilizacija ne može biti ništa drugo negoli tehnologijski megastroj u kojem čovjek ozbiljuje sve svoje potencijalnosti kao ono biće koje od Aristotela nazivamo *animal rationale*. Kad Kierkegaard u nazivu svojeg temeljnoga „ontologijskoga“ djela iskazuje temeljni problem ljudske egzistencije „manihejski“, dakle ili-ili, onda su u igri ponajprije etičko-religiozni momenti ozbiljenja njegova smisla, a ne estetska lagodnost i sfera užitka.

Kierkegaard istražuje egzistencijalna pitanja o ljubavi i smrti, ali i o izboru između strasti i racionalizma: "Učini to ili ne učini, požalit ćeš za oboje" njegov je moto. U svjetlu višestrukih mogućnosti i fragmentiranih

percepcija 21. stoljeća, ove misli danas odjekuju snažnije nego što je filozof ikada zamišljao. U svojem glavnome djelu *III-III* Kierkegaard razlikuje dvije osobnosti i njihove različite predanosti životu: "esteta" (A) i "etičara" (B). Estet je zabavni hedonist koji intuitivno bira svojim osjetilima i pristupa životu na erotičniji, razigraniji i zavodljiviji način. Etičar, s druge strane, bira svoj životni cilj prema jasno definiranim idejama. Za njega su etička uvjerenja, obrazovanje, politička predanost i konvencije ključni. Refleksivan i racionalan stav prema životu važan je za njegovo djelovanje. U svom djelu Kierkegaard pokazuje koja su promišljanja i iskustva bitna da bi se pojedinac sam približio istini. U tom smislu, istinu shvaća kao nešto što svatko može otkriti. Po njegovom mišljenju, svaka se osoba tijekom života suočava s egzistencijalnim pitanjima i počinje tražiti istinske vrijednosti na temelju kojih donosi egzistencijalne odluke. (v. Žarko Paić, *Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu*, Matica hrvatska, Zagreb, 2017. Prir. Damir Barbarić)

No, nije samo Kierkegaard onaj koji suprotstavlja životu kakav se vodi u realnome kapitalizmu kao društvenome sustavu obezboženja i svođenja egzistencije na ono isprazno i puko materijalno etiku odlučnosti i religiozni put spram istovjetnosti čovjeka i Krista u njegovu zahtjevu za plemenitošću ljubavi i pravednosti naspram otuđenih odnosa između čovjeka i društva kao pervertiranoga označitelja moderne subjektivnosti. Isto, ali izrazito radikalno u smislu revolucionarnoga obrata Hegelove tzv. konstruktivne dijalektike uspostavlja i Marx svojom kritikom kapitalizma kao pervertirane ideologije „napretka“ i „razvitka“ modernoga društva koja označava formalnu, a ne stvarnu realizaciju ideja slobode, jednakosti, pravednosti i solidarnosti čovjeka. Borbeni poklič na njegovim misaonim tragovima može se pronaći i u nazivu jedne teorijske skupine francuskih

intelektualaca od 1949.-1965. godine (Axelos, Castoriadis, Lefort) — „Socijalizam ili barbarstvo“.

Kao pitanje, tako glasi spis Rose Luxemburg, kojeg je napisala 1915. godine u zatvoru, „Socijalizam ili barbarstvo?“, ima imperativni karakter zagovora onog društvenoga sustava koji u ideji označava višu razinu onog što sam Hegel naziva pojmom ukidanja/prevladavanja „niže“ razine u povijesnome procesu dijalektičkoga „napretka“ i „razvitka“. No, jasno je da se uvijek radi o „višoj“ razini gibanja samosvijesti koja se objektivira u ideji onog što Noica naziva *supercivilizacijom*. Ili-ili, dakle, nije religiozni maniheizam na „višoj“ razini sekulariziranoga načina artikulacije društva i države (objektivnoga duha u Hegela). Onda bismo mirne duše mogli kazati da je ono što upravo i Kierkegaard i Marx kritički izlažu u svojim djelima baš nasljeđe zapadnjačke metafizike u Hegelovoj „teodiceji racionalizma“. Jer, Noica *supercivilizacijom* ne označava samo objekte apsolutne vladavine nadmoćne tehnologije kojom je Zapad ovladao svijetom i koja se u 21. stoljeću kao *tehnosfera* premješta u svojoj planetarno-globalnoj moći u imperijalni prostor djelovanja Kine. Ono što je nadasve intrigantno jest da je čovjek koji utjelovljuje attribute *supercivilizacije* „postao vrhunski rafiniran i (iznova) vrhunski primitivan“.

Kako i zašto?

3.

Postoje dva shvaćanja zapadnjačke povijesti koja je uvijek i povijest mišljenja kroz ono što je Europi podarilo, rekao bi Noica, njezino „dostojanstvo“. To je, naravno, filozofija bez koje ne postoji nikakva mogućnost razumijevanja ni biti čovjeka niti smisla bitka uopće. Prvo je

ono što od Aristotela nazivamo metafizičkim shvaćanjem i njegovo je bitno određenje u dvojnosti uma i tijela, u razlikovanju između onostranoga i ovostranoga, forme i materije. Drugo se, pak, uspostavlja kao znanstveni diskurs objašnjenja svijeta polazeći od svođenja mišljenja na eksperimentalnu logiku pragmatike znanja u realizaciji uma kao sinteze teorije, prakse i proizvodnje. *Metafizika počiva na razdvajanju svjetova i njezina je bit u onome što Heidegger naziva onto-teologijom, dok znanost pretpostavlja ideju bezuvjetnoga „napretka“ i „razvitka“ ljudske spoznaje u istraživanju zagonetke objekta X.*

Zapad je, dakle, izvorište i nastanak ova dva korelativna i ujedno bitno različita shvaćanja smisla bitka. Da bi se razumjelo kako i zašto dolazi do toga da je logika *supercivilizacije* ona koja umjesto uobičajene povijesne logike zasnovane na „konstruktivnoj“ (Hegel) ili „destruktivnoj“ dijalektici (Marx) počiva ne na ili-ili, ili A ili B, ili bezuvjetni i ireverzibilni „napredak“ i „razvitak“ ili bezuvjetni i reverzibilni „nazadak“ i „nerazvijenost“, već na i-i, i jedno i drugo, i A i B, i čovjek koji postaje „vrhunski rafiniran“, i ujedno „vrhunski primitivan“, treba pokazati kako i zašto oba shvaćanja zapadnjačke povijesti, onaj metafizički i onaj znanstveni, gube svoje temeljne razloge opstojnosti i postaju nešto posve treće. Kako slavni skolastički logički pojam isključenja trećega u ovoj dijalektici („tertium non datur“) biva i sam isključen i na njegovo mjesto nastupa tzv. transklasična logika kibernetike koja upravo zahtijeva vladavinu Trećega u iskazu „tertium datur“. Sve to po mojem sudu iznimno rafinirane analize „dostojanstva Europe“ izvan faustovskoga modela Spenglerove *Propasti Zapada* u knjizi Constantina Noice ne uspijevaju dohvatiti u samoj biti povijesno-epohalne promjene. Ali, katkad je dobro i postaviti stvari u pravi duhovni kontekst koje izaziva fundamentalno pitanje o korelaciji i međusobnoj uvjetovanosti jednoga s drugime, naime

supercivilizacije i primitivizma negoli očekivati unaprijed zadovoljavajući odgovor na ovo pitanje.

Problem je što Noica polazi od ideje da je Europa, koja za njega nije ona kanonizirana zapadnjačka povijest filozofije od Heraklita do Hegela kao jedinstveni monolit jedne linearne i organski shvaćene kulture, već „sintetsko jedinstvo“ svega što je otpočelo 325. godine na Nicejskome saboru u smislu integracije kaosa i reda, te uvođenja onoga što je postalo bizantskim nasljeđem, ono što pripada Istoku kao njezin mistični Drugi, ništa drugo negoli duhovni bitak kao ono najbolje uopće u čitavoj povijesti stvaranja upravo te i takve supercivilizacije. (str. 64-66) Ako se tako pristupi pokušaju odgovora na pitanje koje je Noica izvrsno postavio, onda se mora kazati da je hipostaziranje europske kulture i njezina dostojanstva već postalo problematično ne sa Spenglerom, već s njegovim misaonim prethodnikom kao što je to Friedrich Nietzsche. Njegov sud o mogućnosti integracije onog barbarskoga koje definiciju čovjeka kao *animal rationale* ne baca u duboki bezdan ništavila, već ga izolira i prebacuje iz područja čiste pragmatike tehničkoga znanja u područje onog što pripada ljudskome-suviše-ljudskome polazeći od strasti i dioniske tjelesnosti otvorio je drukčije mogućnosti kritike modernosti od one Kierkegaarda i Marxa. I doista, mi i nadalje iz posve bizarnoga razloga „vjerujemo“ u determinističku mantru Webera kako je modernost proces racionaliziranja i preobrazbe „začaravanja“ (mistike i religije) u „rašćaravanje“ (znanost i tehnologija). No, Nietzsche je svojom „estetskom fiziologijom“, svojim prezirom „ropskoga morala“ i kršćanstva kao „platonizma za narod“ prvi pokazao kako se čitav zapadnjački, rekao bi Noica, „kulturni model“ uopće ne može svesti na ovu dijalektiku „napretka“ i „razvitka“. Umjesto ovog mitsko-pozitivističkoga racionalizma, sve se odvija onako kako mislim da je izvedeno u mišljenju tehnosfere. (v. Žarko Paić, *Tehnosfera*, sv. 1:

Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018.)

*Kibernetika koja počiva na pragmatici znanja i transklasičnoj logici inetgracije organskoga u artificijelno, koja se autopoietički događa kroz trijadu mišljenja kao računanja, planiranja i konstrukcije nije metafizičko mišljenje, već njegova realizacija u informacijskome kaosu umjetnoga života. Logika koja vodi tehnosferu zahtijeva najvišu razinu stalnoga „napretka“ i „razvitka“ umjetne inteligencije u spoju s umjetnom intuicijom. To više nije u nadležnosti „rafiniranoga čovjeka“ kao „subjekta“ i „supstancije“ supercivilizacije, već u kodiranome sustavu djelovanja onoga što nadilazi ljudski um tako da ga pretvara u *homo kybernetesa*. Kad sve funkcionira u svojem „napretku“ i „razvitku“ gotovo besprijekorno, a AI kao generativna struktura novoga mišljenja uči na vlastitim greškama i ubrzano krči put spram tehnološke singularnosti, onda je ova transklasična logika stvar mišljenja *neljudskoga*, a ne čovjeka. Toj logici se ne može ništa suprotstaviti što ima značajke *agona* i *tymosa*, borbenosti i „divlje duše“ te sušte taštine i volje za moć kao želje za priznanjem bezuvjetnoga sebstva čovjeka kao *životinje koja se ispražnjava u trojstvu igre, rata i seksualnosti*. Za to područje vrijedi samo ona „logika“ koja, paradoksalno, još čovjeka čini „čovjekom“ kao bićem egzistencijalne slobode i užitka u kaosu, svega onog što su Grci u svojim tragedijama podarili onome što preostaje od „divlje životinje“ u ljudskoj formi stvaralačko-razaralačke samosvijesti.*

„Vrhunski primitivizam“ kao realizacija ove druge, nesvodive animalno-ljudske „logike preživljavanja“ postaje mnogo više od „totemističke supkulture“. U srazu s „napretkom“ i „razvitkom“ tehnosfere koja ulazi u ljudsku psiho-socijalno-kulturalnu sublimnost iskazanu djelima i događajima umjetnosti koja bezizgledno nastoji pronaći izgled

prevladavanja svoje *dehumanizacije*, kako je to još prije stotinu godina pokazao Ortega y Gasset u svojim ogledima o masi, moći i tehnici što obuzimaju „duh vremena“, nastaje ono što je, paradoksalno, zapravo i očekivano. Reći ću to obratom poznate Freudove formule psihoanalize kao nastavka sokratizma drugim sredstvima: „*Wo Ich war, sol Es werden.*“ Kad se tehnosfera pojavljuje kao *supercivilizacija*, a čovjek u revoltu spram svoje neizbježne sudbine preobrazbe u „suvišnoga čovjeka“ mahnito traži svoje novo „ja“ u „onome“ što je primordijalnije od njegova „jastva“, što je u području „krvi i tla“, „podzemlja“ i „nagonske strukture života“, onda je sve dopušteno i sve smjera totalnoj heterogenezi *organiziranoga* barbarstva u području hegelovski kazano objektivnoga duha (obitelji-društva-države). Okrutnost u narcističkoj kulturi spektakla raste srazmjerno „napretku“ i „razvitku“ društvenih mreža tehnosfere.

Logika je tehnosfere ireverzibilna tehnološka singularnost kao telos ove post-povijesti, a „logika“ je preostatka ljudskoga-suviše-neljudskoga u agonalno-timotskome „povratku korijenima“. Nema nikakve kontradikcije više! Jer mi ne živimo u doba maniheizma povijesti s logikom ili-ili, već u doba prožimanja i umrežavanja *supercivilizacije i primitivizma* kao univerzalnog „kulturnoga modela“. Noicin je misaoni poduhvat ostao stoga u okrilju jednog rafiniranoga „kulturalizma“ onkraj Spenglera i faustovske filozofije povijesti. Pitanje koje je postavio izmaklo je njegovoj sklonosti „hipostaziranja“ europske dostojanstvenosti mišljenja iz jednostavnog razloga što *supercivilizacija obuhvaća ujedno i mišljenje kao metafiziku i mišljenje kao znanost i ostavlja čovjeka u njegovoj egzistencijalnoj otvorenosti suočenog s novim modelom nihilizma kojeg više nitko ne može ukrotiti tek tako, pa ni ta slavna „europska kultura“ bez koje bismo bili prepušteni samo kaosu i njegovoj trajnoj vladavini.*

Najbolju definiciju kulture dao je Hermann Broch baveći se užasom Auschwitza. Rekao je: *kultura je simboličko prevladavanje smrti*.

Samo to.

(12.)

O problemu vremena ili o neuspjelome razgovoru

između Einsteina i Bergsona

1.

U razgovoru s Paulom Viriliom objavljenim u 30. broju *Europskoga glasnika* za 2025. godinu, koji uskoro izlazi (v. Paul Virilio, „Administracija straha“, str. 521, s francuskoga preveo Marko Gregorić), nalazi se i ova iznimno provokativna i nadasve nadahnjujuća misao za moje današnje predavanje. Evo, uvjerite se sami.

150

„Na početku dvadesetog stoljeća veze između filozofije i znanosti će se razvrgnuti zbog nesporazuma između dvaju genija mišljenja. Dijalog između Henrija Bergsona, mislioca trajanja, i Alberta Einsteina, tvorca teorije relativnosti, podbacio je. Obojica učenjaci, obojica Židovi, obojica genijalci, ne uspijevaju naći zajednički jezik tijekom svog susreta u Parizu. Bergson ne tumači relativitet na isti način kao Einstein: on ga shvaća s gledišta osjećaja neposrednosti i doživljenog vremena, ali ne s fizikalnog gledišta, istovremeno kao posebnu relativnost, s pitanjem položaja dvaju promatrača smještenih u relativne situacije kretanja, i s gledišta zakrivljenosti prostora- vremena, što je pitanje opće relativnosti.“

Ponajprije, Virilio tvrdi da je ovaj „neuspjio razgovor“ i „nesporazum“ zapečatio sudbinu istinskih sveza i odnosa između filozofije i znanosti. Nije za sada važno vidjeti što podrazumijeva u iskazu o „uspješnosti“ dijaloga

između onog što je već u iskonu grčke metafizike i na taj način zapravo u biti zapadnjačkoga mišljenja razdvojeno, iako blisko kao i odnos filozofije i umjetnosti, te nužno u svojoj autonomnosti heterogeno, jer filozofija je mišljenje o smislu bitka, a znanost sustavno znanje o onome što još iz doba klasične ili tradicionalne ontologije nazivamo područjem važenja bitka bića. *Filozofija se, nadalje, uvijek pojavljuje kao ishodište znanstvenoga znanja i iskazuje se u svojoj singularnosti, dok se znanost razmatra svagda u pluralu i stoga govorimo o različitim znanostima koje istražuju mnoštvo područja bitka bića.* Važno je, naprotiv, razvidjeti zašto Einstein i Bergson nisu „uspjeli“ pronaći taj famozni „zajednički jezik“. Pretpostavljamo da pod tim pojmom Virilio misli ono što je zajedničko i filozofiji i znanosti (u slučaju Einsteina je to matematička fizika i njegovo paradigmatско otkriće teorije relativnosti).

No, što je to zajedničko, rekao bi Heidegger mišljenju kao računanju (*Rechnen*) i mišljenju kao kazivanju (*Dichten*), odnosno znanosti i filozofiji, iako Heidegger u ovome *Dichten* uključuje i umjetnost kojoj poezija podaruje bit jer oboje su izvedene iz jezika kao kazivanja? *Očigledno da ono zajedničko u smislu jezika može biti ono što nadilazi granice jezika i proizlazi iz same biti mišljenja kao događaja koji Hegel naziva pojmom apsoluta i kroz njega misli sintezu supstancije i subjekta.* Uglavnom, Virilio konstatira da je ovaj „neuspio razgovor“ bio posljednji slučaj pokušaja da se dva načina mišljenja susretnu oko „istog“ problema koji je nakon toga ostao i nadalje „isti“, ali su se putovi filozofije i znanosti nedvojbeno toliko nezaustavljivo razišli da ih je gotovo nemoguće više vratiti na položaj koji je postojao u samome početku novoga vijeka s Newtonom i Leibnizom, Descartesom i Spinozom, Keplerom i Kantom. (v. o tome Žarko Paić, *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-Kibernetika-Transhumanizam*, Mizantrop, Zagreb, 2023.)

Zajedničko je filozofiji i znanosti od iskona pojam *logosa*. A to znači upravo ono biti-zajedno u traganju za istinom bitka, kako je to formulirao Heidegger na svojem putu mišljenja. *Logos*, naime, označava sabiranje i zajedničkost u razboru kao načinu ljudskoga odnosa spram bitka. No, problem koji je Virilio izvrsno čak i dramatski i simbolički formulirao jest da je razgovor dvojice genija 20. stoljeća završio „neuspjehom“. Ali, nije to bio razgovor „jednakih“ po mojem sudu, već onih misaonih ljudi koji su svojim teoretskim pristupom problema 20. stoljeća otvorili posve drukčije shvaćanje svijeta i čovjeka unutar njegovih spoznajnih granica. Jednakost ovdje ne znači ono što je isto u mjerenju njihovih umnih sposobnosti, daleko od toga. Ne, jednakost znači da su posrijedi paradigmatiski i najznačajniji teoretski fizičar ne samo 20. stoljeća, već onoga što pripada pojmu suvremenosti i to nitko ne spori ni među znanstvenicima ni među filozofima. Sporno je, međutim, mjesto Bergsona u suvremenoj filozofiji kao paradigmatiskoga i najznačajnijeg mislioca u 20. stoljeću i suvremenosti uopće. Inače, razgovor se odvio 6. travnja 1922. godine u Parizu i tema mu je bila odgovor na pitanje o biti vremena: je li riječ o kontinuitetu i linearnosti trajanja koje Bergson naziva *durée* ili o tzv. subjektivnoj predstavi čovjeka koja pretpostavlja postojanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti?

Po mojem sudu, unatoč tada proširenome uvjerenju kako je Bergson pravi sugovornik Einsteinu oko ovog pitanja, trebalo je pričekati samo još pet godina i razgovor održati nakon objavljivanja najznačajnijeg filozofskoga djela 20. stoljeća i suvremenosti uopće, naime, Heideggerova *Bitka i vremena (Sein und Zeita)* 1927. Tada bismo s punim pravom mogli reći da bi se razgovor vodio na principu „jednakosti“ misaonoga doprinosa obojica zajedničkoj stvari mišljenja (filozofije i znanosti). *Jer bi Heidegger destruirao tradicionalnu ontologiju kao metafiziku i kazao da su oba pojma vremena zapravo rezultat jedne ne-autentične ili vulgarne koncepcije*

vremenitosti: trajanje kao kontinuitet znanstveno-tehničke apsolutizacije vremena i subjektivnost predstave kao redukcija novovjekovne ideje razlikovanja subjekta i objekta, što je i za kvantnu teoriju pogrešno, jer objekt X kao i subjekt koji promatra njegovo kretanje nisu statičke veličine, već dinamičke. Uostalom, u Heideggerovu glavnome djelu nailazimo na kritiku oba pristupa biti vremena, i Bergsonov i Einsteinov. Problem je još k tome da je Einstein prvi teoretski fizičar u 20. stoljeću koji je, iako naklonjen filozofiji zbog nemogućnosti konačnoga odgovora znanosti na pitanje o podrijetlu ljudske svijesti i razloga postojanja (prvoga uzroka i posljednje svrhe) svemira, vrijeme zapravo neutralizirao i suspendirao kao mogućnost, zbilju i nužnost postojanja unutar horizonta fizike. To danas u 21. stoljeću samo s više ili manje teoretske vjerodostojnosti govore gotovo najznačajniji predstavnici kvantne teorije, teorije superstruna i potencijalne teorije svega. (v. primjerice o tome, Carlo Rovelli, <https://www.quantamagazine.org/carlo-rovellis-radical-perspective-on-reality-20251029/>)

Što je razlog zbog čega susreta i razgovora između filozofije i znanosti, među kojima je teoretska fizika uvjet mogućnosti svih drugih znanosti iz jednostavnog razloga što je kao i filozofija usmjerena na pitanje o kozmologiji, gotovo da više i nema nakon onog „neuspjeha“ nalaženja zajedničkoga jezika između Einsteina i Bergsona?

2.

Razmotrimo ukratko što je u tom razgovoru iz 1922. godine bilo rečeno i obrazloženo i što je dalekosežno u godinama koje su uslijedile bio dokaz da između filozofije i znanosti vlada ipak odveć veliki jaz koji se teško može premostiti. Zahvaljujući Einsteinu, vrijeme je konačno „svrgnuto s visokoga sjedišta“, spuštено s uzvišenog vrha filozofije na

praktično, prizemno područje fizike. Pokazao je da „naše vjerovanje u objektivno značenje istovremenosti“, kao i u apsolutno vrijeme, mora biti zauvijek „odbačeno“ nakon što je uspješno „protjerao ovu dogmu iz naših umova“. Fizičar je pokazao da su „prostor sam po sebi i vrijeme samo po sebi“ dva koncepta „osuđena da nestanu u puke sjene“. Bergson je, nasuprot tome, tvrdio da je Vrijeme više nego što su znanstvenici ikada pretpostavljali – i mislio je na znanstvenike svih vrsta, od darvinističkih evolucionista do astronoma i fizičara. Kako bi objasnio one aspekte Vremena koji su bili najvažniji i koje su znanstvenici stalno zanemarivali, Bergson bi često koristio veliki početni pojam. Povezivao ga je s *élan vital*, konceptom koji se diljem svijeta prevodi kao „životni poriv“. Ovaj impuls, tvrdio je, isprepleten je svemirom dajući životu nezaustavljiv impuls i nalet, uvijek prepun novih neočekivanih kreacija, a znanost ga nesavršeno shvaća. Iako se znanost s njom mogla nositi samo nesavršeno, bila je okosnica umjetničkoga i kreativnoga rada. Bergsonov utjecaj na književnost širio se na Gertrude Stein, T. S. Eliota, Virginiju Woolf, Williama Faulknera i brojne druge koji su u poeziju i romane uveli prekide, zaokrete i obrate gdje se budućnost pojavljivala prije prošlosti, a prošlost nakon budućnosti.

Einsteinov i Bergsonov doprinos njihovim se suvremenicima činio snažno suprotstavljenima, predstavljajući dva konkurentska smjera modernoga doba. Vitalizam je, dakle, suprotstavljen mehanizaciji, stvaranje racionalizaciji, a osobnost uniformnosti. Tijekom tih godina, Bergsonova se filozofija često stavljala uz prvu u tim parovima pojmova; Einsteinov rad često se pojavljivao uz drugu. Bergson se povezivao s metafizikom, antiracionalizmom i vitalizmom, idejom da život prožima sve. Einstein s njihovim suprotnostima: s fizikom, racionalnošću i idejom da svemir (i naše znanje o njemu) može jednako dobro opstati i bez nas. Svaki je čovjek predstavljao jednu stranu istaknutih, nepomirljivih

dihotomija koje su karakterizirale modernost. No, postavimo, pitanje: nije li isto bilo i u slučaju Kanta i Newtona?

Einsteinov odgovor tijekom razgovora bio je prilično kratak. Odgovorio je: „Pitanje se stoga postavlja ovako: je li vrijeme filozofa isto kao i vrijeme fizičara?“ Prema Einsteinu, vrijeme filozofa je i fizičko i psihološko: ono povezuje proživljeno unutarnje trajanje sa stvarima izvan nas. Međutim, ništa nam ne dopušta da to učinimo, tvrdio je. U našem iskustvu imamo simultanost percepcija i u njima zamišljamo vremenski red; ali postoje i „objektivni događaji neovisni o pojedincima“ i ne možemo nedvosmisleno zaključiti simultanost samih tih događaja iz simultanosti naših percepcija zbog konačne veličine brzine svjetlosti. Einstein je zaključio: „dakle, ne postoji vrijeme filozofa; postoji samo psihološko vrijeme različito od vremena fizičara“. *Drugim riječima, dok je Bergson dovodio u pitanje filozofski značaj određenih aspekata Einsteinove teorije, Einstein je u potpunosti dovodio u pitanje ulogu filozofa ovdje. Prema njegovom mišljenju, postojalo je psihološko vrijeme koje doživljavamo i fizičko vrijeme koje se mjeri – i to se ne bi smjelo miješati, kao što to filozofi obično čine.* Iako je Einsteinu pripisana revolucija u fizici, on je, iz perspektive francuskoga filozofa, bio poprilično klasični mislilac: zastupao je mehanicistički svjetonazor koji je vidio snažnu razliku između stvari uma i stvari materije – kartezijanske tradicije koju je bergsonizam osporavao. (v. Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Zone Books, New York, 1991.)

Einstein je čvrsto vjerovao u postojanje stvarnosti neovisne o promatraču kojom u potpunosti upravljaju deterministički zakoni. Fizika je trebala dati opis te stvarnosti koji je što objektivniji: neovisan o perspektivi promatrača i neovisan o individualnim preferencijama teoretičara. Od bogatstva našeg unutarnjega života, fizika bi se stoga trebala isključivo baviti „osjetnim iskustvima“ i razumijevanjem njihovih odnosa, iz kojih se može zaključiti stvarnost izvanjskoga svijeta. Iako se Einstein slagao da su

osnovni pojmovi znanosti izvedeni iz „svakodnevnoga razmišljanja“, znanost treba promatrati kao „usavršavanje“ ove vrste razmišljanja, a ne kao prilagođavanje njemu. Najbolja teorija, prema Einsteinu, ona je koja je što je moguće „potpunija“, ali istovremeno koristi minimalno pojmova i odnosa, tražeći logičko jedinstvo koje nedostaje svakodnevnome razmišljanju. (v. S. Savitt, (2021). „What Bergson Should Have Said to Einstein“. *Bergsoniana*, 1, <https://doi.org/10.4000/bergsoniana>.)

Bergson i Einstein su se još nekoliko puta sastali i razmijenili nekoliko pisama. Einstein je nakon problematičnog susreta u Parizu poslao Bergsonu prijateljsku razglednicu iz Rio de Janeira. Nikada više nisu javno raspravljali. Umjesto toga, širili su svoje stavove u publikacijama i pismima drugima. Neka od tih pisama na kraju su dospjela u javnost; druga su ostala u privatnim rukama sve dok nisu pronašla put do arhiva. Preko njih možemo pratiti jasne primjere vrlo učinkovitoga ogovaranja. Brojni istaknuti učenici preuzeli su na sebe završiti raspravu u korist čovjeka kojeg su podržavali. Rasprava se proširila i zahvatila širu javnost. Malo tko je ostao neutralan. Nakon njihovog prvoga susreta, Einstein je inzistirao da filozof jednostavno ne razumije fiziku relativnosti — optužba s kojom se većina Einsteinovih branitelja složila, a kojoj se Bergson snažno odupirao.

U svjetlu tih optužbi, Bergson je revidirao svoj argument u tri odvojena dodatka knjizi *Trajanje i istovremenost* koje je uključio u drugo izdanje i u zaseban rad objavljen u jednom specijaliziranom časopisu. Bergsonov odgovor često je ignoriran. Uzimajući to u obzir, možemo vidjeti da se njihov spor temeljio na mnogo više od pukih tehničkih neslaganja koja se odnose na činjenične detalje teorije relativnosti. Bergson nikada nije priznao poraz. Prema njegovim riječima, Einstein i njegovi sugovornici bili su ti koji ga nisu razumjeli. (v. Henri Bergson, *Durée et Simultanéité: A*

propos de la théorie d'Einstein, Edition numérique: Pierre Hidalgo PhiloSophie, novembre 2018)

Je li, dakle, bilo uopće moguće pronaći zajednički nazivnik između filozofije „vitalizma“ i fizike koja predstavlja apsolutni „mehanicizam“ i nastoji dospjeti do stajališta apsolutne kozmologije koja danas čak i unatoč doprinosima Rogera Penrosea ne može uključiti u svoja razmatranja bilo kakav pojam „vitalizma“ ili spiritualne koegzistencije s onim što suvremena znanost objašnjava pojmovima kvantne mehanike i kibernetike, a to je epohalna „pobjeda“ ne više *bergsonizma*, već *ajnštajnizma*?

Ti su pojmovi materija, energija, brzina i informacija. Pritom je samo informacija unatoč tautologije suvremene fizike koja kaže da je posrijedi „uputstvo za djelovanje“ u smislu „kontingencije“ učinka ono što ipak preostaje u polju metafizičke zagonetke.

3.

157

Neki od suvremenih fizikalnih kozmologa prepuštaju filozofiji znanosti da objašnjava njihove teorije koristeći „svoje“ konceptualne matrice i ne više od toga. Doduše, što bi filozofija kao mišljenje koje nadilazi metafiziku u Heideggerovu „novome ruhu“ još mogla kazati na ove, kako vidimo, već više od stotinu godina stare Einsteinove argumente kako „vrijeme ne postoji o-sebi“? Nije li indikativno da i Bergsonova djela, a Heideggerovo je glavno djelo naprosto paradigmatičko već u naslovu, pretpostavljaju „postojanje“ vremena, ali pitanje je, međutim, što i kako pod ovim pojmom misle. *Što god da misle, vidimo da teoretska fizika tvrdi da je to i takvo mišljenje nevjerodostojno jer se ne podudara s matematički dokazanim fizikalnim razlozima o ne-postojanju vremena kao „subjektivne“ kategorije, jer je posrijedi ono što nema „objektivne“ kriterije mjerljivosti i vizualizacije.*

Drugim riječima, ono što mi nazivamo „vremenom“ za čitavu je teoretsku fiziku himera, iluzija, simulacija. Treba li onda filozofija kao *bergsonizam* postati neki oblik nemetafizičkoga *ajnštajnizma* i jednostavno kazati zaboravimo na svako spominjanje „životnoga poriva“ u svemiru i otvoriti prostor-vrijeme onome što smjera promišljanju mogućnosti izvan čak i brzine svjetlosti bez koje nema razloga vjerodostojnosti Einsteinove teorije relativnosti? A što ako je drugi pravi razgovor između filozofije i znanosti trebao biti odgovor na ovu logičko-metafizičku aporiju o biti vremena. Kakav sad pa „drugi“ razgovor? Onaj koji se nikad nije odigrao, ali ne između Heideggera i Einsteina, već između Heideggera i Whiteheada, matematičara i filozofa znanosti, jer su oboje uveli u svoja razmatranja pojam *događaja* (*Ereignis-event*) kojim se potire u zaleđe svekoliki dualizam vitalizma i mehanicizma, vremena kao trajanja i vremena kao subjektivnoga doživljaja u ekstazama ili dimenzijama prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. U oba slučaja, i u Heideggerovu i u Whiteheadovu susrećemo se s onime što je „zajednički jezik“ mišljenja kao filozofije i mišljenja kao znanosti (matematike i fizike). *Događaj se događa i ima povijesno-epohalne dimenzije prostora-vremena u kojem se ono konačno zbiva u beskonačnome, a čovjek nije ni „duša“ ni „stroj“, već misaono biće koje svoju svrhu ispunjava egzistencijalnom otvorenosću spram onoga što je nadolazeće u vremenu kao događaju mogućnosti promjene sadašnjega stanja.*

Filozofija ima svoju „budućnost“ jedino u tome da ne postane ni *bergsonizam* niti *ajnštajnizam*, ali niti da postane slijepa vjera u jednu novu „metafiziku događaja“ na tragovima Heideggera i Whiteheada bez njihovih posljednjih konzekvencija. Problem vremena možda uistinu za suvremenu teoretsku fiziku ne postoji, iako je problem vidljiv u tome što njezin naziv pretpostavlja znanost o prirodi još iz doba Grka, kao što postoji filozofski problem vremena i njega se ne može riješiti tek tako da će se kazati kako

je vrijeme ljudski horizont u kojem se događa kretanje objekta *X* od njegova nastanka do nestanka. Jer kako bismo inače mogli definirati ono što Whitehead naziva *kozmičkom epohom* koja pretpostavlja svojevrstu fizikalnu povijest svojega „trajanja“ u kojem se sintetiziraju i ono što fizika određuje kontinuitetom zbivanja i ono što filozofija određuje diskontinuitetom u pojmu događanja.

Problem je što se jedino u povijesti suvremenosti zbio sam jedan, prvi susret i razgovor između dva načina mišljenja bitka kao događaja i prirode kao fizikalno-kozmičkog sklopa. Taj je susret i razgovor kao što je to lucidno kazao Paul Virilio bio „neuspješan“, a oba su sudionika tog dramatskoga događaja susreta između filozofije i znanosti imali dojam da ih onaj drugi nije shvatio. Psihološke su značajke ljudske naravi da čovjek kao individuum iz sukoba (mišljenja) želi izaći kao pobjednik, a dijalog je uvijek, budimo „objektivni“, samo eufemizam za polemiku i pokušaj da se Drugoga nadvlada argumentima ili retoričkim figurama sofizma. Sve to, ipak, u konačnici nije više niti može biti važno. Jer mišljenje nadilazi granice taštine i njezina agonalnoga privida moći nekog „subjekta“.

159

Mišljenje je događaj mišljenja i stoga je problem vremena ono što se i u filozofiji i u znanosti kao što je to teoretska fizika pojavljuje kao problem smisla i svrhe onog što su i Leibniz i Schelling postavili ovim pitanjem:

Zašto je radije biće, a ne ništa?

(13.)

Bitak-Ništa-Vrijeme: Intervencije i konzekvencije

1.

Ima li „još“ bitka? Ima li još „Ničega“? Ima li još „vremena“? Potrebno je ponajprije u ovome razmatranju jasno razgraničiti tzv. pojmove metafizike i kibernetike koja nije tek neka tzv. post-metafizika u smislu nekog prijelaza i onog što u ontologijsko-temporalnome smislu dolazi „poslije“ nečeg kao što je to sinonim za povijest zapadnjačkoga mišljenja kojemu su tzv. onostranost i ovostranost (transcendencija i imanencija) nužnost razdvajanja onog što je u svojoj biti „Jedno“ i misli se svagda ili kao idealizam ili materijalizam (od Platona do Hegela). Tradicionalna ili klasična metafizika stvarala je svoje pojmove polazeći od sveze bitka i vremena kao postojanosti i nepromjenljivosti, vječnosti i beskonačnosti, obuhvatnosti i onoga što je Jedno-Sve unatoč razlika u shvaćanju samoga bitka u Parmenida i Heraklita, primjerice.

Novija ili post-moderna metafizika kojoj je paradigmatski mislilac Gilles Deleuze polazi od radikalne promjene samoga ontologijskoga ustrojstva zbilje i umjesto bitka, bića i biti čovjeka — a ovu „trijadu“ Vanja Sutlić u *Biti i suvremenosti* naziva povijesnim sklopom — uvodi u optjecaj prerađeni niz konceptualnih „slika mišljenja“ kao što su razlika, ponavljanje, virtualna aktualizacija, mnoštvo, singularnosti. Razlog je što se umjesto statične slike svijeta s njezinim formama-matricama „bitka“ i „ništa“ sama zbilja već od novoga vijeka kreće spram znanstveno-tehničke transformacije i poprima karakter reproduktivne strukture neljudskoga simulakruma. Otuda je čitav proces rastemeljenja metafizike Zapada s vrhuncem u Hegela ujedno i proces misaone operacije *imanentne transcendencije* koja s Marxom i Nietzscheom u 19. stoljeću označava i kraj metafizike kroz *realizaciju filozofije i kroz uspostavljanje volje za moć kao vječnoga vraćanja jednakoga*. U oba slučaja mišljenje podaruje najznačajnije uvide u bit novovjekovne epohe na svojem zalasku. Marx

izvodi dijagnozu svijeta kao otuđenja i postvarenja samoga života u bezuvjetnoj vladavini kapitalizma ne samo kao društvenoga sustava, već i kao kraja svekolika „humanizma“ svođenjem povijesnoga sklopa na ono što Sutlić određuje sintagmom *praksa rada kao znanstvena povijest*, dok Nietzsche pokazuje da je bit ovog „svijeta“ upravo u sveprožimajućem i sveobuhvatnome *nihilizmu*, što znači da „ništa“ više nema svoj izvorno određujući smisao, pa je nužno odbaciti stare vrijednosti odnosno kategorije i pojmove koji su proizlazili iz filozofije kao metafizike, a među njima je posebno mjesto podareno „bitku“, „biću“ i „biti“ u svim njihovim očitovanjima.

Ono što jedino preostaje u rastemeljenju ove onto-teologijske strukture metafizike nakon „smrti Boga“ jest pojam bivanja (*Werden*) kao dinamičko načelo zbilje. Isto u drugome obratu kroz dijalektičko dokidanje bitka, bića i biti čovjeka čini i Marx onkraj granica povijesne dijalektike uspostavljanjem principa individuacije u samoj strukturi dijalektičkoga prevladavanja/dokidanja (*Aufhebung*) „nižega“ u „višem“. Što je, dakle, nasljeđe tzv. post-metafizike? To da stvaralački princip bivanja ili postajanja (*Werden-devenir*) „postaje“ uvjet mogućnosti svekolike *imanentne transcendencije*. U konzekvenciji to znači da tri fundamentalna pojma tradicionalne ili klasične metafizike od Aristotela do Hegela kao što su „bitak“, „Ništa“ i „vrijeme“ ne samo da nisu sami o-sebi, ali ni za-sebe više djelotvorni jer je hipostaziranje *bivanja ili postajanja* prekrilo sve što uopće „biva“ ili „postaje“, nego su uvođenjem kibernetike kao realizirane metafizike, rekao bi Giorgio Agamben, neutralizirani i suspendirani. I što onda „imamo“, kad se neprestano još od Marxa i Nietzschea do svih ključnih misaonih figura suvremenosti među kojima je Heidegger *conditio sine qua non* svekolike „post-metafizike“ i „post-moderne“ uz naravno Wittgensteina i Deleuzea, svaki mogući pokušaj kritike ovog procesa

realizacije metafizike u zbilji kao bivanju ili postajanju kibernetičkoga sustava mišljenja kao *autopoiesisa* koji podaruje „bit“ tehnosferi proglašava u odnosu na tradicionalnu metafiziku osobito predsokratskih Grka samo nastavkom nihilizma drugim sredstvima? Usput, sjetimo se, Heidegger će još 1962. godine u predavanju „Vrijeme i bitak“ („Zeit und Sein“) uvesti u optjecaj svezu između bitka i vremena i imenovat će je pojmom *događaja* (*Ereignis*). Dakle, nije više ontologijski smisleno kazivati da bitak „jest“, već da ga „ima“ (Es gibt...Zeit...Es gibt Sein). (v. <https://www.klostermann.de/Heidegger-Martin-Zur-Sache-des-Denkens-1962-1964>)

*Što to drugo znači negoli da je „gotovo“ zauvijek s ontologijom uopće u bilo kakvome svojem novome ruhu, a to onda znači da je svršeno i s metafizikom koja se realizira u kibernetici. Ako više bitak „nije“, već ga ima, ako, pak, vrijeme nije, već ga ima (bolje je reći vremenuje se), što ćemo s tradicionalnim pojmom Ničega? Ništa „nije“, već ništi, ali sve to je moguće samo iz otvorenosti događaja (*Ereignis*). Događaj se događa, a ne zbiva, i upravo u toj bitnoj razlici mišljenja koje više nije okovano i zatočeno metafizikom moguće je pokazati zašto je nemoguće nastavljati s „povratcima Grcima“ ili „povratcima iskonu“ kao nekovrsnoj spasonosnoj alternativu protiv vladavine globalno-planetarnoga nihilizma. (v. Žarko Paić, *The Matrix of Singularity: After Ontology and Its Fundamentals*, Palgrave Macmillan/Springer, Cham, 2026. (u pripremi)*

Protiv nastojanja prevladavanja/prebolijevanja metafizike u rasponu od Marxa i Nietzschea do Heideggera u suvremenoj filozofiji otvara se prostor tzv. povratka izvorima u Parmenida što je najvjerodostojnije i najprijepljivije uopće izveo talijanski mislilac Emanuele Severino u svojoj kritici ontologije bivanja ili postajanja s vrhuncem u Nietzschea. Kao da se zaboravlja da su nastojanja izlaska iz „zatočeništva u oslobođenje“ (izraz

potječe iz izvrsne knjige Eugena Finka, *Nietzscheova filozofija*, Cekade, Zagreb, 1981. S njemačkoga preveo Branko Despot) od metafizike i njezine zatvorenosti unutar dvojstva „višega“ i „nižega“, ideje i pojave, stvoritelja i stvorenoga, misaone alternative svo troje mislioca nakon Hegelove apsolutne znanosti duha – i Marxa, i Nietzschea i Heideggera. Ni jedan od njih više ne rabi tradicionalne kategorije i pojmove ontologije kao metafizike jer za razliku od hipostaziranja „vječnosti“ i „postojanosti“ misle povijesnost povijesti polazeći od epohalne konačnosti samoga „bitka“, „bića“ i „biti čovjeka“, što znači da je njihovo shvaćanje vremena ponajprije kritika metafizičke hipostaze onog što je Aristotel izveo kao „vječno sada“ (*nunc stans*).

*Razlog leži u tome što se redukciji tzv. izvorne vremenosti na znanstveno-tehničku temporalnost novoga vijeka s njegovim moćnim „ništenjem“ svekolike metafizičke povijesti (prirode i duha u hegelovskome smislu) ne može vratiti dostojanstvo „povratkom Parmenidu, Heraklitu, Anaksimandru“ iz jednostavnog razloga što povijesnost povijesti pretpostavlja vladavinu drugačijeg sklopa mišljenja od hipostaze „drevne“ vječnosti i beskonačnosti. Naime, povijesnost povijesti označava radikalni obrat, ne i puki okret i preokret unutar „istoga“ što su sve pseudo-solucije unutar kruga metafizike, koji ne odbacuje kategorije i pojmove tradicije u nepovrat, već ih drugačije i povijesno misli. Nije li to dokaz upravo da su pojmovi slobode i događaja (*Ereignis*) u Heideggera izvedeni u dijalogu s izvornim grčkim mišljenjem, ali im je smisao u otvorenosti povijesti kao epohalnome sustegnuću i konačnosti? Protiv svake obnove *philosophiae perennis* u liku „povratka ovome ili onome u povijesti mišljenja“ dostatno je kazati sljedeće. Usto, to znači uputiti u ovoj intervenciji i na konzekvencije mišljenja koje povijesnost povijesti ne shvaća ni u kakvoj silaznoj putanji „imanentizma“, ni u kakvoj „negativnoj teodiceji“ ili pohvali različitih*

ontologija mnoštva kao u slučaju Lévinasa i Badioua, ali izričito u Deleuzea. (v. Žarko Paić, *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022. https://www.researchgate.net/publication/369528498_Zarko_Paic_Mislje_nje_kao_dogadaj_MIZANTROP_Zagreb_2022)

Ako „ima“ vremena i „ima“ bitka, onda to znači da je i Ništa ne više ništenje bitka i vremena, već unutarnja struktura događaja kao onoga što nije nikakva ni prirodna nužnost niti ljudska mogućnost u smislu njegove smrtnosti i konačnosti, već Ništa ništi samo ako je već u događaju koji se događa prisutna mogućnost smrti kao nestanka bitka uopće u rasponu od kozmičke smrti galaksija do egzistencijalnoga kraja „singularnoga pojedinca“ roda/vrste zvanog čovjek. Iskustvo smrti Drugoga pretpostavlja iskustvo smrti sebe u preuzimanju vlastite egzistencije kao događaja življenja u obuhvatnosti svih ekstaza ili dimenzija vremena. (v. o tome Žarko Paić <https://zarkopaic.net/blog-post/samoca-sloboda-smrt/>)

Nihilizam nije otuda samo ništenje vrijednosti zapadnjačke metafizike zato što na temeljno pitanje o smislu bitka izostaje odgovor: „Zašto?“

164

2.

Nihilizam je za Heideggera bit metafizike i u seminaru s Eugenom Finkom o Heraklitu on pronalazi i bit informacije u samoj jezgri odnosa logosa i svijeta. Logos je, pak, Heraklitov izraz za bitak, kao što je to ideja za Platona, energeia za Aristotela, duh za Hegela itd. Ne može za epohalnu konačnost tzv. grčkoga svijeta vrijediti shvaćanje bitka kao „rada“ ili „informacije“ jer bi to tek bilo posvemašnji apsurd na granici satiričke travestije Monty Pythona. Isto tako nije moguće i bilo bi to krajnje

besmisleno grčke i skolastičke pojmove unutar njihova „svijeta“ aplicirati na suvremeno doba *tehnosfere* osim kroz semantičku otvorenost mijene značenja jer riječi nisu vjetar niti „igra staklenim perlama“. Za to je pravi „krivac“ Heidegger koji je vratio u filozofiju nakon Hegela i Schellinga filozofijsku „filologiju“, ali ne s ezoteričnom vjerom u moć npr. *aletheiae ili logosa, apokalipse ili kairosa*, što na njegovu tragu više-manje svi od Gadamera i Derride do Severina i Agambena i drugih ponavljaju s manje uspjeha, katkad i s posvemašnjim promašajem. Jezično „čistunstvo“ i „genealogizam“ često je samo loša izlika za originalnost mišljenja i služi naposljetku kao puka filologijska razbibriga. Uostalom, najveći filolog među filozofima koji je nadilazio i filologiju i filozofiju jest sam Nietzsche. (v. o tome Heideggerove i Finkove knjige, isto tako one Deleuzea i Klossowskoga, u nas Sutlićeva, Despotova i Barbarićeva tumačenja Nietzschea, v. <https://www.matica.hr/knjige/predavanja-o-nietzscheu-1410/>, <https://www.superknjizara.hr/hr/despotova-predavanja-1986-1987-s-nietzscheom-u-nihilizam-2020-branko-despot> , <https://mvinfo.hr/knjiga/10037/veliki-prsten-bivanja-uvod-u-nitzscheovu-misao> a u slovenskoj filozofiji to je izvodio izvrsno Ivan Urbančič, v. <https://www.biblos.si/isbn/9789612133825>).

165

Filozofija nije povratak u iskon, već eventualno što je i samo problematično u kasnoga Heideggera mišljenje „drugoga početka“. Ono što filozofija misli u svojem kazivanju jest *povijesno-epohalni događaj mišljenja u kojem se bitak, Ništa i vrijeme pokazuju u svojoj otvorenosti spram nadolazeće budućnosti i to ne kao nikakvoga tehnofuturizma ili post-i-transhumanizma što su samo koraci post-metafizike na putu spram apsolutne tehnološke singularnosti*. Hegel je tu ostao nenadmašan. Valja ga stoga uvijek navoditi kad god se osjetimo nostalgичni spram prohujale prošlosti ili začarani tehnološkim optimizmom retro-futurizma: filozofija je

svoje vrijeme sabrano u mislima. Nije to apologija „aktualizma“, a ni „loše beskonačnosti“ ove euforije s virtualnošću bez granica. To je imperativ i bezuvjetna nužnost autentične slobode koja mišljenju podaruje dostojanstvo. (v. Žarko Paić, *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-Kibernetika-Transhumanizam*, Mizantrop, Zagreb, 2023.)

Nije, dakle, kao što to tvrdi Jonel Kolić u svojoj implicitnoj kritici i mojih stajališta iznijetih u prenesenome tekstu na ovome blogu (<https://zarkopaic.net/blog-post/a-sto-ako-se-bog-ipak-kocka/>) bila riječ o tome da bi „otuda onostranost u svim svojim varijacijama - Bog, Ideja, Bitak... bez obzira na točnu konfiguraciju transcendencije, ono što je uvijek postojano je subordiniran položaj vremena/bivanja/postajanja.“ Umjesto toga valja reći sljedeće. *Bitak je fundamentalna riječ-pojam zapadnjačke metafizike i različita njegova shvaćanja i značenja tijekom povijesti mišljenja nisu dokaz „pluralizma mišljenja“, već povijesnoga razlikovanja i oblikovanja mišljenja kao epohalne strukture odnosa u kojem vrijeme nije „derivat“ nikakvoga „subjektivizma“ ili „objektivizma“, već horizont unutar kojeg se događa sam život u njegovoj neponovljivoj jednkrotnosti, a ne zbiva se „ništa“ jer riječ zbivanje ima metafizičko podrijetlo djelovanja pojma bivanja ili postajanja nečega kao nečega.*

Umjesto toga, vrijeme valja izbaviti ili osloboditi od jarma metafizike i njezina reduktivnoga „aktualizma“ u smislu vladavine ekstaze ili dimenzije sadašnjosti, jer stvar je mišljenja jednostavna. Bitak bit-stvuje u svim svojim ekstazama ili dimenzijama kao ono što bijaše bilo (u-prošlosti), što „jest“ sada ili u prisutnosti i što će biti ubuduće kao nadolazeći događaj. Ni jedna od vremenskih ekstaza nije ni u Nietzschea ni u Heideggera hipostazirana (o Marxu valja zbog njegova „antropologijskoga horizonta“ ostaviti stvar otvorenom zbog bezgranične vjere u apsolutni karakter

oslobođenja tzv. proizvodnih snaga u budućnosti kroz razvitak znanosti i tehnologije).

Naravno, „postoji“ i četvrta ekstaza ili dimenzija autentične suvremenosti koja u sebi sabire i prošlost i sadašnjost i budućnost kao „živu beskonačnost i vječnost“ u epohalnoj konačnosti. To „četvrto“ je samo bivanje života kao *amor fati* ili kao događaja koji volju za moć (bitak) kao vječno vraćanje jednakoga (vrijeme) proživljava kao svetkovinu jednodatnosti i ekstaze tako što kao njegov Zaratustra izgovara tisuću puta DA samome životu. Svi prigovori ponajprije Severina i neoparmenidovskih tumača ne pogađaju svoj cilj stoga što je bit umjetničkoga događaja principa individuacije u *nadilaženju same volje za moć kao umjetnosti*, a ne nekog usputnoga fenomena života među fenomenima. (v. <https://www.klostermann.de/Heidegger-Martin-Nietzsche-Der-Wille-zur-Macht-als-Kunst>)

167

Za Nietzschea je otuda pitanje umjetnosti i života umjetnika-kao-filozofa uvjet mogućnosti nastanka nadčovjeka i njegove težnje prevladavanja svih dosadašnjih vrijednosti, jer je umjetnost, a ne moral, znanost, pa čak ni filozofija ono najuzvišenije uopće: *stimulans za život onkraj apologije vječne postojanosti i trajnosti „bitka, bića i biti čovjeka“*. Nikakva tu fatalizma nema, a shvaćanje je vremena izvan bilo kakve predsokratske teogonije i ontogonije. Vrijeme se vremenuje kao „sveti prsten događanja“ što ne znači ništa drugo negoli da je događaj u kojem se susreću i „Veliko Podne“ i „azurno zvono“ bivanja ili postajanja otvorenost čovjeka za ono što bijaše bilo u prošlosti, za ono što jest u sadašnjosti i za ono što će biti u nadolazećoj budućnosti.

Živjeti svoje vrijeme znači živjeti ekstatično u svim dimenzijama njegova „pojavljivanja“, jer vrijeme nije ništa o-sebi, niti je bilo kakav tzv. subjektivni konstrukt naspram fizikalne kozmologijske „objektivnosti“.

*Vrijeme se povijesno-epohalno događa upravo u „trenucima“ koji nisu puko trajanje „sada“, već se poput bljeska meteora zrcale u ovjekovječnoj sudbini/udesu svijeta kao umjetničkoga djela. Mi nemamo uopće dobru riječ za ono što Nietzsche svojim mišljenjem „hoće“ i kamo „smjera“, jer smo naslijedili za riječ umjetnost latinsku riječ *ars* i u svim njezinim modifikacijama uvijek je riječ o nečemu drugotnome, umjetnome, neprirodnome naspram izvornoga i nepatvorenoga. Grci nisu imali riječ za umjetnost i to ih je spasilo od pada u tehnički bezdan estetizacije. Imali su svezu *poiesis i téhne*. I u tome je metafizička skrivena povijest nastanka nihilizma jer je prvo proizvođenje kao stvaranje „novoga“, a drugo označava početak tehničke konstrukcije samoga života. Sve što mi suvremeni danas imamo nakon kraja umjetnosti koje je jasno vidio još Hegel, jest mogućnost *tehno-poietičke konstrukcije svjetova* i ta je konzekvencija dokaz da bilo kakav povratak Grcima u smislu „nove ontologije“ kao metafizike ima samo i jedino karakter više ili manje plemenite nostalgije za „smislom bitka“ što je već nakon Hölderlina i njegova *Hiperiona* postalo naprosto iluzijom.*

168

Uostalom, nije li tome svjedok i sam Nietzsche koji zanosno pjeva u *Gaya Scienzi: Jer tebe ljubim vječnosti!* (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/cemu-jos-patnja-kao-duhovni-izvor-umjetnosti/>)

Samo povijesno-epohalna konačnost „svijeta“ omogućuje uvid u zbiljsku beskonačnost svjetova i u onaj vid „vječnosti“ koji nije nikakva onostranost vs. ovostranost, već sinteza iskonske vremenosti i onog nadolazećega u vrtnji i vrtlogu, vrenju i vrtložnosti sfera koje su prava „bit“ vremena onkraj svekolike hipostaze metafizički reducirane vječnosti. (v. o tome Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera*, A. Cesarec, Zagreb, 1988. Osobito instrukcije o razlikovanju pojmova vremena od grčkoga *aiona* i *kronosa*, do latinskoga *tempusa*, te starocrkveno-slavenskoga izraza za

vrijeme i vremenovanje s podrijetlom u neprestanoj vrtnji i vrtloženju, vraćanju i okretanju a ne linearnome hodu u ireverzibilnost kao u slučaju kršćanske temporalnosti s početkom u sv. Aurelija Augustina. Isto tako v. i moje izvođenje pojma čovjeka unutar horizonta filologije i hrvatskoga izraza čo-vjek koji povezuje izvorno shvaćanje vremena ne kao reducirane vječnosti, već kao vijeka vremenovanja namjesnika bitka čija „bit“ leži u povijesnome egzistencijalnome nabačaju slobode izvan granica tzv. subjektivizma volje i tzv. objektivizma prirodne nužnosti i faktičnosti u: Žarko Paić, *Suvišan čovjek: Refleksije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2021. Prir. Damir Barbarić)

3.

Bitak se, dakle, mora iznova „vratiti“ u filozofijsko mišljenje, a „Ništa“ se mora ne samo proglasiti reliktom nihilizma „imanentne transcendencije“ koja ne otvara radikalno mogućnost spasonosnoga puta u iskonski smisao samoga bitka i vremena. Naravno, ni „bitak“ ni „vrijeme“ nisu za Severina priređeni i realizirani u nihilizmu moderne tehnologije kao prazne riječi, već kao udes/sudbina zapadnjačke povijesti i stoga se mora iznova misliti ono što je u samoj metafizici razlog ove „koruptnosti“ i „degeneracije“ smisla bitka uopće, a to otpočinje s Platonom i njegovim pojmom *proizvođenja* (*novoga*) što se iskazuje grčkom riječju *poiesis*. Da je ovaj „povratak Parmenidu“ zapravo u svojim bitnim konzekvencijama ne samo kritika Nietzschea i Marxa, već i Heideggera samo je po sebi jasno.

Ali, kao što sam to već pokazao nekoliko puta u svojim knjigama, problem je što je tanka razlika spram Heideggera i njegova puta mišljenja prebolijevanja zapadnjačke metafizike takva da se često ne vidi što je to

zapravo taj „veliki korak natrag“ samoga Severina i zašto je ovo mišljenje posve nemoćna alternativa cjelokupnoj „totalnoj mobilizaciji“ tehnosfere koja se ne može svesti samo na „imanentnu transcendenciju“ i na bezuvjetni nihilizam tehnoznanstvene konstrukcije svjetova. (v. Žarko Paić, „Veliki povratak iskonu: Emanuele Severino i bit nihilizma“, u: *Nihilizam i suvremenost: Na Nietzscheovu tragu*, Litteris, Zagreb, 2021., str. 307-339. <https://zarkopaic.net/blog-post/kerygma-i-autopoiesis/>) U Severina koji smatra pojam bivanja ili postajanja počevši od grčkoga *poiesisa* znakom nihilizma u samoj biti metafizike naravno da je nemoguće imati „sliku mišljenja“ koja će poput Nietzschea uzeti pojam umjetnika za paradigmatički lik filozofije na njezinu putu realizacije u samome životu. I zato je ovaj neoparmenidovski kozmologizam u suočenju s pitanjem *tehnosfere* za razliku od Heideggera, Deleuzea i Sutlića nedjelotvoran. Štoviše, s njime nije moguće zapodjenuiti pravi razgovor o onome što su 2018. godine upravo i učinili, gotovo stotinu godina nakon razgovora Bergsona i Einsteina, baš Emanuele Severino i nobelovac, matematičar i fizičar Roger Penrose. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/ai-i-buducnost-filozofije/>)

170

I, kako je završio taj „posljednji“ razgovor između filozofa i znanstvenika ne više samo o pitanju vremena kao filozofijskome i fizikalnome problemu, već o AI i budućnosti filozofije i kozmologije uopće? Odgovor je neporeciv. Završio je isto kao i prvi razgovor 1922. godine između Bergsona i Einsteina. Samo što je sada pitanje o zagonetki *objekta X* ili tzv. umjetne inteligencije ostao nerazjašnjen kako pojmovljem metafizike koju je branio Severino tako i pojmovljem matematičke fizike koju je zastupao Penrose. No, znanstvenik je bio kao i Einstein onaj koji je dinamičku teoriju kozmosa i problema svrhovitosti mišljenja još i mogao nekako svesti na logiku broja i slike. Ali filozof osim objašnjenja Platonova

poiesisa kao početka svekolika nihilizma kojim i današnja AI operira bez svijesti o vlastitim granicama „uma“ nije mogao dati bilo kakvu drugu dijagnozu i predviđanje što će biti s čovjekom u nadolazećoj budućnosti. (<https://zarkopaic.net/blog-post/ai-i-buducnost-filozofije/>)

Zašto? Zbog toga što filozofija i u formi metafizike i u formi onoga što Heidegger naziva *Dichten* što je drugi način *poiesisa* nema više nikakva „alata“ kojim bi dosegla razinu onoga što pripada „biti“ tehnološke singularnosti.

*Tehnosfera nije samo drugačija „stvar mišljenja“ od svih dosadašnjih formi duhovnoga bitka (mit-religija-umjetnost-filozofija-znanost), već je njezina navlastitost i specifična razlika spram ljudskoga mišljenja u tome što je to stvar koja misli svoje vrijeme sabrano u dispozitivu kvantifikacije i vizualizacije onoga što smo od iskona Grka naslijedili kao pojmove „bitka“, „Ništa“ i „vremena“. Zato je sve samo konstrukcija, ali ne više tek spekulativna za koju je kao u Hegela refleksija skriveni „bog metafizike“, već kibernetička koja stvaranjem apsolutnoga stroja nadilazi granice i tzv. objektivnoga vremena fizičara i tzv. subjektivnoga vremena u glavi filozofa. Bitak „nije“, već ga „ima“, Ništa „nije“, već „ništi, Vrijeme ne postoji, već „se vremenuje“. I ova trijada tradicionalnih pojmova djeluje u novome sklopu samo ako se događa događaj kojim i *ono neljudsko i ono ljudsko bivaju ili postaju svagda drukčijim od onoga što ih dovodi u ovaj odnos.**

Paul Valéry kaže:

Stvarnost je još uvijek u međusobnoj ravnoteži s ništavnošću svih svojih sanjarija.

(14. i 15.)

Tehnodiceja –

Leibniz i živa beskonačnost

Uvod

Prije negoli krenemo u ekstenzivnu analizu Leibnizova mišljenja i u pokušaj razotkrivanja njegove monadologijske metafizike dopustite na početku nekoliko napomena. Ponajprije, još u veljači 1983. godine napisao sam opsežni tekst seminarskoga rada u okviru kolegija Filozofijska i politička antropologija I. kod prof.dr.sc. Branke Brujić u okviru postdiplomskoga studija na Fakultetu političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, koji je pokrenuo i vodio prof. dr. sc. Vanja Sutlić. Tekst je objavljen šesnaest godina kasnije u njegovu izvornome nabačaju. (Žarko Paić, "Aspekti onto-theo-logike u metafizičkome sklopu G. W. Leibniza", *Forum*, HAZU, 1-3/1999.)

172

Ova dva predavanja slijede sve bitne postavke navedenog teksta uz nove analize koje pretpostavljaju ne više samo Heideggerovo tumačenje Leibniza, već i Deleuzeovo kao paradigmatsko za ono što se u mojim istraživanjima razvija kao *postmetafizički sklop tehnosfere*.

1. Heideggerovo tumačenje Leibniza

Ima li bolje misli od ove Leibnizove o kraljevskoj moći mišljenja kao računanja – *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus?* Čini se da je u njoj sve nepogrešivo iskazano o Bogu kao matematičaru koji

svijet stvara kao konstrukciju vlastita mišljenja. Ništa nije, dakle, prepušteno slučaju. Sve se zbiva kao savršena sveza i odnos Boga i tehnologije kroz misaonu operaciju koja u sebi obuhvaća apsolutnu nužnost, pa nije nimalo neobično da je veliki mislilac baroka, kako ga je opisao Gilles Deleuze, spokojno mogao zaključiti kako je ovaj svijet najbolji od svih drugih svjetova. Poznato je da je Voltaire podrugljivo reagirao na ovu postavku tako što je kazao da je ovo najgori od svih svjetova. No, to je rekao nakon razornoga potresa koji je zadesio Lisabon 1755. godine. Ako izostavimo zdravorazumske priče o tome što se zapravo podrazumijeva pod najboljim ili najgorim svijetom, a očito je da se to odnosi na prosudbe o postojanosti i održivosti bitka bića u razlici spram kaosa i entropije, očito je da se Leibnizovo određenje mora razumjeti kao temeljni okvir racionalizma 17. stoljeća u kojem je ontologijsko-metafizičko shvaćanje bitka bilo do krajnjih granica izvedeno iz matematike kao vodeće prirodne znanosti.

Kad, dakle, mišljenje misli polazeći od logičkoga stavka razloga kao svojeg temelja, onda se bitak bića nužno mora pokazati kao ono najbolje ili najoptimalnije iz jednostavnoga razloga što je izvedeno onako kako i sam Bog postupa u stvaranju svjetova. Taj je postupak racionalan zato što je rezultat računajućega mišljenja, onog koje krase kalkulativnost koju pripisuje prirodi i čija je posljednja svrha u savršenome redu u kozmičko-ljudskim odnosima. Mišljenje otuda nije iracionalno mitopoetsko kazivanje, već ima svoj prvotni uzrok u Božjem umu koji je stvorio svemir i sva bića prema modelu tzv. *prestabilirane harmonije*. Racionalizam polazi od matematičkih aksioma. Nije stoga začudno zašto je barok kao vrhunac epohe razuma neotklonjivo doba koje spaja prirodne znanosti i umjetnosti s pomoću onog što bismo skolastički mogli nazvati *tertium datur*. Taj "Veliki Treći" koji će se pojaviti u metafizičkome sklopu onto-theo-logike G.

W. Leibniza jest sveza i odnos Boga i tehnologije. Iako Leibniz nije poput Spinoze Boga kao beskonačnu supstanciju 'panteizirao', odnosno iz transcendencije ga uveo u svijet kao prostor-vrijeme apsolutne imanencije, posve je jasno da se Bog i mišljenje bitka bića mogu razumjeti tek iz sinteze dvojeg, tzv. racionalne spoznaje i tzv. intuitivne spoznaje. Tu sintezu koja postaje realizirana monadologijska metafizika Božje providnosti u svijetu umjesto teodiceje nazivam *tehnodicejom* stoga što je s Leibnizom začeta ideja mislećega stroja na temelju logike dostatnoga razloga i ideje beskonačnosti u komputaciji. (Vidi o tome: Martin Davis, *The Universal Computer: The Road from Leibniz to Turing*, W.W. Norton and comp., New York, 2000.)

Iz same unutarnje strukture Leibnizova metafizičkoga sklopa, koji nam se otvara unutar okružja njegovih filozofijskih spisa, očito je da se nazire jedan odlikovani odnos između mišljenja i bitka, koji s vrhuncem u njegovoj monadologijskoj metafizici kao općoj ontologiji u sustavu prestabilirane harmonije nipošto ne može biti naknadno razriješen kao problem gnoseologijske naravi, s jedne, te problem matematičko-fizikalne naravi, s druge strane. Struktura je odnosa samoga u pitanju. Stoga se valja zapitati odakle treba odrediti odnos mišljenja i bitka? Što je ono u tom odnosu određujuće, bliže? Ako je ono bliže i suodređujuće upravo mišljenje, a tako biva i u Descartesa, Spinoze, onda je i u Leibniza početak filozofije otuda posredovan samoizvjesnošću postulata *cogito, ergo sum* (*mislim, dakle, jesam*), a to znači da su "uvjeti istine pretpostavke bitka". (Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, sv. 26, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1978., str. 35.) Tako se čini da je već unaprijed otvoren put u razradu Leibnizove metafizike, a taj put smjera od biti mišljenja spram biti bitka ili od logike spram ontologije. No, poteškoće u provedbi tako ocrtanoga puta nastaju

već otuda što je odnos logike i ontologije u Leibniza u najmanju ruku prijeporan, budući da je pitanje o istini kao ujedno i pitanje o bitku međusobno isprepleteno. Metafizika kao povijest bitka u svojem onto-theo-logičkome ustrojstvu od samoga početka pada u područje razlike bitka kao što-stva (*ti estin, Was-sein*) i tu-bitka odnosno egzistencije (*hoti estin, Da-Sein*), odnosno u razlikovanje između *essentia* i *existentia*, i to pokazujući se samo od sebe kao *ousia* kroz trajnu prisutnost samoga sebe kao neskrivenosti (*aletheia*).

Ova izvorna struktura bitka upućuje na događaj u povijesti bitka kojom se u vječnost odašilje način prisutnosti svega što uopće jest kao sabiranje i čuvanje bitka u stalnoj prisutnosti. Kako Heidegger ovo promišlja u svojim predavanjima o Nietzscheu, način instintvovanja povijesti bitka u razlici grčkoga i novovjekovnog mišljenja kao svijeta izvjesnosti istine iz temelja je različit. No, i bez obzira na sve ove razlike, može se uspostaviti svojevrsan usud jednog te istog događaja u povijesti bitka, poglavito ako je riječ o događanju vremena čiji se način očitovanja pokazuje u *nunc stans*, onome vječnome sada u čitavoj povijesti metafizike. (Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, GA, sv. 67, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1999.) Zbog toga se u Leibniza, posredstvom filozofijske tradicije putem skolastike, održava onto-theo-logika metafizičkoga mišljenja u posve novome svjetlu rješenja unutar horizonta metafizike kao takve. To rješenje sabire se u stavku razloga kroz logiku i u monadičkoj strukturi individualne supstancije kao središnje monade Boga kroz ontologiju.

Sukladno Heideggerovoj diobi ovog problema u Leibniza, u sljedećim predavanjima razmatrat ćemo dvoje – pitanje o istini i pitanje o bitku. Pitanje o istini bit će razdijeljeno na četiri problemska sklopa – 1. oznaka opće strukture suda kao teorija inkluzije, 2. sud i ideja istine,

temljne forme istine kao *veritas rationis* i *veritas facti*, 3. ideja istine i temeljna načela spoznaje kao *principium identitatis*, *principium contradictionis* i *principium rationis sufficientis*, 4. ideja spoznaje uopće – *intuitus*. Pitanje o bitku, pak, bit će razdijeljeno na tri problemska sklopa – 1. bitno određenje bitka navlastita bića kao mogućeg predmeta spoznaje – monada, 2. supstancijalnost supstancije i subjektnost subjekta i 3. struktura monade – *perceptio* i *appetitus*.

Pitanje o istini

A. Oznaka opće strukture suda kao teorija inkluzije

Leibnizov nauk o sudu nije načelno i u potpunosti posve novo rješenje međusobnog odnosa istinitosti i bitka, već se može shvatiti u poveznici s povijesnim postignućem u Grka, osobito Aristoteela, te posljedično i u skolastičkome tumačenju ovog pitanja u djelima sv. Tome Akvinskoga i Francisca Suáreza. U Aristotela je riječ o tome da *logos* upućuje na svezu i odnos (*nexus, connexio*), odnosno na sintezu kojom sud postaje određen kao sastav (*compositio*) ili kao dioba (*divisio*). U posve formalnome značenju sud predstavlja odnos između pojmova. Sukladno tome se odnos subjekta i predikata u sudu pojavljuje kao *legein ti katá tinoś*, što znači iskazati nešto o nečemu. U tom pogledu je ono utemeljujuće suda *hipokeimenon* (*subiectum*). Što se, dakle, o nečemu iskazuje, mora ono iskazano već biti uključeno i tako sadržano u *hipokeimenonu*. Iz horizonta takve teorije inkluzije predikata u subjektu može se razumjeti i Leibnizovo shvaćanje *logosa*. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 37-40.)

Pobliže pojašnjenje tog pitanja nalazimo iskazano u Leibnizovoj "Raspravi o metafizici" u stavku 8.

"Toliko je ipak sigurno da svaka prava izreka mora imati neki razlog u prirodi stvari, pa prema tomu da – nije li neki iskaz identičan, tj. ako predikat nije *izričito* sadržan u subjektu – on ipak mora *virtualno* biti sadržan u njemu. Filozofi izražavaju taj odnos riječju 'in-esse', iskazujući tako 'da predikat jest u subjektu'. Termin koji označuje subjekt mora, prema tomu, uvijek sadržavati u sebi predikatov termin, tako da bi onaj koji bi imao potpun uvid u pojam subjekta, morao odmah donijeti sud o tom da rečeni predikat pripada njemu." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb, 1980., str. 115. Preveli Milivoj Mezulić i Milan Kangrga.)

U istome stavku Leibniz daje određenje individualne supstancije i kaže da je to ono "kad se više predikata iskazuje o jednom i istom subjektu, a taj se subjekt, naprotiv, više ne može pridati nijednom drugom kao predikat." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 115.) Na taj način čini se očiglednim da pojam individualne supstancije ili *monade* upućuje na Aristotelovu *próte ousia* kao navlastite bilosti i prisutnosti bića kao takvoga. Individualna supstancija, pak, u Leibnizovu smislu upućuje na bitnu neiskazivost iste od nečega što bi je kao takvu utemeljilo. Stoga iz stava da individualna supstancija u svojoj navlastitosti nikad ne može biti predikat od nečega slijedi da se izvorni pojam supstancije mora izvesti samo radikalnim određenjem predikacije. U svakom istinitome sudu, naime, subjekt mora u sebi sadržavati predikat, bez obzira je li potonji izražen ili nije. Ukoliko je predikat posve sadržajno izražen, primjerice u stavu A jest A može se pokazati da u tome počiva identitet subjekta i predikata, a ukoliko, pak, to nije slučaj, riječ je o skrivenome identitetu. Stoga je izvorni pojam supstancije s obzirom na istinu suda onog što je identično, neskriveno ili skriveno, izričito sadržanoga ili virtualno sadržanoga, usmjeren pojmu *hipokeimenona (subiectuma)*.

Monada kao individualna supstancija jest, dakle, *subiectum*. Ova Leibnizova postavka pripada biti novovjekovne metafizike. Unatoč razlika u pristupu Descartesa, Spinoze, Leibniza i Kanta ona nam govori isto,

naime da je svekoliki izvor bitka bića u mišljenju kojim čovjek postaje subjekt vlastite spoznaje i ujedno onaj koji spoznaje izvanjski svijet tako da ga konstruira polazeći od pojmovno-kategorijalnoga načina strukturiranja misli. No, postavimo pitanje u čemu se uistinu sastoji karakter ovog navlastitoga *subiectuma*? Postoji li, nadalje, kakav bitan odnos i sveza između pojma subjekta i pojma supstancije? Naposljetku, kakva je struktura tog odnosa?

Iz već rečenoga nužno proizlazi da je subjekt za Leibniza ponajprije individualna supstancija odnosno *hipokeimenon* u smislu pojedinačnog navlastita bića. Dva su modaliteta njegove egzistencije. Prvo, to je *ontički subjekt*, a drugo to je *logički subjekt* jer nešto svagda iskazuje. No, nije nužno da svaki logički subjekt bude istodobno i ontički, to jest, da ima karakter individualne supstancije. Subjekt u ovome pojmu pretpostavlja još i 'subjekt' kao Ja u opreci spram objekta, kojeg je bitni karakter baš to da je riječ o odlikovanome subjektu stava i da je k tome navlastito singularno biće. U Leibniza je ovdje ontički subjekt kao supstancija pojmljen polazeći od logičkoga subjekta kao stava. Vidimo kako je način mišljenja bitka bića uvijek konstrukcija objekta. Metafizika subjektivnosti uspostavlja pritom rang i hijerarhiju u ontologijskome smislu. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 42.)

Ipak, pokazuje se da je moguće i obratno. Zbog toga je pitanje koji od ova dva subjekta ima prioritet. Antinomična i antitetička struktura logičkoga i ontičkog subjekta jest u tome što je moguće izvesti dokaz i za jedan i za drugi glede prioriteta, ali time se onda zapada u očiglednu grešku poduzetoga tumačenja. Razlog je u tome što se na taj način misli prekratko i izvan unutarnjega horizonta Leibnizova deduktivnog izvođenja. Prema tome, budući da je analiza teorije inkluzije bila usmjerena spram identiteta subjekta i predikata u sudu i budući da je otuda pitanje o istini ujedno bitno povezano s pitanjem o bitku, identitet se pojavljuje kao istina

teorije inkluzije, kao 'in-esse' sadržanosti predikata u subjektu. Baš zbog toga, jer se u ovome 'in-esse' razotkriva identitet kao izvorna struktura istinitosti suda, logički i ontički subjekt nisu u odnosu prioriteta potonjeg pred prvim ili obratno, nego u odnosu skrivene indiferencije. Bit ove indiferencije jest – identitet. Ono isto koje je isto tako što je indiferentno spram razlika u samome sebi postaje uvjet mogućnosti svakog razlikovanja. Drugim riječima, ono isto je s onu stranu svakog subjekta i supstancije, jer im je u temelju. Da bismo mogli logički misliti kao monade, nužno je da je mišljenje u sebi postojeći identitet svake moguće individuacije.

U fragmentu "O slobodi" Leibniz kaže:

"Odjednom sam opazio da je svakoj istinskoj, potvrdnoj, općoj i pojedinačnoj, nužnoj ili slučajnoj rečenici zajedničko da je njezin predikat bitno svojstven subjektu ili da je pojam predikata na bilo koji način sadržan u pojmu subjekta; i da onaj, koji sve spoznaje a priori, baš u tome nalazi princip nepogrešivosti u svim vrstama istine." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 285.)

179

Usporednom analizom ovih dvaju citata pokazuje se Leibnizov stav da subjekt nužno uključuje predikat. To je nešto uistinu načelno novo. Naime, ovim je stavom uspostavljen načelni razlog istinitosti svakovrsne spoznaje u onom *a priori* spoznatome. Izvedba je stava posve bjelodana u Leibnizovu pismu A. Arnauld u lipnja 1686. godine koje predstavlja posvemašnje određenje stavova iz "Rasprave o metafizici". U neku ruku ovo je pismo dopunjujuće i sadržajno obogaćujuće. Leibniz, naime, u njemu iskazuje da se u svakoj izreci ili iskazu, bila ona nužna ili slučajna, opća ili posebna, na stanovit način u pojmu subjekta sadržava i pojam predikata (*praedicatum inest subjecto*) i da je upravo u tom posve izvjestan karakter istine. (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 163.)

Otuda slijedi da se povezanost termina nekog iskaza mora već nalaziti u nekoj određenoj utemeljenosti pojmova subjekta i predikata. Leibnizov je izraz za to *načelo dostatnoga razloga* kao njegov poseban doprinos logičkome utemeljenju ontologije. Sukladno tome, uključenost predikata u pojmu subjekta pokazuje se sponom između subjekta u stavu i pojma individualne supstancije čime je moguće postići ideju istine. No, ideja se istine u središtu individualne supstancije nalazi tako da se iz njezina ispravnoga pojma dalje zaključuje na inkluziju u njezinu bitku svih stanja i određenja kako prošlih tako i budućih. Bit istine uopće počiva u *in-esse* kao identitetu pojma subjekta i predikata u svim njegovim očitovanjima, te je stoga istina razrješenja suda poglavito u identitetu logičkoga i ontičkog zaključka.

Budući da se u Leibniza teorija inkluzije kao oznaka opće strukture suda nedvojbeno uključuje u bitnu svezu već prethodno ocrtane trostruke strukture pojma subjekta (ontički subjekt – logički subjekt – jastvo), supripadno zbivanje supstancijalnoga subjekta i subjektne supstancije u svjetlu biti istine pripada pitanju istinitosti područja spoznaje kao apriorne spoznaje. Bit se istine uopće, to jest, *inclusio* onoga *nexus* pojavljuje u predležecem identitetu. Utoliko i istinitost znači zapravo identičnost. *In-esse* znači *idem esse*. Svi stavovi, ukoliko su istiniti, jesu identični i istodobno analitični. No, analitični su stoga što se bit istine očituje kao sadržanost-uključenost predikata u pojam subjekta u sva tri naznačena modusa. Identični su, pak, stoga što su istina razrješenja inkluzivne strukture u konkluzivnu, a ova, pak, nikad ne može biti ništa drugo negoli identitet subjekta i predikata u samima sebi. Otuda je već svaki identičan sud nužno i analitičan, bio on u svojem identitetu neposredno očit ili skriven. Dokaz istine identičnih sudova mora moći biti a priori izvjestan. Na taj način postaje jasno da je za Leibniza, prema načelu, subjekt uključuje

predikat, riječ o uspostavljanju istinite spoznaje kao *apriorne spoznaje*. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 43-50.)

Ova Heideggerova postavka važna je utoliko što Leibniza dovodi u odnos s čitavim projektom novovjekovne metafizike. Naime, nužnost apriorizma u spoznajno-teoretskim problemima razumijevanja smisla bitka pokazuje kako se u razlici spram grčke metafizike svijet konstruira polazeći od identiteta logičko-ontičkoga subjekta. Dokaz istine nije više na strani otvorenosti bitka u istinstvovanju njegova podarivanja i pružanja čovjeku, već u podudarnosti spoznaje i stvarnosti kao takve. Razmještanje metafizike u novovjekovnome racionalizmu djelo je spoznajućega subjekta i otuda je primat logičkoga subjekta uvjet mogućnosti ontičkoga subjekta kao monade.

B. Sud i ideja istine – Temeljne forme istine: veritas rationis i veritas facti

181

Odnos suda i ideje istine zahtijeva prethodni osvrt na razjašnjenje karaktera logičkoga subjekta, budući da je on neposredno vezan uz zbivanje istinitosti iskaza u samo ontičkome subjektu. Naime, filozofijskom tradicijom izvedeno, sud općenito valja uzeti za izvorni i navlastiti potporanj istine, a sama istina je povezana uz karakter iskaza čija je bit istinstvovanje istine. Da bismo se još korak približili razrješenju bitne poteškoće u Leibnizovu shvaćanju pravog odnosa između pitanja o biti istine i istine bitka valja unaprijed sebi predočiti što se pod pojmom istine uopće misli i čemu, naposljetku, istina neposredno smjera. Heidegger zbog terminologijske jasnoće upućuje na razlikovanje tri značenja istine. To su "1. ideja istine ili bitak istine uopće, 2. konkrekcija ove ideje, odnosno istiniti sudovi kao 'istine' koji se moraju dokazati, te je otuda riječ o

'temeljnim istinama' i 3. istina kao ideal, što znači cjelina moguće pojmljenih istina." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 47.) Iz ovoga slijedi kako istine moraju imati svoje mjesto i položaj u iskazu, jer ukoliko su ikazi istiniti, utoliko su već i sami istinom. Bitak istine kao istinosnost (*Wahrsein*) valja stoga razumjeti i kao istinu iskaza. Time je, dakako, posve bjelodano da se istodobno i sama bit iskaza mora bitno odnositi spram biti istine. Čitavo kruženje oko otvorenoga pojma logičkoga subjekta okončava razrješenjem koje kazuje da se "pojam iskaza, sud, mora odrediti s obzirom na ideju istine i obratno..." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str.. 47.) Opća oznaka suda kao *inclusio* bila je razriješena u *conclusio* kao identitetu subjekta i predikata. Sljedeći korak odredbe odnosa teorije inkluzije i ideje istine mora se pokazati s Leibnizovom odredbom biti istine.

Već je analizom oznake opće strukture suda uspostavljen pojam identiteta kao bit istine. Time se lutanje u krugu logičkoga subjekta susteže oko nabačaja nužno proizlazeće trijade teorije inkluzije kao teorije identiteta što čini bit istine kao spoznaje a priori svekoliko mogućeg sadržaja u horizontu logičkoga subjekta. No, odatle se moramo zaputiti propitivanju temeljnih formi u kojima se pojavljuje bit istine. Razlog je u tome što svaki identitet u sudu istodobno je za sebe apriornom istinom, a svi virtualni identiteti uopće svode se na formalne identitete. Leibniz je već prethodno u "Raspravi o metafizici", stavak 8. analizom identiteta subjekta i predikata razlikovao između neposredno pokazujućih temeljnih istina i skrivenih. U fragmentu "O slobodi" to će pitanje formalnih i virtualnih identiteta pobliže odrediti na sljedeći način.

"Točnijim razmatranjem...došli smo do unutarnje razlike između nužnih i slučajnih istina. Svaka je, naim, istina ili izvorna ili izvedena. Izvorne su istine one koje nije moguće opravdati, a u tu vrstu idu identični ili neposredni stavovi koji o nekom subjektu izriču neki predikat koji je sa subjektom identičan, ili, pak, poriču nešto što mu protivrječi. Izvedene su, pak, istine dvovrsne: jedne se naime mogu potpuno rastvoriti u izvorne istine, dok druge pri svom rastvaranju dopuštaju da ono ide u beskonačnost.

One prve su nužne, a ove druge su slučajne." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 286-287.)

Razlikovanje izvornih (*originariae*) i izvedenih (*derivativae*) istina nije nipošto u biti istovjetno s razlikovanjem očitih ili neposrednih i skrivenih istina, jer se potonje naposljetku moraju dati svesti na očite i to na taj način da se dokaz njihove istinitosti mora postići stavljanjem izvan utemeljujućega skrivenog identiteta. Izvorne su, pak, istine one za koje ne može biti dana nikakva izvjesnost, te za koje sukladno tome nije moguć nikakav dokaz. Razlog je u tome što su one kao takve o sebi (*an sich*) potpuno izvjesne i time su neposredno spoznatljive. Otuda slijedi da u razlikovanju očitih i skrivenih istina postoji negativno jedinstvo koje se pokazuje u mediju dokaza kao onoga 'jest' bitka istine. Za očite istine nije potreban dokaz, dok je, pak, za skrivene nužan. Leibniz za obrazloženje potonjeg stava uzima jedan matematički primjer.

183

Neki broj X koji je umnožak od brojeva 3, 6 ili 12 i istovremeno s njima djeljiv, mora se dati podijeliti s 12 čija je definicija, dakle, da je dvaput dvostruki broj 3, koji, nadalje, svojim udvostručenjem upućuje na broj 6, a ovaj se, pak, sadrži u broju 12 – čime se potvrđuje dani identitet, koji u ovome slučaju nije očit, već skriven. Za Leibniza se bit dokaza sadrži u pokazivanju "neke određene jednakosti ili podudaranju predikata sa subjektom u preokretljivu sudu." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 287.) Poteškoće u određivanju izvedenih istina nalaze se u tome što već Leibniz upozorava na to kad ih razlučuje na *nužne i slučajne*. Pritom se slučajne istine ne mogu jednoznačno svesti na izvorne. U klasi izvedenih istina nužne su istine kao takve one koje dopuštaju bezuvjetno svođenje na izvorne, ali svaka nužna istina ne mora istodobno biti i moguća kao izvorna istina. Pitanje koje pogađa Leibnizov način dedukcije različitih modusa bitka istine i samih istina svodi se na pitanje o kriteriju po

kojem on unutar izvedenih istina razlikuje nužne i slučajne istine. Dakle, što je ono nužno u nužnosti i slučajno u slučajnosti i u čemu je njihova razlika? Nadalje, što legitimira izvjesnost nužnih i slučajnih istina, odnosno u čemu se korijeni bitno podrijetlo ovog razlučivanja istina na dvije klase?

Slijedimo li pažljivo tijek razlaganja prema Heideggerovu uputstvu uvidjet će se da pokazana bit istine, koja se sadržuje u pojmu identiteta logičkoga subjekta, smjera odredbi nužnih istina iz strukture suda. Za Leibniza su nužni oni sudovi čija suprotnost uključuje proturječje. Iz tog razloga u njih valja ubrojiti sve identične sudove koji su a priori dokažljivi, kao i sve one sudove koji se raščlambom mogu razriješiti u identične. Istine koje počivaju na takvim sudovima označava Leibniz metafizičkim ili očitim nužnostima i geometrijskim ili skrivenim nužnostima. Nužne istine dobivaju svoju nužnost i bezuvjetnost iz opće strukture suda čija je bit identitet, a legitimacija neposredne izvjesnosti – *načelo dostatnoga razloga*. Slučajne, pak, istine dobivaju svoju slučajnost i uvjetovanost u nemogućnosti svođenja na identitet.

Otuda se istina razrješenja potonjih istina ne može nikad načelno izvesti kao "jednadžba ili identitet", te stoga ne može biti govora o njihovu razrješavanju, jer se kreću u beskonačnost. Legitimacija slučajnosti slučajnih istina počiva u motrenju Boga koji, iako ne vidi razrješenje u značenju ishoda, jer je jasno da ishoda u njima nema, posve sigurno i nepogrešivo vidi unutarnju svezu među terminima i način zbivanja uključenosti predikata u subjekt. Podrijetlo je, dakle, svih izvedenih istina upravo njihova uključenost u Božjoj spoznaji. Identitet je u tom pogledu samoizvjesnost nužnosti po kojem istina mora biti ono što je isključenje svakog proturječja u sudu i koja uključuje predikat u subjektu logičkoga iskaza. Ali, nužne istine korijene se u apsolutnome razumu Božjem, dok

slučajne potječu "jednim dijelom iz njegova razuma, a drugim dijelom iz njegove volje." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 287.)

Schema slijeda opće strukture suda i modusi bitka istine (prema Heideggerovu tumačenju Leibniza)

Affirmari – includi

Includi = verum esse

Verum esse = inesse

inesse= idem esse (tautótes)

veritas=identitas a) formalis expressa – per se vera

b) virtualis implicita – vera per reductionem

185

veritates

originariae vs. derivativae

identicae necessariae

contingentes

expresse virtualiter identicae

admittunt progressum

sive immediata resolvutor im

resolvendi im infinitum

originarias

o sebi identične

svodljive na

svodljive na identitete

identitete za nas

za Boga

Leibnizova dioba izvedenih istina na nužne i slučajne ima svoje podrijetlo u metafizičkome značenju iz skolastike. Ona nužne istine s podrijetlom u razumu Božjem neovisno od njegove volje istodobno naziva i vječnim istinama (*veritates aeternae*). Takvo razlikovanje vječnih/nužnih istina i uvjetovanih/slučajnih istina posve primjereno odgovara skolastičkome razlikovanju bića: *ens per se necessarium i entia contingentia, ens increatum i ens creatum*. Odgovara mu stoga što se biće uistinu misli kao ono što jest istinito. (Vidi o tome: Toma Akvinski, "O istini", u: *Dvije filozofske rasprave*, V. Masleša, Sarajevo, 1976. S latinskoga preveo Vladimir Premec.) Utoliko se vječne istine poglavito i primarno odnose u susretu "s mišljenjem sebe samoga (Sichselbstdenken) onog nestvorenoga bića i sukladno tome su (u tradiciji platonizma) formalne istine mišljenja uopće i matematike". (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 51-52.) U svjetlu ove odredbe odnosa istinitosti i bića, slučajne (contingentes) istinitee će se odnositi u susretu sa stvorenim bićima u horizontu vremena kao derivativne istine vječnosti.

186

Vremenita stuktura stvorenih bića i otuda sve ostale implikacije u kontekstu metafizičke, onto-theo-logičke, strukture Leibnizova mišljenja odводе nas na ishodišnu postavku Heideggera u marburškome predavanju kao najznačajnijem pokušaju razumijevanja Leibnizove monadologije unutar ovog okružja mišljenja, uz, naravno Deleuzeovo tumačenje o kojem će biti riječ u drugome dijelu naših predavanja. Heideggerovu postavku možemo formulirati na sljedeći način. *Logičko proizvođenje vremena kao ekstatičke strukture tubitka, posredovano slobodom apsoluta, utemeljuje se kao iz-sebe-stajanje u neprestano žudećoj samoispunjenosti monada u vječnoj prisutnosti vlastite želje*. To znači da je odnos između monada i vremena posredovan mišljenjem koje misli bitak polazeći od egzistencijalnoga ustrojstva tubitka ili čovjeka, a njegovo je mjesto u svijetu određeno odnosom između slučajnih i nužnih

istina. Vremenitost bitka nužno pretpostavlja ekstatičnost monade koja u svojem beskonačnome htijenju žudi za vječnošću i tako se vrijeme zbiva ireverzibilno.

Ako bismo htjeli anticipirati pitanje o bitku kako se ono razvija u Leibniza, mogli bismo reći da se susrećemo u ispitivanju strukture logičkoga subjekta s pojmom vremenitosti po analogiji s diobom izvedenih istina na vječne i slučajne, a njihova je mjerodavna izvjesnost u teoriji identiteta suda. Bit monade kao ontičkoga subjekta (= *perceptio* i *appetitus*) pokazuje nam da je u razumijevanju vremena riječ o konkretnosti logičkoga samoproizvođenja apsoluta čime se očituje indiferencija vječnih istina s obzirom na vremenitost, te dvostruka prisutnost i razlika slučajnih istina u odnosu na vječnost. Vječne istine, naime, imaju svoje podrijetlo u apsolutnome Božjem umu. Stoga ih Leibniz imenuje *veritates rationis*, dok slučajne, pak, istine, na faktima iskustvom potvrđene imenuje *veritates facti*. (G.W. Leibniz, "Monadologija", stavak 33 u: *Izabrani filozofski spisi*, str. 264.)

187

Veritates rationis (*vérités de raison*) nužne su istine koje se paradigmatski svode na metafizičke i geometrijske nužne sudove, dok su, pak, *veritates facti* (*vérités de fait*) slučajne istine čije razrješenje ide u beskonačnost i koje, prema tome, nisu svodljive na identitete za nas, već samo za Boga. Istine su uma nužne, jer isključuju svoju suprotnost, a istine su iskustva (*vérités de fait*) slučajne, budući da je njihova suprotnost moguća. Put nalaženja pravog temelja nužnih istina uma jest, prema Leibnizu, put analize. Zahvaljujući analizi nužne se istine moraju raščlaniti do posve jednostavnih pojmova i identičnih sudova kao prastina. Matematici je stoga navlastit upravo takav postupak svođenja nužnih istina uma na "definicije, aksiome i postulate". (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 34 u: *Izabrani filozofski spisi*, str. 264.)

Budući da je za legitimaciju nužnih istina kao istina uma mjerodavno načelo dostatnoga razloga, u 'slučaju' slučajnih istina kao istina iskustva nastaje jedna začudna poteškoća u tumačenju, koja je određena time što Leibniz izičiti njihovu legitimaciju pronalazi također u načelu dostatnoga razloga. (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 36.) Izvođenje slučajnih istina proizlazi iz suprotnosti od nužnih istina, jer su prve istine onog što nije nužno, te sukladno tome i ne mora biti. No, kad je za njih također mjerodavno načelo dostatnoga razloga, tada se pokazuje da slučajne istine imaju svoju slučajnost nužno, te da samo Bog vidi njihovu identitčnost. Ipak, zbog toga nije nužno da budu istodobno i *veritates neecessariae*.

Leibniz će otuda upozoriti da, ukoliko se kao temelj prihvati općenito priznati pojam nužnosti koji stoji pod vlašću načela dostatnoga razloga, odnosno čija suprotnost u sebi uključuje proturječnost, onda slijedi da "mogu postojati istine, štoviše da *moraju* postojati, koje se nikakvom analizom ne daju svesti na identične istine ili na princip protivurječnosti, nego je njima, naprotiv, kao potpora potreban beskonačan niz razloga." (G. W. Leibniz, "O slobodi", *Izabrani filozofski spisi*, str. 289.) Iz biti nužne slučajnosti slučajnih istina Leibniz neposredno izvodi bit slobode. No, ovo nipošto ne znači istovremeno da se bit slobode uopće sadrži u posvmašnjoj otvorenosti i odriješenosti od ideje nužnih istina uma, nego samo svjedoči o artikulaciji nužne povezanosti *veritates rationis i veritates facti* pomoću nečega trećeg. Riječ je o slobodi Božjeg apsoluta.

Bit Leibnizove cjelokupne tendencije kao "racionalističke" valja otuda razumjeti. Razlog leži u tome što se bitak izvodi iz 'čistoga uma' (*ratio*). Paralelizam Leibnizove tendencije s tendencijom skolastike, osobito sv. Tome Akvinskoga, pokazuje se u tome što je za sv. Tomu mjerodavna *veritas prima* kao prvotna istina i stoga praistina kao izvor svih mogućih istina i to na apsolutni način s podrijetlom u Božjem umu.

Apsolutna spoznaja Boga koja poima istinu svega što jest na apsolutni način, u sebi obuhvaća kako ono moguće, tako i ono zbiljsko. Moguće se imenuje kao ono 'mere possibilita, čiste mogućnosti, tj. bitnosti bića, ideje stvari, bez obzira na to ozbiljuje li se neka takva ideja ili ne. Da bi nešto postalo zbiljsko, mora ono unutarnje biti moguće. No, ne mora se svako unutarnje moguće već nužno i ozbiljiti. O tim čistim mogućnostima kao takvim (u transcendentálnome idealu *omnitudo realitatis* u smislu Kanta), Bog ima znanje." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 55.) Stoga je izvjesno da nužne istine poglavito se odnose na čiste mogućnosti s izvorom u samosvijesti (*noezis neozeos*) Božjeg apsoluta i ne ovise posve od njegove volje. Riječ je o matematičko-logičkim istinama. No, slučajne istine, koje upućuju na spoznaju onog što se faktički događa i na način kako se to zbiva posve su zavisne od volje Božje, ali ne od njegove čiste volje, koja je istovjetna s proizvodnjem čistih mogućnosti, nego od volje s pomoću koje je njegov um usmjeravan na zgodu faktičkoga zbivanja. (G. W. Leibniz, "O slobodi", *Izabrani filozofski spisi*, str. 289.)

Ta derivativna volja čiste volje usmjerava Božji um na motrenje onog što ponajvećma priliči i pogoduje matematičko-logičkom nužnošću posredovanoga zbiljskog fakticiteta. Razlog leži u tome što takvo proizvedeni tako-bitak (*So-Sein*) uistinu proizveden na najbolji mogući način. Naime, u njemu se nalazi *veritates rationis* kao nužna istina zbiljskoga svijeta i to kao najboljega od svih svjetova. Vidimo kako Leibniz gradi svoju onto-theo-logiku kao metafiziku koja na tragovima skolastike prelazi u događaj vladavine monadologije polazeći od načela dostatnoga razloga. Kad, naime, um proizvodi čiste mogućnosti iz svoje nužnosti mišljenja bitka bića, onda je to biće postalo racionalno određeno čak i kad u zbiljskome svijetu nema status posvmašnje nužnosti. Ono što je pritom paradoks, jest da se sloboda u svojoj biti kao područje važenja slučajnosti slučaja ne može prepustiti nečemu akcidentalnome i derivativnome.

Sloboda je događaj u kojem vladavina onog što je s onu stranu dostatnoga razloga prethodi svakome racionalnome utemeljenju svijeta. Najbolji od svih svjetova ne može biti drukčije utemeljen negoli iz čistih mogućnosti vječnih istina koje su istodobno nužne i kao takve nadilaze sve što je slučajno i propadljivo u vremenu.

Odnos slučajnih i nužnih istina Leibniz izvodi po analogiji sa sumjerljivim i nemjerljivim veličinama. Na taj način se slučajne istine odnose spram nužnih kao nemjerljive veličine, na koje se nikako ne može svesti zajednička mjera, dok se, pak, nužne istine razrješavaju u takvoj zajedničkoj mjeri koja je ništa drugo negoli identitet subjekta i predikata u sudu ili identitet uključenosti manjeg broja u većem ili jednakog broja u jednakome. Budući da nesumjerljive veličine primjereno izražava geometrija s pomoću dokaza o beskonačnim nizovima, a Bog sudjeluje u tvorbi zbiljskoga fakticiteta s pomoću čina izvedene čiste volje, Leibniz izričito naglašava da stoga sve slučajne istine nužno potpadaju pod 'zakonitost' Božjega znanja (*scientia Dei*). On spoznaje svijet "svojim nepogrešivim motrenjem (*infallibili visione*)."
(G. W. Leibniz, "O slobodi", *Izabrani filozofski spisi*, str. 289.)

Takvo Božje motrenje nema nikakve veze s načinom iskustvenoga znanja kao aposteriornog znanja koje nam se pruža kao jedan od moguća dva puta u spoznaji slučajnih istina. Božje motrenje motri samu bitnost bića kao takve i u cjelini putem matematičko-logičke nužnosti koja se zasniva na *principium rationis*. Božja je spoznaja, dakle, apriorna spoznaja. To je put čistoga uma koji se otvara kroz *scientia Dei*. Iz toga je moguće sagledati unutarju svezu Leibnizova nauka o sudu i istini s Kantovim temeljnim problemom u *Kritici čistoga uma*. Naime, kako su uopće mogući sintetički sudovi a priori?

C. Ideja istine i temeljni stavovi spoznaje – principium identitatis, principium contradictionis i principium rationis sufficientis

Iz razrješenja oznake opće strukture suda kao teorije inkluzije pokazano je da se bit istine uopće skriva u identitetu subjekta i predikata, a spoznaja biti istine proizašla je bjelodano kao shvaćanje identiteta. Bit istine kao identitet istodobno upućuje na njegovu izvornu strukturu praistine. Ona je odlučujuća za razumijevanje biti logičkoga subjekta. Izraženi i imenovani identiteti – praistine – pronalaze svoj karakter identičnosti na samima sebi kao iz sebe samih pojavljujuću očitu istinu u smislu $A=A$. To je *principium identitatis*. Osnovi stav spoznaje praistine jest načelo identiteta. Ono nije ništa drugo negoli elementarna praistina. Stoga je načelo identiteta temeljni kriterij istinstvovanja istine, prva istina i izvor svih mogućih istina. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 64-65.) Leibnizovo shvaćanje temeljnih stavova spoznaje proizlazi otuda što se razlikovanju istina uma (*vérités de raison*) i istina iskustva (*vérités de fait*) pridružuje razlikovanje dvaju stavova na kojima počivaju ove dvije izvedene istine. Prve se istine svode na *principium contradictionis*, a druge na *principium rationis*. (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 31 i 32, *Izabrani filozofski spisi*, str. 264.)

Načelo proturječja jest 'izvedena istina' načela identiteta, jer se s pomoću njega posredno zaključuje na nemogućnost istine ako se ne podudara s načelom identiteta. Istinito je ono što isključuje proturječje. Ostale izvedene istine, nužne i slučajne, trebaju načelo razloga kao legitimaciju za svoju djelotvornost. Ili drukčije rečeno, one trebaju dostatnu obrazloženost da bi uopće mogle biti. Utoliko je načelo razloga mjerodavno i za jedne i za druge vrste izvedenih istina. No, ipak, za nužne istine mjerodavan je jedan osobit princip posvemašnje izvjesnosti –

principium contradictionis. (G. W. Leibniz, "O slobodi", *Izabrani filozofski spisi*, str. 287.)

Kriterij se nužnih istina, dakle, sadržava u svodljivosti na identitete, pa se stoga pokazuje da je podudarnost s identitetom osnovna oznaka nužnih istina. Ono, pak, što s identitetima nije podudarno sadrži u sebi proturječje, jer svodljivost na identitete znači neproturječnost. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 66.) No, Leibniz ide i dalje u izvođenju logičkoga subjekta, pokazujući da se načelo traženoga razotkrivanja identiteta može jedino osvijetliti uvođenjem trećeg temeljnoga stava spoznaje kao što je to *načelo razloga*. Jer ono što ne može imati svoj dostatno utemeljeni razlog jest nemoguće, a ono što je nemoguće ne može ni biti proizvedeno kao zbiljsko. Sukladno tome, bit slobode se uopće mora pokazati u nužnoj svezi svih triju temeljnih stavova spoznaje. No, time se ujedno pokazuje njihov odnos koji je u Leibniza jednoznačno providan zato što i načelo proturječnosti i načelo razloga vrijede za sve izvedene istine. Heidegger skreće pozornost na činjenicu da se u Leibniza podudarnost istina uma i istina iskustva orijentira na scientia Dei kao ideji apsolutne spoznaje. Na taj način nužno valja postaviti pitanje je li Leibniz i kako uopće odredio ideju spoznaje? (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 69.)

Vidimo da logički subjekt određuje ono što čini bit ontičkoga subjekta. Jasno je, naime, da se iz načela razloga mora utemeljiti i mogućnost da egzistencija čovjeka kao bića treba imati svoj *modus vivendi*. Ako je to sloboda koja razlikuje bit čovjeka kao *animal rationale* od svih drugih bića, onda je samorazumljivo da se ono logičko mora shvatiti kao uvjet mogućnosti zbiljskoga svijeta. Naposljetku, čini se da između Leibniza i Hegela u tom postoji podudarnost kad Hegel iskazuje bit filozofijskoga uvida u zbilju na sljedeći način: *sve što je umno jest i zbiljsko, a sve što je zbiljsko to je i umno*.

D. Ideja spoznaje uopće – intuitus

U čemu Leibniz vidi spoznaju kao takvu? Budući da je istina bitni karakter spoznaje, mora s određenjem jasnoće ideje spoznaje biti iznova određena i bit istine. Ona se pokazala kao identitet. U kakvom je, dakle, odnosu ideja spoznaje i bit istine? Heidegger o tome kaže da se "bitak istine zastire s bitkom identičnosti." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 69.) Iz ovog je bjelodano da je nužno propitati odnos i svezu suda, istine, temeljnih stavova spoznaje i ideju spoznaje. Kako Bog spoznaje sve što jest a priori svojim 'nepogrešivim motrenjem' primjereno načinu vječnih istina, on posjeduje višak znanja od svega zbiljskoga. Na taj način njemu pripada odredba *intuitus prasens* kao neposredno motrenje, zrenje čistih bitnosti bića. *Intuitus prasens* kao temeljna oznaka *scientiae Dei* označava njegovu stalnu prisutnost u sadašnjosti. Doista, sadašnjost kao istinski modus njegove prisutnosti pokazuje se u suprotnosti s onim *cum successione*,

193

"jer se Božja spoznaja ne ozbiljuje uzastopno od akta zrenja pojedinačne stvari, nego bez-sukcesivno, u jednom osobitome trenutku; ona je trenutak ali ne traje momentano, nego je takva od vječnosti." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 71.)

U Bogu stalno prisutno zrenje apriorno opaža cjelinu izvjesnosti svekolikih zbiljskih bića u vremenu čija je mjera *aeternitas* koja predleži prisutnosti kao *nunc stans*. Jasno je da ideja spoznaje u Leibniza neposredno proizlazi iz same vječnosti Boga. No, vječnost Boga postaje izvedena iz njegove nepromjenljivosti kao izvorne stukture bitka. Heidegger kaže da je struktura sljedeća: "simplicitas-immutabilitas-aeternitas-intuitus praesens." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 72.)

Spoznaja apsolutnoga bića koji mišljenjem sebe samoga apsolutno spoznaje bitak svekolikih bića, mora se istodobno pokazati na istovjetan način onome biću koje apercepcijom sebe sama jedino ima mogućnost da spozna ono biće koje ponajvećma jest. Put je takve spoznaje, prema Leibnizu, otvoren u podudarnosti s apriornom i intuitivnom spoznajom. Ideja spoznaje na taj način pretpostavka je načina spoznavanja bez obzira je li posrijedi izvorni ili izvedeni.

O biti spoznaje Leibniz govori u spisu "Razmatranja o spoznaji, istini i idejama", te u "Raspravi o metafizici". Odmah na početku prvog spisa on ustvrđuje:

"Neka spoznaja, dakle, ili je tamna ili *jasna*; jasna je, pak, ili zbrkana ili *razgovijetna* (distinktna), razgovijetna, pak, ili je *adekvatna* ili inadekvatna, simbolična ili *intuitivna*; najsavršenijaa spoznaja bit će napokon ujedno adekvatna ili intuitivna." (G. W. Leibniz, "Razmatranja o spoznaji, istini i idejama", *Izabrani filozofski spisi*, str. 1.)

Ponajprije, iz iskazanoga bjelodano proizlazi da Leibniz govori o izoštravanju pojma *clare*, jasno, u neposrednom odnosu s Dscartesovom filozofijom. Relacijska je struktura Leibnizova razmatranja biti spoznaje sljedeća: *tamna spoznaja (cognitio obscura)* jest ona spoznaja koja ne zadovoljava uvjet jasnog prepoznavanja neke stvari ili predmeta, primjerice, prisjetimo li se neke životinje poput muflona koju smo nekoć zamijetili, ali u ponovnome je pogledu ne možemo razlikovati od srodne životinje poput kozoroga. Leibniz uzima i jedan filozofijski primjer kad god je riječ o pojmu koji prethodno školnički nije dostatno razjašnjen kao što je Aristotelova *entelehija* ili uzrok o kojem nema određene definicije. U tom slučaju će i spoznaja odnosnoga pojma biti tamna, jer je očito da će se stvoriti neka predodžba o istome. Stoga je, dakle, razlikovanje tamne i jasne spoznaje u strukturi Leibnizova strogog izvođenja konzekventna

provedba razlaganja biti istine, da bi se s pomoću *intuitus praesensa*, dospjelo do baš te najsavršenije i potpuno izvjesne spoznaje. *Jasna spoznaja (cognitio clara)* kao i stupnjevanje izvedenih istina jest ona spoznaja koja u suprotnosti s tamnom mora omogućiti jasno prepoznavanje nekog bića.

No, ono što je jasno može još uvijek biti ili zbrkano ili razgovijetno. *Zbrkana (confusa)* je ona spoznaja koja ne zadovoljava uvjet dostatnoga pobrojavanja onih oznaka nekog bića po kojima se to biće razlikuje od drugog bića, iako sama predodžba tog bića doista i uključuje te oznake. Leibniz za potonje navodi primjer iz područja raznovrsnih osjeta kojima ne možemo odjelito pobrojiti sve oznake, ali ih ipak međusobno možemo razlučiti, pouzdajući se u istinitost osjetila. *Razgovijetna (distincta)* spoznaja jest ona spoznaja s pomoću koje se neko biće shvaća odjelito od drugoga na temelju uvida u njegove oznake, kao što je to, primjerice, razlikovanje između zlata i dijamanta. Jednu takvu razgovijetnu spoznaju posjedujemo u predodžbama *broja, veličine, i oblika* kao i o mnogim pojavama iz naše duševnosti, kao što su to strah i nada. O razgovijetnoj spoznaji imamo *definitio nominalis* "koja nije ništa drugo nego nabranje obilježja koja zadovoljavaju". (G. W. Leibniz, "Razmatranja o spoznaji...", *Izabrani filozofski spisi*, str. 2.)

Pojmom *nominalne definicije* ne smjera se na tek jednostavno razjašnjenje riječi, nego se pomišlja da je imenom označno i iskazano neko biće koje se svojim označiteljskim karakterom može razlikovati od drugoga. Leibniz pod pojmom *definitio nominalis* ne podrazumijeva omašku neke riječi s njezinim značenjem, već "stvarnosnu spoznaju, doduše ne navlastito primarnu. Budući da ono što nominalna definicija karakterizira jest da oznake bivaju pobrojane u njihovoj prosječnosti (*enumeratio*)."

(Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 76.)

Otuda proizlazi da razgovijetna spoznaja jest ona spoznaja u kojoj označeno i iskazano biće nije tek jasno od drugoga razlikovano, nego su oznake njegove različitosti izraženo pobrojane. Postoje i takve razgovijetne spoznaje nekih bića čije se oznake ne mogu definirati, jer su očite same po sebi. To su jednostavne oznake u opreci spram sastavljenih, a njihova je spoznaja doduše kadšto jasna, no ipak zbrkana. Utoliko su takve razgovijetne spoznaje *neadekvatne* (*inadaequata*). *Adekvatne* su, pak, one (*adaequata*) kad je analiza do kraja provedena, primjerice u aritmetici u slučaju analize brojeva. Budući da se u većini slučajeva, kada je riječ o duljoj analizi ne obuhvaća cijela bit bića, do koje dospijevamo s pomoću znakova, takva je spoznaja za Leibniza *slijepa* (*caeca*) ili *simbolička* (*symbolica*).

Tamo gdje je neka predodžba posve složena (*perceptio compositae*), gdje ne možemo istodobno pomišljati sav sastav sastavljenoga na djelu je *cognitio caeca-symbolica*. Ono što Leibniz označava pod slijepom spoznajom posve je nešto različito od *tamne spoznaje* (*obscura*) i *zbrkane* (*confusa*). Jer neka spoznaja može biti slijepa spoznaja pa moramo imati adekvatnu spoznaju koja je posve jasna i kao takva *notio composita*. Upravo zbog toga, prema ideji *adekvatne spoznaje*, jedna takva spoznaja može biti slijepa. No, spoznaja može biti *intuitivna* kao jasno razrješenje provedene analize sastavljenih pojmova. Bitno je pritom istaknuti da Leibniz pokazuje kako o razgovijetnim i jednostavnim predodžbama nema nikakve druge spoznaje doli intuitivne, a što se tiče *perceptiae compositae* riječ je ponajvećma o simboličkoj spoznaji. (G. W. Leibniz, "Razmatranja o spoznaji...", *Izabrani filozofski spisi*, str. 3.) Iz svega navedenoga proizlazi da je najmjerodavnije znanje samo i jedino intuitivno znanje za shvaćanje svih onih ideja koje razgovijetno spoznajemo. *Cognitio (notio) intuitiva* nije viši stupanj

provedene analize, već "modus prisvajanja najvišeg stupnja analize, tj. njezinih rezultata." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 79.)

Leibniz postavlja intuitivno znanje na taj način što mu je potporan *notio adaequata*, pa je utoliko intuitivno zrenje zapravo adekvatno zrenje. U adekvatnoj se spoznaji shvaća ono što, odnosno sadržanost nekog bića, tj. ono što pojam poima u njegovu što-stvu ili biti. Adekvatna je spoznaja otuda kao bitna spoznaja ujedno i apriorna spoznaja onoga što spoznato samo čini moguće. Ta *possibilitas* jest unutarnja mogućnost nekog bića. Mogućnost kao čista bitnost bića odnosi se na adekvatnu spoznaju koja jasno i odjelito uočava podudarnost kao bitnu oznaku potonje spoznaje. Stoga *adekvatna spoznaja* odgovara *realnoj definiciji* za koju je dovoljno već to da neko biće jest uopće moguće. Primjerice, iz čiste mogućnosti Boga kao najsavršenijega i najbićevitijega bića slijedi njegova egzistencija. Stoga mora postojati i neka unutarnja, temeljna razlika između nominalne i realne definicije, kao što postoji takva razlika između razgovijetne i adekvatne spoznaje. Realna se, dakle, definicija može razlikovati od nominalne upravo jasnoćom pojma 'mogućnosti', jer se za spoznaje koje stoje pod *definitio nominalis* "može sumnjati u to, je li definirani pojam moguć." (G. W. Leibniz, "Rasprava o metafizici", *Izabrani filozofski spisi*, stavak 24, str. 136..)

Ali i unutar samih realnih definicija postoji stupnjevanje koje je u Leibnizovoj konstrukciji pojmova svagda na djelu. Idejom adekvatne spoznaje kao intuitivne spoznaje čistih bitnosti bića orijentira se na *scientia Dei*, i to kao *intuitus praesens*. Iz tog stupnjevanja realnih definicija proizlazi da postoje tri vrste realnih definicija prema stupnju analize pojmova. 1. Realna je i ništa više ona definicija kojom se mogućnost nekog bića dokazuje samo iskustvom. 2. Realno-kauzalna jest ako se do spoznaje mogućnosti dotičnog bića dolazi a priori. 3. Potpuna ili bitna je samo ona definicija koja analizu provodi do izvornih pojmova, ali bez i

najmanjih pretpostavki kojima bi bio potreban apriorni dokaz njihove mogućnosti. (G. W. Leibniz, "Rasprava o metafizici", *Izabrani filozofski spisi*, stavak 24, str. 137.)

Odredbom realno-kauzalnih definicija Leibniz legitimno pokazuje vlastitu nakanu ideje spoznaje kao apriorne spoznaje s pomoću koje je moguće proizvođenje bića kao objekta spoznaje. No, proizvođenje bića jest izazvano logičkim samo-proizvođenjem apsoluta za čiju je zbilju već dostatna njegova 'čista mogućnost'. Apriorna spoznata mogućnost nekog bića otvara 'mogućnost' svekolikog proizvođenja stvari kao stvorenih bića proizvodne MOĆI koja nije ništa ljudsko i čija istina nije ništa proizvodno. Otuda se već u horizontu *logičkoga subjekta* pokazuje posvemašnja konstelacija tehničkoga spravljanja kojoj Leibniz ontologijsko-metafizičkom dedukcijom i ontičko-matematičkom analizom utire put nepogrešive izvjesnosti.

Ovo će se još bjelodanije pokazati u okviru *pitanja o bitku*, odnosno u svjetlu problema supstancijalnosti supstancije i subjektivnosti subjekta koju utemeljuje zapovijed onto-theo-logičkoga proizvođenja 'stvarnosti stvari'. Leibnizovo *pitanje o istini* može se, prema Heideggerovim promišljanjima i tumačenju sažeti na sljedeći način. U suprotnosti spram Descartesa "verum esse nije istodobno clare et distinctae perceptum esse, nego je istodobno adequate intuitive perceptum esse." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 83.) Moć apriorne spoznaje postaje moć znanstveno-tehničkoga nabačaja razumijevanja smisla bitka polazeći od spoznaje koja nadilazi svaki oblik kartezijskoga dualizma. Sintetičko mišljenje kao racionalna metafizika koja postavlja intuitus prasens na sam vrh spoznajnih mogućnosti čovjeka uspostavlja čistu mogućnost da mišljenje umjesto jezika ima za svoj mjerodavni medij sliku kao živu beskonačnost monade uopće.

Pitanje o bitku

A. Određenje biti bitka navlastita bića kao mogućeg predmeta spoznaje – Monada

Istinska je spoznaja istodobno adekvatna i intuitivna spoznaja. Ona u sebi obuhvaća posvemašnju jasnoću cjeline zajedničkih odredbi koje neko biće može sadržavati. U adekvatnoj su spoznaji svi predikati nekog bića raspoloživi subjektu utemeljanja. Taj *subiectum* je ono svagda i ujedno veza i odnos koji utemeljuje samo biće. No, u novovjekovnoj metafizici s posredovanjem izvanjske intervencije koje mora zajamčiti izvjesnost istinitosti bića riječ je o tome da je *certitudo* bitna značajka tako shvaćene istine. *Subiectum* jest u temelju određivanja bića. U svjetlu ontičkoga razabiranja bića to je *individualna supstancija*. Ona se, pak, pokazuje kao bitak navlastitoga, singularnog bića. Što iz toga slijedi negoli da Leibniz povezuje pojmove subjekta i supstancije u svojevrsnome paralelizmu, odnosno sintezi logike i ontologije. Osim toga, kako je za novovjekovnu epistemologiju ključno dospjeti još od Descartesa do sigurnosti u jasnoj i razgovijetnoj spoznaji bitka bića, posve je bjelodano zašto se za Leibniza odnos između spoznajne teorije i ontologije mora razumjeti kao sinteza mišljenja i bitka polazeći od računskoga karaktea mišljenja, a bitka kao racionalno postavljene supstancije. Pitanje koje u nastavku valja pobliže rasvijetliti jest u određenju biti bitka navlastita bića i u pojašnjenju veze i odnosa metafizičke značajke supstancijalnosti 'individualne supstancije' i logičke teorije identiteta suda.

Za Leibniza je individualna supstancija – *monada*. Priroda se ove individualne supstancije mora razumjeti određenjem pojma koji u sebi mora uključivati svo savršenstvo "da se svi predikati subjekta , kome se oni

pridaju, iz njega samoga mogu dovoljno shvatiti i deduktivno izvesti." (G. W. Leibniz, "Rasprava o metafizici", *Izabrani filozofski spisi*, str. 115.)

No, time se još u svjetlo logičkoga subjekta ne razotkriva unutarnji potporanj prirode individualne supstancije s obzirom na razumijevanje navlastitosti bića, nego se tek zaoštreno priopćava slijed prijelaza iz logičke u ontičku problematiku. Sve se to zbiva iz horizonta ontologijsko-metafizičkoga utemeljenja ontičkog okružja. Leibnizovo tumačenje pitanja o bitku je "monadologijsko". A *monadologija* se pokazuje kao opća metafizika (=ontologija). (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 89.) Razlog leži u tome što ona mora izvesti potpuni pojam bitka "pojmovi svako navlastito biće, bilo ono fizičke prirode, živuće (biljke, životinje), egzistirajuće u smislu čovjeka, boga; i istodobno pojam bitka, dakako, mora omogućiti razliku ovih različitih bića u jedinstvu općenitoga pojma koji je čvrsto utemeljen." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 89.)

Pojam bitka kojim Leibniz na načelno nov način ponovno tumači grčko iskustvo mišljenja jest u tome što se usmjerava na 'monadu' kao na izvorno načelo svega što je u sebi postojeće. Bit monade, dakle, za Leibniza se pokazuje u tome što pretpostavlja aksiom. Taj aksiom jest negacija. Naime, poriče se karakter bićevitosti bića onome što uistinu i nije biće. U pismu A. Arnauldu 1687. godine Leibniz to objašnjava na sljedeći način:

"Uvijek se prihvaćalo da su 'monada' i 'bitak' zamjениčni pojmovi. Jedno je 'biće', a drugo 'bića'; plural pretpostavlja singular, pa tamo gdje nema jednog bića, još će manje biti neko mnoštvo bića." (G. W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, str. 181.)

No, što je to – *monada*? Iz svega rečenoga proizlazi da je bitak. Ipak, što je to što čini bitak bića, ili što je to što bitak čini bitkom? Bitak je svagda bitak bića, dakako, ne u naknadnome sabiranju, nego u izvornome aktu koji

isključuje zbivanje sukcesivnoga sabiranja. Zar se ponovno ne susrećemo s nerazrješivim kruženjem mišljenja po obodu samoga kruga? Jer to da je bitak zapravo monada, jest ono što stvara problem. A Leibniz ga razrješava na vlastiti način. On, naime, posve nastoji očuvati grčko osnovno značenje ovog pojma, ali na povijesno-epohalan način izvodi ono što pripada novovjekovnoj ontologiji kao metafizici. Grčka riječ *monás* izvorno iskazuje ono jednostavno, jedinstveno, jedno kao jednotu, ali i ono pojedinačno, ono samo po sebi. U svjetlu određenja biti bitka koje Leibniz naziva 'individualnom supstancijom' u smislu traženog rješenja problema supstancijalnosti supstancije, kako ga on vidi kritikom Descartesova dualizma supstancija i Spinozine sveobuhvatne i jedne supstancije kao mogućeg predmeta spoznaje, *monada* jest onaj *logičko-ontički subiectum* koji u sebi nosi karakter jedinstvenoga i jednostavnog načina singularnosti. To jednostavno jedinstvo pojedinačnoga Heidegger tumači kao ono što je uistinu za-sebe-stojeće (*Für-sich-stehenden*). (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 90.)

201

Za-sebe-stojeće biće nije stoga neko tek sastavljeno biće u smislu *ens compositum*, nego jednostavno do te mjere da je to biće čiji je bitak poduprt jedinstvom. Promotrimo li slijed ovog izvođenja, vidimo da je na djelu jedna konstrukcija tautologijskoga podrijetla. Na pitanje o samome načinu proizvođenja ovog jednostavnog jedinstva, a ne na pitanje o stvaranju jer monade mogu otpočeti samo stvaranjem, a okončati samo ništenjem, Leibniz ne odgovara, jer to pripada u teologijske probleme nastanka nečeg kao nečeg s onu stranu prirodnih granica. (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 6, *Izabrani filozofski spisi*, str. 258.)

To će pitanje, naravno, biti predmetom njegove *Teodiceje*. U okviru monadologijske metafizike Leibniz zaključuje o postojanju jednostavnih supstancija s pomoću aposteriorne nužnosti sastavljenih monada, koje

nisu ništa drugo negoli agregati jednostavnih. (W. Leibniz, "Monadologija", stavak 2, *Izabrani filozofski spisi*, str. 257.)

Na taj način on unaprijed shvaća strukturu *subiectuma* kao utemeljitelja jedinstva jednog jednostavno-jedinstvenoga bića, ali ne propitujući kako se proizvodi ova temeljna struktura istine i bitka.

B. Supstancijalnost supstancije i subjektnost subjekta

Monadologija je za Leibniza opća metafizika. Putokaz za ovo shvaćanje u njegovo se doba usmjerava s pitanjem određenja bitka prirode u fizičko-anorganskome i organskome modusu. Descartes je pokušao iskazati bitak fizičke prirode kao *res corporea* u značenju supstancije čija se bit nalazi u protežnosti (*extensio*). Pojam protežnosti Descartes shvaća kao primarni atribut svake tjelesne supstancije. Sve osobine fizičkih stvari svode se otuda na protežnost materije. Isto tako, sve odredbe zbivanja u prirodi moraju se odnositi na promjenljivost stanja, odnosno na kretanje protežne supstancije (*res extensa*). Kretanje nije, pak, ništa drugo negoli preinaka mjesta (*motus localis*), koje se jedino znanstveno može razmatrati i to na matematičko-geometrijski način. Mehanička hipostaza materijalnosti fizičke prirode u kojoj se svo gibanje nekog bića razmatra kao puka preinaka mjesta, što je posljedica tako shvaćenoga bitka prirodnih stvari kao protežnosti, upućuje na jedno okružje bića koje, sukladno tome, i ne može za kartezijansku metafiziku biti drugo doli shvaćeno čisto mehanicistički – *životinje kao automati*.

To da je, naime, jedno okružje organskoga života zahvaćeno matematičko-geometrijskim proračunom (*calcul*), istodobno zatvara granice Descartesovoj ontologiji prirode. No, čak i unutar fiksirane fizičko-anorganske prirode nedostatno je utemeljeno, jer se u ovome horizontu ne

pokazuje razrješenje biti tjelesne supstancije kao ekstenzivne veličine. Važno je upozoriti da Descartes ustrajava u objašnjenju *res extensae* na mehanici kao osnovnome dijelu matematičke fizike, dok Leibniz poseže za objašnjenjem protežnosti iz dinamike kao drugoga dijela matematičke fizike. Iz toga načelno proizlazi jedan zaključak kojeg Leibniz izvodi u svojoj kritici Descartesa.

"(Uostalom, jednom će se pokazati da sama materijalna masa nije nikakva supstancija, nego da je agregat koji rezultira iz supstancije, a prostor da nije ništa drugo do zajednički poredak svega koegzistirajućeg, kao što je vrijeme opći poredak svega nekoegzistirajućeg.") (G. W. Leibniz, "Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela", *Izabrani filozofski spisi*, str. 44.)

U istome spisu Leibniz izričito izvodi dokaz o nemogućnosti određenja *res extensae* kao gibljivosti čija je veličina konstantna, i to tako da, ukoliko je gibanje tek puka preinaka mjesta nekog bića slijedi da se nikad s izvjesnošću ne može odrediti koje se to tjelesno biće uistinu kreće a koje počiva mirujući. Još radikalnije, iz toga proizlazi da uistinu nema nikakvog realnoga kretanja, nego za biće koje se kreće treba potražiti onu 'snagu' koja ga nagoni na kretanje. (G. W. Leibniz, "Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela", *Izabrani filozofski spisi*, str. 45-47.)

Što je, dakle, ono što čini bit nekog bića kao *res corporae*? Za Descartesa je to protežnost, a njezina temeljna značajka jest gibljivost kao preinaka mjesta. Otuda se bit prirodnih bića izražava primjereno 'matematičkim točkama'. One su nekovrsna jedinstva, ali kakva? Očito kao granica i ništa više. Značajka granice ovih točaka pokazuje se na dvojaki način. Ponajprije, 'matematičke točke' su granice u beskonačnost djeljive. Na taj se način pojam granice (*limes*) koju izražavaju ne gubi. Drugo, one nisu linije, nego su ono objedinjujuće tijela tek čisto negativno jedinstvo u značenju onog što preostaje. Za Descartesa su osnovni elementi

protežnosti 'matematičke točke' koje su konstitutivne za tvorbu biti prirodnih bića. Limes kao karakter negacije u značenju negativnoga preostatka, međutim, ne može biti u stanju sjedinjavati cjelinu nekog bića, već može biti samo nešto takvo što ulazi u neku osobinu bića. Heidegger kaže o tome: "Kada *extensio*, protezanje treba sačinjavati ontologijsku bit prirodnih stvari, tada nikad i nigdje ono izvorno ovog bića, ne može činiti matematička točka i zasnivati jedno za sebe razumljeno biće." (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 92.)

Stoga je za ontologijsko razmatranje biti prirodnih bića odlučujuće razumijevanje koje Leibniz izričito provodi da 'matematičke točke' nipošto ne mogu sačinjavati 'jedinstvo' nekog prirodnoga bića, te da su one jedino akcidencija koje takvo biće svojim kretanjem izaziva. Prema tome, *extensio* nije bit *res corporae*, nego se očituje kao osobina takvog bića. Ono što u beskonačnost može biti djeljivo nema u sebi istinskoga jedinstva da bi kao jednostavno-ujedinjujuće tvorilo bit stvari. Leibniz otuda zaključuje, prvo, da materijalna masa ili protežnost kao nešto posve i načelno u beskonačnost djeljivo ne može biti priznata za supstanciju, jer ova pretpostavlja jedinstvo, a ono, pak, pretpostavlja nedjeljivost, i drugo, *res extensa* jest naprosto samo 'čisti fenomen' koji svoju pojavnost zadobiva od nečeg supstancijalnoga. (G. W. Leibniz, "Pismo A. Arnauldu rujna 1687.", *Izabrani filozofski spisi*, str. 205.)

Ono supstancijalno je za Leibniza nešto suprotno 'matematičkoj točki'. Razlog leži u tome što nema karakter limesa, već je ono što podaruje jedinstvo svekolikome okružju bića kao 'ontičkome subjektu'. Stoga će Leibniz istodobno razaranjem pretpostavki i rezultata kartezijanskoga mehanističkoga nauka s obzirom na pitanje o prirodnosti prirodnih bića zadobiti svoj navlastiti pojam supstancije i razrješenja supstancijalnosti te supstancije. Potonje je posve bjelodano u tome što

Leibniz nasuprot Descartesa izričito dokazuje da ono što sadržajno preostaje i ima značajke ustrajnosti nije kvantitet kretanja, koji se u prirodi svagda održava u istome razmjeru, nego upravo ono što i čini supstancijalnost supstancije – *veličina snage*. Održanje pripada, dakle, veličini snage. Stoga se razlikuje od kvantiteta gibanja koje karakterizira promjenljivost, dok, naprotiv, veličina snage ostaje uvijek ista. Ona se ne određuje s pomoću produkta mase i brzine, nego s pomoću produkta mase i kvadrata brzine kao $m \times v^2$. Stoga Leibniz zaključuje da se nekom tijelu priključuje ono što proizlazi s produktom mase i kretanja kao osobine protežnosti. Konzekvencije su potonjeg matematičko-fizikalnoga dokaza o veličini snage dalekosežne.

Ponajprije, Leibniz njime na stanovit način samo djelomice ostaje unutar okvira mehaničkoga gledanja na bit prirodnih bića, izričito pokazujući da se razmatranje prirodnih bića mora mehanički objašnjavati, jer se na drugi način ne može uvidjeti rješenje uzroka kretanja i veličine snage. No, sama mehanička artikulacija okružja prirodnih bića je nedostatna za razumijevanje supstancijalnosti supstancije i potrebuje radikalno ontologijsko-metafizičko utemeljenje. (. W. Leibniz, "Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela.", *Izabrani filozofski spisi*, str. 59.)

Iz ovoga je bjelodano da za Leibniza tzv. supstancijalne forme ili monade nemaju ontičko značenje i funkciju u problematici pozitivne znanosti o prirodi kako se ova razvija u svojem podrijetlu iz matematičke fizike. To onda znači da se pojmom *snage* mora moći izvesti razrješenje problema supstancijalnosti supstancije i usporedno s time i subjektnosti subjekta.

U "Novom sistemu prirode..." Leibniz kaže:

"...da bih našao ta *realna jedinstva*, bio sam prisiljen da se vratim *jednoj realnoj i tako reći oduhovljenoj točki*, tj. jednom supstancijalnom atomu, koji mora sadržavati nešto formalno ili aktivno, da bi tvorilo jedno potpuno biće." (G. W. Leibniz, "Novi sistem prirode.", *Izabrani filozofski spisi*, str. 210.)

Ovo 'oduhovljeno načelo' označava Leibniz 'supstancijalnim formama' u kojima se mora sadržavati jedinstvo nekog prirodnoga bića i to na 'oduhovljeni način'. Ono formalno ili aktivno nije u skladu s mišljenim nešto 'materijalno' kao puki preostatak, odnosno *hyle*, nego je *hyle* ono određeno, a 'formalni atom' ono određujuće. Bit se 'supstancijalnih forme' sadrži u pojmu snage koja u sebi obuhvaća mogućnost i zbilju bića te izvornu djelatnost. Leibniz ih stoga naziva *izvornim snagama* (*forces primitives*), a njihova je analogija Aristotelov pojam prvih entelehija. (G. W. Leibniz, "Novi sistem prirode.", *Izabrani filozofski spisi*, str. 211.) Budući da se njihova priroda ne sastoji u beskonačnoj djeljivosti što je značajka "matematičkih točaka", one su za Leibniza "metafizičke točke" (*points métaphysiques*) kao nešto vitalno i odjelotvorujuće, dok su, pak, "matematičke točke" njihove *točke gledišta* (*points de vue*) putem kojih univerzalno izražavaju prirodu svemira. "Metafizičke točke" su istodobno 'realna i egzaktna' jedinstva svega zbiljskoga u posvemašnjoj raznolikosti. (G. W. Leibniz, "Novi sistem prirode.", *Izabrani filozofski spisi*, str. 215.)

Supstancijalne forme ili monade kao "metafizičke točke" u sebi čuvaju izvorno načelo oblikovanja, *eidos*, putem kojeg se sva bića kao takva i u cjelini konstituiraju kao monade. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 95.) Pojam snage pritom postaje konstitutivan za Leibnizovu ontologijsko-metafizičku nakanu utemeljenja bićevitosti bića, jer obuhvaća ono što čini bit novovjekovlja. Posrijedi je, naime, nezadrživo napredovanje tehno-poietičke djelatnosti kao odlikovanog odnosa bitka spram cjeline bića u čemu se sabire sva napetost proizvođenja svijeta iz logičko-matematičkoga proračuna. Stoga se valja približiti rasvjetljenju biti

snage u horizontu tumačenja Heideggera koje mjerodavno iznosi na vidjelo povijesno podrijetlo i nastanak svijeta rada kao realizirane biti tehnike polazeći od problematike pitanja o bitku u Leibniza.

Ponajprije, Heidegger upućuje na izvor odakle Leibniz promišlja pojam snage. To je aristotelovsko-skolastička artikulacija pitanja o bitku kao moći-energiji-snazi. U Leibniza je riječ o otklonu od skolastičkoga, metafizičkog pojma *potentiae nudae (passivae)*, *potentia activae i actio*, koje se izvodi iz Aristotelova nauka pojmova *dynamis, energeia i enteléheia*. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 99.) Mogućnost kao čista bitnost bića, a ovo u Leibniza odgovara realno-kauzalnoj definiciji koja je mjerodavna za proizvođenje bića iz bitka kao MOĆI, koja, dakle, omogućava biće, bez obzira bilo ono ozbiljeno ili ne, imenuje skolastika *potentio objectivom (metaphysica)*. Ob-iectum ovdje znači ono što nasuprot stoji za produktivnu maštu, odnosno mišljenje biti neke stvari. Nasuprot *potentio objectivae (possibilitas, essentia)* stoji u razdvojenosti *potentia subjectiva* koja jest MOĆ. Ona se, pak, dijeli na *potentia activa* i *potentia passiva*.

MOĆ otuda ima dvostruko značenje, jednom znači moć za ozbiljenje kojoj odgovara *actus* u smislu *actio*, a drugi se put pojavljuje u značenju moći za trpljenje kao na-sebi-nešto-moći-dopustiti kojoj odgovara *actus* u smislu forme čime se MOĆ prevodi u nešto što se ozbiljuje. Isto tako kao što dvostruko značenje pojam *potentiae* kao MOĆI odgovara dvostrukome značenju pojma *actusa*, tako je i sam pojam *actusa* dvostruk. Prvotno znači neku sačinjenost ili učinjenost, ili zbiljnost nečega kao formu, a drugotno znači djelovanje kao činjenje nečeg već prethodno zbiljskoga. *Actus* kao forma odgovara *potentia activi*. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 99-101.)

Stoga je jasno da moć za ozbiljenje nije tek razlikovana spram actusa kao zbiljnosti, nego je uistinu nešto sposobno za ozbiljenje samo kad je ono samo u zbiljnosti. Nešto otuda ne može biti ono što jest ukoliko nije već zbiljsko. Ono što se čini za Leibnizovu konstrukciju supstancijalnosti supstancije i subjektivnosti subjekta bitnim jest da naspram *potentiae activae* on ograničava svoj pojam *vis activae* na snagu. *Vis activa* je za njega ona izvorna snaga u kojoj su uključene mogućnost, zbilja i djelatnost posvemašnja *actualitas*. *Vis activa* kao *force primitive* jest, dakle, osnovno načelo nekog bića kao takvog. Stoga bit snage i ne može u Leibniza biti određena drukčije negoli kao bit bićevitosti bića. Kroz aspekt MOĆI kao izvorne snage održava se i pojavljuje bitak bića.

No, ovo već susrećemo i u Platona, u njegovoj onto-theo-logici, jer on bitak izričito karakterizira kao MOĆ. (Platon, *Sofist*, 247c, Naprijed, Zagreb, 1975. Preveli s grčkoga Koloman Rac i Milivoj Sironić.) No, MOĆ u okružju *aletheiae* nije istoznačna s MOĆI u okružju *certitudo*. To znači da Leibniz pod pojmom *vis activae* pobliže razumije neko izvjesno činjenje, ali ne i učinak takvog činjenja u ozbiljenju, neku MOĆ, ali ne i neku mirujuću sposobnost za djelovanje. Bit se snage za Leibniza uopće određuje iz biti istine kao intuitivno-predstavljajućega bitka istine kojeg je osnovna značajka izvjesnost. Svaka supstancijalna forma ili monada mora sebe očitovati u izvanjskome pokazivanju snage kao odjelotvorujućega činjenja, čiji se učinak pokazuje u kvantitetu gibanja protežnosti kao fenomena. Odjelotvorujuće činjenje svagda pritom upućuje na neku preinaku danoga stanja monade. A to nipošto ne znači i postajanje različitim, već je riječ o uspostavljanju biti prisutne 'individualne supstancije' čija se struktura pojavljuje u predstavljajućem činjenju i u 'produktivnoj žudnji'. Leibniz će ovo potonje odrediti na sljedeći način:

"Djelovanje unutrašnjeg principa, koje stvara promjenu ili prijelaz od jedne percepcije k drugoj, može se nazvati žudnjom...". (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 15, *Izabrani filozofski spisi*, str. 260.)

Kada se bitak bića određujući uspostavlja kao vis primitiva activa, tada se način na koji se to događa pojavljuje u strukturi produktivne žudnje. Izvorna je, dakle, snaga ona koja se u zbivanju očituje u produktivnoj žudnji koje svako biće u sebi nosi. Sama se produktivna žudnja kao prodor-izvan-sebe očituje u tendenciji spram nečega ili u prijelazu spram nekog drugog stanja. Ono što je produktivno u strukturi žudnje iskazuje ono producere, iz sebe samoga proizvoditi, i kao takvo u sebi očuvati za u tendenciji beskonačno proizvođenje. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 103.)

Žudnja (*appetitus*) u svojoj proizvedećoj nakani otuda jest temeljna metafizička značajka svake individualne supstancije ili monade. Snaga kao produktivna žudnja podaruje stoga svakoj supstancijalnoj formi njezinu supstancijalnost kao i svakome subjektu njegovu subjektivnost. Ovaj drugi aspekt bitnog karaktera snage upućuje istodobno da je ona *subiectum* kao utemeljujuće jedinstvo jednostavno-sjedinjujuće supstancije. Na taj način odnos logičkoga i ontičkoga subjekta proizlazi u Leibniza uspostavljanjem *monadologije* iz koje dolazi na vidjelo da su monade *sub-stantiae* i *sub-iectum* kao produktivna žudnja sebe samih za posvemašnjom ispunjenošću ili ozbiljenjem u vječnoj stalnosti i nepromjenljivosti u preinaci kao 'metafizičke točke'. Njihova se, pak, bit očituje u konstantnoj veličini snage. Iz toga proizlazi da je svaki *subiectum* određen u svojem *esse* od *vis* (*perceptio-appetitus*). Svaka je supstancija nužno i monada. U horizontu ontologijsko-metafizičke 'velike priče' o smislu bitka kao MOĆI s Leibnizom ulazimo u samu bit novovjekovnoga

mišljenja kao oživotvorenja, ničeanski govoreći, volje za moć kao bezuvjetne proizvodnje produktivne žudnje.

C. Struktura monade – perceptio i appetitus

Temeljno određenje bića kao takvog sadrži se u tome da je ono monada u smislu jedinstva. Riječ je o istovjetnosti u sjedinjenju bića i predstavljajućega mišljenja. Metafizička bit predstavljajuće monade u Leibniza nije shvaćena nipošto psihologijski, nego jedino s obzirom na bit bićevitosti bića kao njihova ključna osobina. Budući da Leibniz izričito poriče stav da bi bilo kakav izvanjski uzrok mogao pobuditi monadu na djelovanje, jer je upravo snaga kao izvorno načelo promjenljivosti nešto o sebi nepromjenljivo, svaka monada mora iz sebe obuhvatiti mogućnost posebnih promjena kojih je glavna osobina specifična razlika pojedinačnih monada. Na taj se način monada o sebi sama može razlikovati od druge monade "samo po kvaliteti svojih unutarnjih svojstava i djelatnosti, a to mogu biti samo njezine *percepcije* (tj. predočivanje sastavljenih stvari i onog što je vanjsko, pomoću jednostavnoga) i njezine žudnje (tj. njezine težnje da s jedne percepcije prijeđe na drugu), a ta su težnja načela njezine promjene." (G. W. Leibniz, "Načela prirode i milosti utemeljena na umu", *Izabrani filozofski spisi*, str. 247.)

Perceptio je, dakle, bitno izražavanje monade koje sudjeluje u tvorbi monade. Bit se *perceptio* sastoji u posvemašnjem izražavanju raznolikoga u jedinstvu. Kao izražavanje (*expressio*) *perceptio* monade jest bjelodana prisutnost razotkrivanja bićevitosti bića koje pripada navlastitome aktu sabiranja s pomoću obuhvaćanja. *Perceptio* se razumije izričito kao predstavljanje. No, kako zapravo dolazi do proizvođenja percepcija? Leibniz kaže da se ovo proizvođenje zbiva tako da se percepcije rađaju

neposredno jedna iz druge prema zakonima žudnje (*appetitus*). Oni se, pak, mogu razjasniti jedino upućivanjem na *svrhovite uzroke*, dok se izvanjski fenomeni kretanja posve jasno mogu svesti na razjašnjenje *djelatnih uzroka* prema mehaničkim načelima. (G. W. Leibniz, "Načela prirode i milosti utemeljena na umu", *Izabrani filozofski spisi*, str. 248.) Čitava Leibnizova tendencija jest da problem bitka prirode i čovjeka kao problem načina sjedinjenja tijela i duše pokuša razriješiti shvaćanjem *prestabilirane harmonije* kao *dinamičkoga* kauzalno-teleologijskoga razmatranja bićevitosti bića u suprotnosti spram mehaničkim shvaćanjem kartezijanstva.

Stoga *prestabilirana harmonija* tijela i duše znači da obje supstancije imaju i nadalje svoju autonomiju, ali da se tijelo mora razumjeti polazeći od mehaničkih načela kretanja, dok se duša shvaća na drukčiji način s pomoću svrhovitih uzroka. Otuda *prestabilirana harmonija* predstavlja riješenu zagonetku zajednice supstancija i pokazuje se u poricanju pretpostavki okazionalizma po kojemu Bog s pomoću tzv. prigodnih uzroka utječe na preinaku smjera kretanja nekog prirodnoga bića. Isto tako, poriče se i onaj nauk koji govori o uzajamnome utjecanju jednih supstancija na druge. Stoga je sustav *prestabilirane harmonije* utemeljen na taj način da su obje supstancije od samoga početka usklađene nepogrešivom točnošću Božje providnosti koja se sadrži u proizvođenju logičko-matematičkoga proračuna. Uz pomoć slobode volje Božjega apsoluta proizvodi se svijet kao najbolji od svih svjetova. *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus!*

"Ime entelehija moglo bi se dati svim jednostavnim supstancijama ili stvorenim monadama, jer one imaju u sebi stanovit stupanj savršenstva (*eksousi to enteles*), i njihova potpuna samodostatnost (*autarkhia*) čini ih izvorom njihovih unutrašnjih djelovanja..." (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 18, *Izabrani filozofski spisi*, 261.)

Za Leibniza je *entelehija* označena kao način *vis activae*, koja apriorno u mogućnosti uspostavlja izvjesno savršenstvo (*perfectihabies*) zgotovljenosti. Ovo značenje Aristotelova pojma valja promisliti iz unutarnjega horizonta monadologijske metafizike. To izvjesno savršenstvo djelovanja monade jest konstitutivno za njezinu *actualitas*. Monada se kao jedinstvo u raznolikosti pokazuje kao *modus spectandi* kojim se svijet kao *mundus* sebe-predstavljajući podudara putem onoga *perceptio*. U podudarnosti s ovim načinom promišljanja i s točkom gledišta nalazimo se u položaju koji Leibniz izjednačava s time da monada zapravo predstavlja "živo ogledalo svemira". (Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, Souvenir Press, London, 1975., str, 36.) Samodostatnost monada dovodi do toga da monadu u njezinoj biti ne može pobuditi na kretanje neki drugi stvor ili biće. To je podrijetlo one Leibnizove slavne izreke: "Monade nikako nemaju prozore, kroz koje bi nešto u njih moglo ući ili iz njih izići." (G. W. Leibniz, "Monadologija", stavak 7, *Izabrani filozofski spisi*, 258.)

Budući da je bićevitost bića određena kao jednostavno-jedinstvo predstavljajućega mišljenja i žudećeg djelovanja pitanje je kako se strukturira individuacija monada? U čemu je, dakle, načelo individuacije? Baš u tome što monade u svojoj ekstatičnosti kao žudnji (*appetitus*) i predstavljanju (*perceptio*) jesu spram sebe otvorene kao i spram cijelog svemira bića iz svojih točaka gledišta. Svaka je monada odjelotvorujuće jedinstvo sebe same i primjereno izražava svemir i obratno. Žudnja (*appetitus*) u kojoj monada sačinjava svoje navlastito jedinstvo za sebe samu jest bitna predstavljenost u sebi. Otuda *perceptio* i *appetitus* u svojoj svezi i odnosu označavaju strukturu biti monade tako da njihovo bitno jedinstvo tvori jedinstvenost nekog bića. "Žudnja i predstavljajuće djelovanje jest bit esse svakoga subiectuma. Ta je bit temeljna značajka *existentiae*. U podudaranju s biti istine koja, postajući izvjesnost,

uspostavlja bitak kao predstavnu samo-proizvodnju, bitak, ukoliko bi da egzistira uopće, mora egzistirati na takav način..." (Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, str, 40.) Svaka supstancija i svaki subiectum kao takvi su samoizvjesnost "produktivne žudnje". No, ona je ipak navlastita samo onome biću koji ima u predstavljajućem mišljenju sposobnost *a-perceptio* kao otvorenost spram sebe samoga da prati raznoliku perceptivnost u njezinoj promjeni.

Pojmom apercepcije ili samosvijesti kao refleksivnoga čina mišljenja, Leibniz upućuje na odlikovani Descartesov stav kojim se utemeljuje novovjekovna 'metafizika subjektivnosti' – *cogito ergo sum*. Sve kogitacije se naposljetku moraju dati svesti na ovaj *ego cogito*. To je unutarnji razlog preinake *subiectuma* u zbivanje subjektivnosti čime se istodobno zbiva stupnjevanje percepcije s obzirom na njihovu jasnoću. Utoliko Leibniz pokazuje kako se duhom može imenovati samo ono biće koje ima sposobnost za kogitacije, dakle, ono biće koje ima apercepciju. U duhu je otuda prisutna žudnja i predstavljanje na odlikovani način spram duša koje su ispod duha u hijerarhiji stupnjevanja bitka, čime se neposredno zaključuje na tu-bitak najviše monade koja je konstitutivna za svaku monadu – na Boga.

No, što je to žudnja (*appetitus*) u svojoj biti? Što žudnja uistinu želi? Žudnja želi u smislu *tendentio* ili *horeksis* samu sebe kao odjelotvorujuće jedinstvo. Bit je žudnje ekstatička punina u monadi kao bićevitosti bića. Žudnja u sebi samoj imenuje neko stalno presezanje, nagonjenu napetost za ozbiljenjem onoga što je još ne-uzgibano. U žudnji kao požudi jest svagda neko nagnuće za ozbiljenjem, za uspostavom neke konstantne snage u preinaci. Otuda je monada uvijek nešto *životno*, jer samo ono što u životnosti života navlastito jest, jest nešto što se tiska ili nagoni k onome drugome sadašnjega stanja, jest nešto žudnjom u potpunosti određeno.

Monada u svojoj metafizičkoj biti nije tek duša, nego je, naprotiv, duša samo jedna modifikacija monade. (Martin Heidegger, GA, sv. 26, str. 112.)

Appetitus jest tendencija k prijelazu koja je u izvornome određenju povezana s *perceptio*, te je utoliko i sama tendencija k prijelazu. Predstavljanje i žudnja čine raznolikost iz sebe samih kao izvorna jedinstva monade same. Oni su, fenomenologijski rečeno, intencionalni predmet samih sebe u neprestano predstavljajućoj i žudećoj samoispunjenosti svega što jest iz biti onog *vis activa primitiva* kao snage u 'produktivnoj žudnji' i 'predstavljajućem činjenju' bitka bića. Time se iz unutarnjeg horizonta Leibnizova metafizičkoga sklopa uistinu začinje bitno određenje novovjekovnoga svijeta kao svijeta rada čija je bit moderno ustrojena tehnika kao svojevrsna *tehnodiceja*. Ne zaboravimo da Hegel određuje pojam rada u *Fenomenologiji duha* kao 'sprečavanu žudnju' u kojem su sva bića derivativna zgoda bitka kao snage za ozbiljenje na način zbivanja 'produktivne žudnje'.

214

Utemeljenje se ove zgode bitka pokazuje mjerodavno u logičko-matematičkome proizvođenju apsoluta koji proizvodi svijet aktom čiste volje na kauzalno-teleologijski način tako što ga obuhvaća u cjelovitosti cjeline u svakoj monadi apriorno i intuitivno. Da bi svijet kao univerzum bića uopće na takav način bio, dovoljno je već to da je moguć. Iz čistih mogućnosti bitka bića svako proizvođenje "stvarnosti stvari" i predmetnosti predmeta zadobiva svoju legitimnost. Stoga je u Leibniza riječ upravo o posvemašnjoj legitimaciji biti novovjekovnoga svijeta iz samih mogućnosti tog svijeta, koje su još ne-providne, iako iz aspekata onto-theo-logike njegova metafizičkoga sklopa kroz medij pitanja o istini i pitanja o bitku izvedene i najavljene kao odlučujuće s obzirom na zbilju i nužnost "najboljega od svih svjetova".

Istina 'najboljega od svih svjetova' jest metafizički ukorijenjena u LOGICI kao vječnome razlogu njegova bitka. Istina je, dakle, metafizike logika, a logika sama se neposredno zbiva kao metafizika istine. Upravo je u tome, kako je u svojem tumačenju Heidegger otvorio bitna pitanja suvremenosti s Leibnizom kao prethodnikom, unutarnja sveza i odnos onto-theo-logičkoga aspekta njegova metafizičkoga mišljenja s konstrukcijom svijeta kojemu bitak shvaćen kao snaga i moć svega što jest na način *perceptio* i *appetitus* bitno utiskuje pečat.

2. Deleuzeovo tumačenje Leibniza

Kako Gilles Deleuze pristupa Leibnizu i njegovoj monadologijskoj metafizici i zašto ga ustrajno naziva paradigmatskim "filozofom baroka"? O pristupu ćemo ekstenzivno raspravljati u analizi njegovih predavanja i seminara o Leibnizu te onog što je zapisano u knjizi zagonetna naziva *Nabor – Leibniz i barok*. (Gilles Deleuze, *Le pli: Leibnitz et le baroque*, Les Éditions de Minuit. Pariz, 1988.) Za sada možemo uočiti nešto krajnje neobično. Naime, pojam baroka kao i primjerice renesanse specifični je povijesno-umjetnički pojam za jedno vremensko razdoblje u povijesti zapadnjačke ili europske kulture. To nije, dakle, sinonim za epohu u metafizičkome smislu riječi kako se rabi u Heideggera i u okviru njegova bitkovno-povijesnoga mišljenja. Poznato je, naime, da Heidegger uvijek govori o grčkoj ili izvornoj povijesnosti bitka, potom o srednjovjekovnome kršćanstvu te, naposljetku, o novovjekovnome razumijevanju bitka i mišljenja koji se u suvremeno doba realizira u pojmu kibernetike. Drugim riječima, Heidegger promišlja povijesno-epohalno način kojim se smisao bitka pojavljuje i nestaje u doba vladavine *postava* (*Gestell*) kao biti tehnike. (Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", u: *Vorträge*

und Aufsätze (1936-1953). V. Klostermann, Frankfurt/M, 2000. ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.)

Epoha je filozofijski osmišljeno zaokruženje mišljenja bitka u povijesnome događanju i ona svagda ima svoj početak i kraj, ali još je važnije da je njezino uspostavljanje čin nastanka promjene u kazivanju bitka, kad se ono iskonsko u Grka u smislu otvorenosti samoga bitka, primjerice, gubi u novovjekovnome načinu mišljenja kao predstavljajućega računanja ili konstrukcije svijeta uopće. Očito je da Deleuze misli drukčije i da njegovo shvaćanje metafizike nema isto značenje kao u Heideggera. To je već bjelodano kad usporedimo pozitivnu emfazu pojma modernosti u Deleuzea s onim što o tome misli Heidegger koji u pravilu pojam modernosti izjednačava sa zapalošću bitka u ne-autentično vremenovanje.

Stoga je uporaba pojma baroka i pridjeva barokno koje Deleuze usmjerava na Leibniza drukčije filozofijsko razumijevanje ne samo pojma vremena, već ponajprije prostora. Mogli bismo kazati da barokno vrijeme nije ništa drugo negoli "naborani ili preklopljeni prostor" onog što se s Leibnizom pojavljuje i kao matematički i kao filozofijski problem, a to je njegovo znamenito pitanje zašto je radije biće, a ne ništa? Barok se, dakle, određuje iz biti onog što proizlazi iz onog umjetničkoga kao nečeg bitno stvaralačkoga i ujedno konstruktivnog. No, paradoks je baroka u tome što se taj veličajni uspon racionalizma u prirodnim znanostima i tehnologiji istodobno sučeljuje s nečim krajnje ekstremnim i ekscentričnim kao što je to stvaralaštvo polazeći od njegove protupozicije umu kao razumu. *Što je drugo barok negoli umjetnost koja u beskonačnome nizu događaja slavi Boga kao racionalnoga konstruktora svijeta koji po prvi put u povijesti nema svojeg središta.* (Gilles Deleuze, *The Deleuze Seminars, Leibniz and the Baroque*, 03, November 18, 1986. <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-and-baroque/lecture-03>

Ovu postavku Deleuzea o Leibnizu kao misliocu baroka valja uzeti ishodišnom za ono što nam je u zadaći pokazati kao put *tehnodiceje*.

U trećem seminaru 18. studenoga 1986. o Leibnizu kao misliocu baroka održanome na Sveučilištu u Parizu, Vincennes-St. Denis, razvija se ova prekretna misao o decentriranju svijeta. Naravno da je za Deleuzea ključno uspostaviti razliku u mišljenju ne samo spram Heideggera i njegove navlastite kritike metafizike, već osobito spram Husserlove i Merleau-Pontyjeve fenomenologije koja pretpostavlja razliku mišljenja i bitka, *noesis i noeme*. U ekstenzivnoj analizi Leibnizove matematike i pojma krivulje s obzirom na nizove beskonačnosti, Deleuze na jednom mjestu ustvrđuje kako je

217

"jedna od najboljih knjiga o Leibnizu ona Michela Serresa, *Le Système de Leibniz* i to je ona knjiga koja ponajviše nastoji oko aspekata kako Leibniz zaustavlja središte konfiguracije u postajanju, ako želite, optičkoga središta, odnosno točke gledišta. To više nije točka gledišta koja se odnosi na središte, jer svako središte se odnosi na točku gledišta i može otuda biti definirano, što Serres iskazuje tako što geometriju sfere ili kruga nadomještava geometrijom stožca čiji vrh je točka gledišta. Čemu to odgovara? To odgovara, u stvari, tzv. dramskoj situaciji 17. stoljeća ili s mnogo više razloga, svijetu baroka, u širenju one beskonačnosti koja se nalazi posvuda, u naborima tvari, bez nizova, u preklopima duše itd. Svijet je u procesu gubljenja središta. U stvari, kako odrediti središte beskonačnosti? Gdje bi tamo bilo središte u beskonačnome? Središte nije nigdje. Gubitak središta, dakle, jest gotovo dramska svijest baroknoga svijeta." (Gilles Deleuze, *The Deleuze Seminars, Leibniz and the Baroque*, 03, November 18, 1986. <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-and-baroque/lecture-03>)

Ako, dakle, više svijet nema središta, nije li samorazumljivo da se na novim temeljima to izgubljeno središte nekako mora nadomjestiti? Pitanje je samo kako i s kojim misaonim alatom, kojim konceptualnim sredstvom valja potražiti dostojnu zamjenu za metafizički mišljeno središte. Biti-u-središtu označavalo je za metafizičko razumijevanje smisla bitka

pozicionalnost kako svijeta tako i čovjeka. Središtem se označavalo uvijek ono prostorno u smislu razmaka između dvije točke u krugu. Središte je tako pretpostavljalo svoje rubove i obratno. No, paradigma ove klasične metafizike je statička ideja postojanosti i trajnosti tvari u prostoru, njezina kvantitativna nepromjenljivost. Predsokratska grčka filozofija u mišljenju Parmenida ovdje se čini primjerenim modelom shvaćanja bitka kao prirode u njezinoj vječnoj kružnosti tvari što se samo onda prenosi i na pojam ljudske duše. Istovjetnost kozmičkoga i psiho-socijalnog načela postojanja pritom ne znači i poništavanje razlika između dviju sfera bitka. Usto, kružno gibanje počiva na razlikovanju apstraktne beskonačnosti i konkretne konačnosti onoga što se kreće, primjerice planete Zemlje u okretaju oko Sunca. Nastanak decentriranja prostora odgovara nastanku kvalitativnoga određenja prostora iz kategorije promjenljivosti tvari i dinamičnosti njezinih atributa poput mase/snage i brzine. Očito je da s Leibnizom ulazi u filozofijsko promišljanje ne samo matematički problem beskonačnosti, nego i filozofijski. Oba pristupa nastoje objasniti nužan i dostatan razlog zašto se umjesto geometrije sfere ili kruga sada mora pozabaviti geometrijom stožca odnosno pojmom krivulje koja po definiciji nema središta.

Kako je to Leibniz razriješio? Prema Deleuzeu, problem je tzv. barokne filozofije u stvaranju *preklopa* (fr. *plis*, engl. *folds*), koji su utkani u niz beskonačnosti. No, da bi se mogao razumjeti odnos između preklopa ili nabora i nizova beskonačnosti potrebno je stvoriti u mišljenju svojevrсна dva labirinta, jedan tvari, a drugi duše. Oba labirinta su ujedno i slike katova kuće, od kojih je onaj tvari donji kat, a duše gornji kat. Između njih mora postojati nesmetana komunikacija koja, u simboličkome smislu, ne znači pristanak na kartezijansku postavku o vladavini uma nad tijelom kao prvome uzroku i posljednjoj svrsi kozmičko-ljudske egzistencije u svijetu.

(Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Athlone Press, London, 1993., str. 3-27.)

Ako je upravo Leibnizova matematika bila "matematikom krivulja ili formi krivulja", onda je posrijedi ideal beskonačnoga niza koji nema svoj početak niti kraj, već se u svakom singularnome očitovanju monade kao supstancije središte nalazi posvuda, a vrijeme se vremenuje kao kontinuum trajanja u svojevrsnoj vječnoj sadašnjosti (*nunc stans*). (Gilles Deleuze, *The Deleuze Seminars, Leibniz and the Baroque*, 03, November 18,

1986.

<https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-and-baroque/lecture-03>)

Na taj način postaje bjelodano da se napredak i razvitak u preklapajućim formama ove racionalne metafizike baroka može razumjeti kao logika tzv. iracionalnoga broja bez kojeg beskonačni niz ne bi imao opravdanja. Ovo kao da proturječi prethodno iskazanome. Međutim, pojam iracionalnoga broja u Leibniza u korelaciji je s matematikom krivulja stoga što se linija ne produljuje u beskonačnost u pravom smjeru. Ona je uvijek uključena u stvaranje novih prepleta ili preklopa.

219

To, pak, znači da je pitanje o zakrivljenosti svemira, koje će do punog razmjera biti analizirano u okviru astrofizike i kozmologije današnjice nakon Riemanna i Cantora s njihovim otkrićima u matematici, bilo već za Leibniza pitanje o metafizičkim uvjetima pod kojim nešto kao nešto, dakle biće u svojoj singularnosti, nastaje i postaje ono drukčije u stanju sklapanja i preklapanja tvari-duše u beskonačnome nizu. No, sklop ili preklop jest ono što se nabire u nečemu, te je izvjesno da se njegova egzistencija zbiva u dinamičkome prostoru međusobno djelujućih krivulja. Kad Deleuze kaže da je to proces koji ide od infleksije do inkluzije, onda ovo valja shvatiti kao svezu materijalno-logičkoga povezivanja supstancija i točki gledišta (*points de vue*). Ako ne postoji središte svemira, posve je očito da je ono decentrirano i da otuda svaka supstancija kao monada ima svoju

točku gledišta. Ovaj perspektivizam bit će od dalekosežne važnosti za daljnju filozofijsku analizu osobito Nietzscheove kritike metafizike njemačkoga idealizma. U pravu je Deleuze kad tvrdi da je tzv. Leibnizov genij u "transformaciji središta u točku gledišta". (Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, str. 17.)

Svaka točka u postoru koji je zakrivljen može potencijalno postati točkom gledišta. Što to drugo znači negoli da se uz decentriranje kozmičko-ljudskoga prostora u kojem djeluje Leibnizova monadologijska metafizika pojavljuje nužno i desupstancijaliziranje svijeta kao vizualnoga polja u kojem tzv. vlastita perspektiva omogućuje novu rekonfiguraciju spoznaje bitka, Boga, svijeta i čovjeka. Naime, u lajbnicovskoj prestabiliranoj harmoniji kao opravdanju singularnosti individuacije prostor događanja više ne može biti euklidovski statičan i metafizički zatvoren kao u Newtona. Prostor postaje interakcija događaja s kojima se ono zakrivljeno vremenski potencijalno zbližava do simultanosti onog što će Deleuze u svojoj ontologiji postajanja (*devenir*) još 1968. u ključnoj knjizi njegove cjelokupne filozofije *Razlika i ponavljanje* nazvati *virtualnom aktualizacijom*. (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Les Éditions de Minuit. Pariz, 2011. Vidi o tome: Žarko Paić, *Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea*, Mizantrop, Zagreb, 2022., str. 15-44.)

Prostor nije kontejner za ubacivanje tvari i stvari, već dinamični okvir stalne preobrazbe tvari-duše kao događaja preklopa u beskonačnim nizovima. Nije nimalo začuđujuće da Deleuze ovu metafiziku baroka smatra kraljevstvom imanencije, svojevrsnim "čudesnim svijetom" konvergencije, jer je u njemu sve povezano posve drukčije negoli logikom transcendencije uma sa slikom vertikalnoga utemeljenja bitka. Ovdje, naprotiv, sve ima formalno dualističke konotacije kao u kartezijanstvu. Ali s bitnim impulsom i stimulansom povezivanja između dva labirinta tvari i duše koji nemaju izvan sebe ništa izvanjsko. *Sve je imanentno unutar*

monade koja nema ni prozore ni vrata. Sve je, prema tome, usklađeno na drukčiji način u ovoj racionalnoj teoriji igara polazeći od logike inkluzije i konfiguracije događaja umjesto pasivne sinteze Boga i njegovih stvorova/bića kao kopije stvaralačke moći ontogeneze.

Što je to – *barokni svijet*? Prema Deleuzeovu čitanju Leibniza iz njegova spisa *Rasprava o metafizici* posrijedi je svagda dvostruka i dvoznačna perspektiva, konička i cilindrična. Prva se odnosi na ono ljudsko u promišljanju svijeta, a druga na Boga u stvaranju svjetova. Između njih postoji međusobna korelacija. Ono što im je, dakle, zajedničko jest to da imaju točku gledišta koja se preklapa iz jedne u drugu i to na imanentan način. Cilindrična je perspektiva ona koja proizlazi iz shvaćanja beskonačnosti i ogleda se u koničkoj perspektivi. To je ona živa beskonačnost koja zahtijeva simboličku funkciju ogledala. Bog se ogleda u supstancijalnosti monade kao njezin tvorac, ali ne kao odsutni Bog (*Deus absconditus*), već kao živa prisutnost korelacije s bićima.

221

Veličina ove Leibnizove misli o prožimanju i korelaciji između dviju različitih perspektiva jest u tome što su obje međusobno usklađene, pa konička koja pretpostavlja ideju beskonačnosti nužno mora biti ogledalo Božje prisutnosti na stvaralački način vječnoga postajanja. No, još je zanimljivije da su obje perspektive moguće tek kao točka gledišta koja ima svoje optičko opravdanje u inkluziji pojma istine. Ono što sada osobito zanima Deleuzea u njegovu seminaru o Leibnizu i baroku jest korelacija između matematike i filozofije. Naime, iz koničke perspektive slijedi mogućnost preobrazbe ideje kruga u elipsu, parabolu i hiperbolu. Što su to drugo negoli slike odnosno konstrukcije nečeg u prostoru, a mogu se dohvatiti mišljenjem koje pretpostavlja elementarnu zakrivljenost svemira. Kad je riječ o preobrazbama kruga, onda smo već u novome središtu metafizike, i to one koja se bitno razlikuje od klasične kakvu je ocrtao

ponajprije Aristotel. Između tzv. nove ili barokne matematike i metafizike, odnosno filozofije, na djelu je korelacija.

Što označava taj pojam koji Deleuze ustrajno varira u predavanjima kao *preobrazbe kruga*? Nije to tek matematičko pitanje, već kao što je poznato i pitanje lingvistike i teorije književnosti. Geometrijski likovi i funkcije u simboličkome smislu pripadaju području vladavine metafore, pa je parabola, primjerice, omiljena književna figura i forma diskursa u Franza Kafke i Waltera Benjamina, jer omogućuje da se u fragmentarnosti teksta iskazuje višak imaginarnoga, budući da slika nadomještava jezik u alegorijskome značenju.

Problem je, nadalje, strogo metafizički i to onda kad se krug u svojim preobrazbama pojavljuje kao eliptična figura objekta. To je najvažnije u Deleuzeovu čitanju Leibnizove matematike i metafizike. Budući da se tzv. matematičke točke razlikuju za Leibniza od metafizičkih onako kako se razlikuje konička od cilindrične perspektive, tada je očito kako pojam objekta svagda pretpostavlja rad metafizike subjektivnosti u smislu točke gledišta odnosno profila. U čemu je uistinu invencija Deleuzea u tumačenju Leibniza u razlici spram Heideggera? Samo u tome što ono isto u tumačenju Leibnizovih glavnih pojmova decentrira iz okružja novovjekovne metafizike i podaruje pojmu objekta posve drukčije značenje. To znači da objekt nije više samo konstrukcija subjekta, već autonomno polje djelovanja korelacija između Boga i čovjeka kao stvaratelja racionalno uređenoga svijeta. Objekt postaje *objektil* u matematici zakrivljenosti, a u metafizičkome smislu doista je riječ o nečemu što Deleuze opisuje kao

"transformativni dekor...gotovo bazični element baroknoga festivala. Dobro. To je talijansko kazalište, uistinu, i Leibniz ga često poistovjećuje, kad kaže da je ovaj svijet poput talijanskoga kazališta... to jest objekt je neodređen, neovisan od skupine u

Iako je objekt il samo varijacija pojma *subjektiva* koji je Deleuze preuzeo od Antonina Artauda, ovdje se susrećemo s transformativnim postupkom. (Vidi o tome: Žarko Paić, *Antonin Artaud – Sunce i mahnitost*, Litteris, Zagreb, 2023.)

Naime, objekt il označava prelazak objekta iz jedne u drugu formu, kao primjerice u preobrazbi trokuta s obzirom na promjene u karakteru osi. Otuda Deleuze može kazati kako je objekt il zapravo objekt s promjenljivom krivuljom. Vidimo nešto iznimno važno. Gotovo da se na tragu Leibniza udaljavamo od njega što se više "zakrivljuje" putanja metafizike koju Deleuze nastoji promisliti već time što ulazi u samo 'središte' problema koje Leibniz postavlja u *Raspravi o metafizici*. Postoji li, naime, ikakva univerzalna točka gledišta? To je drukčije rečeno lajbnicovsko pitanje o egzistenciji Boga, ali iskazano deleuzovski.

Odgovor bi bio *možda*. Možda postoji, ali ako postoji onda je ova univerzalnost "demokratska", odnosno ne potire u drugi plan singularnost ljudske točke gledišta koja se, dakako, ogleda u cilindričnoj perspektivi. Živa beskonačnost proizlazi iz Božjega uma kao stvaratelja svjetova, no s tim dodatkom što spoznaja koja odgovara njegovoj "univerzalnoj perspektivi" mora biti intuitivno određena. Primjer koji je matematičko-fizikalan a koji Deleuze u ovome seminaru uzima da bi objasnio ovo "možda postoji" jest iz astronomije. Rotacija planeta je primjer nepravilne krivulje, a točka gledišta je sunce. U našem planetarnome sustavu ova točka gledišta određuje primat "univerzalne perspektive", ali to ne vrijedi i za druge galaktičke sustave. Sjetimo se, međutim, da je ovo govorio i Kant o našoj nemogućnosti spekulativne spoznaje o prirodi svemira, jer

primjena po analogiji tzv. fizikalnih zakonitosti na sve druge udaljene svjetove u svemiru nije ujedno i posve razložita zbog toga što nemamo empirijskih dokaza da su ti i takvi drugi svjetovi zbiljski, ako su već zamislivi i mogući.

Već smo uputili na to da je Leibniz neskriveni prethodnik Nietzscheova perspektivizma. Jednostavno, to znači da postoji uvijek samo jedna točka gledišta, a ne bezbroj. Istina iz horizonta perspektivizma ne ovisi o točki gledišta. Naprotiv, istina je singularnost. Kad to imamo u vidu jasno je kako istina pretpostavlja različite pristupe, a ne nužnu jednoznačnost. Mogli bismo kazati da je pritom točka gledišta uvjet mogućnosti istine u nastanku njezinih modusa, jer je istina jedinstvo logičko-ontologijskih momenata, a ne tek ono što je bilo za skolastiku podudarnost uma i zbilje u smislu *adequatio intellectus ad rei*. Položaj u kojem objekt, dakle, postaje *objektil*, prema Deleuzeu, odgovara pritom onome u kojem subjekt postaje *superjekt* kao točka gledišta. Jasno je da se u pojmu *superjekta* skriva ono što Albert N. Whitehead u *Procesu i realnosti* pripisuje ontologijskome statusu stvarnosti. To je točka gledišta koja je uključena u nizove kao nizove transformacija kroz koje prolazi *objektil*. (Alfred N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York, 1978.)

U *Raspravi o metafizici* Leibniz uzima sliku grada, a nas kao točke gledišta. Ovaj usporedni kozmologizam ima značajke korelacije između onog što u podudarnosti drži zajedno svijet i čovjeka. Iako je sve singularno i puno nesvodivih razlika svijet je jedan u svojoj univoknosti bitka. Sve što se može, dakle, reći o tom i takvome svijetu jest da je njegova faktičnost čudesna stoga što nema središta i što je položaj nekog bića u njemu jedinstven i neponovljiv upravo zato što je supstancijalna monada singularnost u nekoj točki gledišta. Je li s Leibnizom za Deleuzea

pojam univerzalnosti točke gledišta otuda izgubio vjerodostojnost u okvirima nove ontologije kao metafizike koja bitak, bića i bit čovjeka postavlja u korelativne odnose? Odgovor je da. Ali s dodatkom da to ne znači i nestanak transcendentale stukture pojavljivanja stvari u dinamičnome prostoru događanja *objektila* i *superjekta*.

Jedno novije tumačenje Deleuzeova čitanja Leibniza pokazuje vrlo uvjerljivo kako je stvaralaštvo u Leibniza rezultat projekcije beskonačnosti kao ne-kružne forme iz koje nužno proizlazi optimum i optimizam za razliku od Schopenhaurova pesimizma, a razlog za to je što Deleuze u Leibnizovoj monadologiji prepoznaje onu logiku postajanja iz koje nastaje pojam događaja kao alternative bitku u njegovoj kružnoj sudbini Istoga. (Mogens Loerke, "Four Things Deleuze learned from Leibniz", u: Sjoerd van Tuinen (ur.), *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, Palgrave Macmillan, New York, 2010., str. 25-26.) Prema Deleuzeu, pojam događaja (*événement*) pojavljuje se po prvi put s Leibnizom. (Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, Columbia University Press, New York, 1990., st. 171. i Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, str. 76-84.)

Umjesto stvari koje počivaju u statičkome prostoru drevne metafizike, ovdje se susrećemo sa svijetom dinamičnih objekata. Njihov ontologijski status proizlazi iz logike beskonačnoga niza događaja kojim se objekti preobražavaju u *objektile*. Polazeći od složene stukture krivulje u matematičkome smislu, ono što pripada tzv. gornjem labirintu ili katu duše u Leibniza nije tako radikalno različito od donjeg labirinta ili kata tvari. Stoga u korelaciji između matematičkih i metafizičkih točaka gledišta nastaju događaji s kojima se uspostavlja novi poredak objekata u prostoru koji je ne samo rastezljiv kao u Descartesa, već je i zakrivljen. *Događaji se kontinuirano zbivaju, što znači da prelaze granice postojanosti i trajnosti*

bića. Nema dvojbe da Deleuze u Leibnizovoj monadologiji kao prestabiliranoj harmoniji ne vidi nikakvu kozmodiceju statičkoga svemira u kojem se ništa novo pod zvijezdama ne događa. Umjesto toga, on smatra Leibniza ne samo prethodnikom Whiteheadova pojma događaja, nego i njegova vlastita pokušaja da iz ontologije postajanja izvede novu simfoniju vječnoga stvaralaštva.

Vidjeli smo iz Heideggerova tumačenja Leibniza kako pojam snage postaje ključan za novo shvaćanje fizike. Tvar je snaga koja se u preklopu dovodi do akcije. Iz akcije slijedi događaj. Stoga je očito da Leibniz protiv kartezijanskoga razumijevanja biti stvari kao kvantiteta uvodi u središte kretanje kroz akciju i snagu. Sve to ukazuje na promjenu perspektive kad je posrijedi sveza fizike i filozofije kao metafizike. Naime, u kontinuiranoj krivulji svagda se pojavljuje niz tzv. diferencijala. Kao što je poznato, po tome je Leibniz do danas ostao upamćen u prirodnim znanostima, osobito matematici. Da bismo razumjeli kako događaj može mijenjati konstelacije odnosa u prirodi i društvenim odnosima potrebno je shvatiti kako lajbnicovski određena konstrukcija tzv. najboljeg od svih svjetova, a to je ovaj koji se ogleda u živoj beskonačnosti Božjeg stvaranja na temelju ideje providnosti, odnosno teodiceje, zahtijeva i mogućnost filozofijskoga sklapanja i preklapanja dva međusobno korelativna svijeta, onaj Božje intuicije i onaj ljudskoga uma kao znanstveno-tehnički konstruiranoga *objektila i superjekta*.

Singularnost je za pojam događaja, prema Deleuzeu, uvjet mogućnosti svake preobrazbe. To znači da između akcije i snage kojom se stvar evolutivno zbiva u preklopima mora postojati ono što pokreće stvari da od pukih objekata inercije prijeđu u aktivno stanje transformacije bitka, govoreći tradicionalnim jezikom metafizike. Od izvorne do izvedene na djelu je aktualizacija supstancijalne snage kojom se krivulje u prostoru

usmjeravaju spram metafizičkih točaka, a njih čine uzroci od formalnih, materijalnih, učinkovitih do svrhovitih. Ono što, pak, čini događaj snagom transformacije stanja u metafizičkome značenju jest ponajprije njegova ireverzibilna singularnost. *Stvari se ponavljaju jer su proizvedene ontogenezaom kao procesom nastajanja u smislu prirodne reprodukcije. Objekti kao objektili se zbivaju jednokratno u stalnome procesu preobrazbe jer ih određuje događaj stvaralačkoga simulakruma u beskonačnome nizu diferencijala.* (Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz ant the Baroque*, str. 76-84.)

Kad povezuje Leibniza, uz stoike, u svojem ranome djelu *Logika smisla* iz 1969. godine, s Whiteheadom, s obzirom na pojam događaja, Deleuze na poprilično ironičan način tvrdi da se "moramo uvijek vraćati kazalištu Leibniza, a ne mašineriji Husserla." (Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, str. 113.) Fenomenologija za Deleuza, naime, ne može biti primjereni pristup suvremenosti zbog toga što u svojoj razlici mišljenja i bitka, *noesis* i *noeme*, ne doseže ono što taj odnos uopće omogućuje polazeći od procesualnosti događaja koji mijenja svaki tzv. prirodni stav o svijetu u ono posredujuće. Leibniz je stoga Deleuzeu kao, uostalom, i Spinoza mislilac monizma i stvaralačkoga događaja radikalne *tehnogeneze*.

Živa beskonačnost monade nadilazi otuda "umrtvljeno" polje intersubjektivne svijesti iz jednostavnoga razloga što je postavljena kao aktivno načelo samoproizvodnje snage mišljenja. Nije nimalo ekscentrično zašto Deleuze protiv Husserla uzima za svojeg skrivenoga prethodnika upravo Leibniza i to tako što u paralelizmu duše i tijela usmjerava pozornost na ideju konstrukcije tijela kao sinestetičkoga medija između tzv. transcendentalne svijesti i empirijske faktičnosti svijeta. (Vidi o tome: Sjoerd van Tuinen, "A Transcendental Philosophy of the Event: Deleuze's

Non- Phenomenological Reading of Leibniz", u: *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, str. 155-183.)

No, takvo tijelo nije fenomen egzistencijalnoga odnosa spram svijeta, već ogledalo žive beskonačnosti kojom Bog imanentno ulazi u "najbolji od svih svjetova". Ovaj ulazak nije utjelovljenje svijesti. Umjesto toga možemo kazati da je mišljenje kao apercepcija svijeta singularni događaj stvaranja točke gledišta supstancijalne monade koja, dakako, nema ni vrata ni prozore. U svakoj točki gledišta zbiva se lajbnicovski rečeno prestabilirana harmonija Boga i svijeta i to, da paradoks bude veći, upravo zato što je matematički pojam krivulje kao i metafizički pojam decentriranja svijeta ono što predleži svakoj budućoj konstrukciji tehnički osmišljenih svjetova. *U svojoj inherentnoj biti Leibnizova monadologijska metafizika kao teodiceja prestabilirane harmonije postaje nužno tehnodiceja svijeta bez svojeg središta.*

Da bismo razabrali kako Deleuze u svojem tumačenju Leibniza dolazi do ključne postavke o pojmu događaja u okviru monadologijske metafizike perspektivizma, pomnije ćemo u nastavku ovih predavanja izložiti ono što je izvedeno u njegovim seminarima od 1.-15. travnja 1980. godine. Uobičajeno se ti seminari naslovljuju ovako - *Leibniz: Filozofija i stvaranje koncepata*. Očito je da Deleuze primjenjuje shvaćanje filozofije koje je razvio u najznačajnijem svojem djelu *Razlika i ponavljanje* iz 1968. godine, da bi sve doseglo vrhunac u knjizi napisanoj s Felixom Guattarijem *Što je filozofija?* iz 1991. godine. (Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Qu'est que la philosophie?* Les Éditions de Minuit, Pariz, 1991/2005.)

Sažeto iskazano, on filozofiju smatra konstruktivizmom zasnovanom na proizvodnji koncepata, a svoje shvaćanje izvodi s pomoću tzv. ontologije postajanja (*devenir*) u kojem na sinkretički način povezuje mišljenje stoika, Leibniza, Spinoze, Nietzschea, Bergsona, Whiteheada i

Simondona. Konceptualnost se odnosi na ono što postaje u procesu stvaralačkoga načina imanencije života i stoga se i filozofija i znanosti u bitnome smislu orijentiraju iz horizonta umjetničkoga stvaranja svjetova. Leibniz u ovim seminarima iz 1980. godine slovi kao jedan od najvećih utemeljitelja teorije igara kako se taj teorijski pojam rabi u suvremenoj filozofiji od Wittgensteina do različitih znanstvenih teorija kaosa i kontingencije. (The Deleuze Seminars - *Leibniz: Philosophy and the Creation of Concepts* / 01 April 15, 1980 <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-philosophy-and-creation-concepts/lecture-01>)

Već na početku Deleuze, dakle, pokazuje kako je pitanje o biti filozofije istodobno i način artikulacije pojmovno-kategorijalnoga uvida u ono što čini filozof kad stvara koncepte kao singularnosti. Iako je posve moguće i zbiljsko da se živi bez pojmova, nemoguće je biti u okviru zapadnjačke civilizacije bez svijesti o tome da je njezin nastanak u Grka imao svoje konceptualno utemeljenje. Filozofi i filozofija su otuda korelacija koncepata kao "duhovnih potpisa", primjerice ideje u Platona, volje za moć u Nietzschea, rada u Marxa. No, ono po čemu se Deleuzeovo razumijevanje filozofije razlikuje od Heideggerova, što je bjelodano i u njihovim pristupima Leibnizu, jest upravo taj konceptualni konstruktivizam kojeg Heidegger u svojem povijesnome mišljenju bitka ne slijedi, iako stvara nove pojmove iz same strukture predmetafizičke i postmetafizičke biti jezika poput, primjerice, pojmova *postava* i *prigode-događaja* (*Gestell* i *Ereignis*).

Deleuze, usuprot tome, čitavu svoju ontologiju postajanja otvara kroz rastemeljenje i decentriranje metafizike kao žive beskonačnosti koncepta. Otuda je njegova logika stvaranja misaonih alata istovjetna načelu ničeanskoga obrata u samoj biti metafizike. To znači da se sve zbiva u otklonima i svojevrsnoj zakrivljenosti svijeta. Svaki se učvršćeni

pojam tradicionalne metafizike otklanja i uklanja pred hibridnim jezikom preklopa s kojim filozofija, znanosti i umjetnost sudjeluju u suvremenosti. U susretu s Leibnizom, posve je razvidno da Deleuze razvija ključnu postavku da filozof stvara koncepte koji ne postoje unaprijed. On ne razotkriva veliku knjigu prirode iz koje samo "prepisuje" ono što već uvijek postoji kao stvar-o-sebi ili kao latentna mogućnost. Taj pristup nije ni za filozofa niti za znanstvenika u suvremeno doba više vjerodostojan. Sjetimo se da je i Albert Einstein tvrdio da su pojmovi fizike kao prirodne znanosti više ili manje dobri konceptualni okviri, a ne zauvijek uspostavljeni jezik zakonitosti koje fizičar uzima kao gotove proizvode. Otuda je filozofija čin konceptualne invencije i stvaralaštva, a ne prikazivanja i predstavljanja bitka (*mimesis* i *repraesentatio*).

Leibnizova je filozofija kao i njegova matematika u znaku reda i harmonije. Za to je dovoljno navesti nekoliko njegovih glavnih pojmova poput *monade*, *prestabilirane harmonije*, *načela dostatnoga razloga*. Deleuze odaje priznanje takvom optimizmu i racionalizmu i istodobno tako nešto smatra čudovišnim u smislu onog što iskazuje njemačka riječ *Unheimlich*. Uistinu, Leibniz je, kako to kaže Deleuze, bio prvi pravi njemački filozof i s njime nastaje konstrukcija reda u prirodi, mišljenju i svijetu, dok je Spinoza bio anti-Leibniz. (The Deleuze Seminars - *Leibniz: Philosophy and the Creation of Concepts* / 01 April 15, 1980
<https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-philosophy-and-creation-concepts/lecture-01>)

Kad Deleuze nastoji opisati slikovno Leibnizovu filozofiju kao monadologijsku metafiziku on uvijek uzima metaforu piramide. Pritom valja uzeti u obzir da su sve razine te piramidalne gradnje stabilne. Ono što im podaruje takvu čudovišnu postojanost jest Leibnizov "konceptualizam", odnosno njegova kategorizacija u kojem se prožimaju ideje žive

beskonačnosti svemira, Bog kao stvaratelj najboljeg od svih svjetova i labirint preklopa matematičkih i metafizičkih točaka gledišta. U seminarima o Leibnizu 1980. godine Deleuze dolazi do iznimno lucidne analize njegove metafizike kad kaže da je filozof reda i matematičar diferencijala bio odličan igrač igara. Ova postavka nije "neozbiljna". Naprotiv, ona samo upućuje na to da se ideja reda pojavljuje kroz načelo dostatnoga razloga kao filozofijsko utemeljenje onog što je suprotno svakome poretku i postojanosti svijeta, naime neredu i kaosu. Igra stoga nije kraljevstvo nereda i slučaja, već dokaz o mogućnosti, zbilji i nužnosti postojanja reda u prirodi i korelativnome svijetu ljudske egzistencije.

Pogledajmo sada kako Deleuze izvodi Leibnizovo shvaćanje subjekta i inherencije. Naime, sve što je rečeno o subjektu nekog suda pripada njegovoj biti. Istina o nečemu je inherentno shvaćanje tog nečega, odnosno bića. No, to je tek prvi aspekt načela dostatnoga razloga. Problem je u tome što je na Leibniza veliki utjecaj imao Aristotel s njegovom *Metafizikom*. U njoj se o subjektu kaže da je atribut kojim se izriče u načelu beskonačan, te se istina nekog suda mora zasnivati na nečemu što ne može ići beskonačnost, te za Aristotela zahtijeva prekid niza.

Međutim, Leibniz uvodi uz dostatan razlog i nužni uzrok nečega kao nečega i pritom ima u vidu da je posrijedi svagda nešto drukčije a ne isto što se izriče o subjektu kao, primjerice, A je B, a B je C. Beskonačni niz uzroka ne potrebuje zaustavljanje. Pritom dostatni razlog nije nešto drugo negoli sama stvar mišljenja. A to znači da uzrok ovdje iskazuje ili izražava odnose između stvari, a ne govori o stvari samoj kao takvoj. Izražavanje odnosa između A i B postaje ključno za shvaćanje događaja zbog toga što ono logičko ili racionalno mora odgovarati biti stvarnosti da bi uopće mogli imati spoznaju istine o nečemu kao nečemu. Ono što otuda Deleuze izvodi

čini se odlučujućim za razumijevanje pojma događaja. Usput, na samo drukčiji način, i mora se priznati mnogo preciznije i detaljnije Leibnizovoj teoriji inherencije subjekta pristupa i Heidegger. Deleuze, dakle, kaže kako Leibnizovo shvaćanje subjekta *izražava totalitet svijeta*. (The Deleuze Seminars - *Leibniz: Philosophy and the Creation of Concepts* / 01 April 15, 1980 <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-philosophy-and-creation-concepts/lecture-01>)

Što to u konzekvenciji znači drugo negoli da je svijet sastavljen od "subjekata" kao individuiranih supstancija s vlastitom točkom gledišta. Nesvodivost singularnosti događaja kojim pojedinačna svijest zauzima prostor mišljenja između dva kata monade, onog gornjeg duše i onog donjega tvari, pokazuje se u tome što na nju ne utječe ništa izvanjsko što bi joj moglo uskratiti slobodu izražavanja misli kao biti ljudske egzistencije.

Vratimo se onome što Nietzsche naziva perspektivizmom kad spominje za svojeg prethodnika Leibniza. Deleuze naglašava da Leibnizovo shvaćanje totaliteta svijeta znači da je ono svagda posredovano iz određene točke gledišta. To, međutim, ne znači prihvaćanje nikakvog skeptičnoga relativizma. Istina je možda univerzalna, s točke gledišta Božjega uma. No, problem koji će na tragovima Leibniza posebno razviti Nietzsche u horizontu perspektivizma ima mnogo radikalnije dalekosežne posljedice. Naime, često se za kritiku tzv. postmodernoga nihilizma i etičko-političkoga relativizma u suvremenosti, koja paradoksalno dolazi i sa stajališta znanstvenih pozitivista i teologijskih zagovornika tvrdog esencijalizma Božje objave, uzima za prethodnika Nietzschea.

To je za stajalište vjere u Boga samorazumljivo zbog Nietzscheova zahtjeva za prevladavanjem metafizike i u tom sklopu bitka-Boga-svijeta-

čovjeka, ali čini se manje jasnim kako to da današnji znanstvenici iz područja astrofizike, primjerice, odbacuju *grosso modo* i Nietzschea i Deleuzea kad je riječ o pojmu istine i perspektivizma. Razlog valja potražiti u tome što iz horizonta totaliteta svijeta kao istine iz određene točke gledišta kao da slijedi neminovno neki oblik spoznajno-teorijskoga relativizma. Istina je, međutim, i za Leibniza i za Nietzschea i za Deleuzea "jedna i jedina", ali njezina singularnost ne može biti jednoznačna i apsolutna. Inače bi svaka nova teorija u znanosti bila realizacija tzv. apsolutne istine i dokaz o postojanju ili nepostojanju Boga, naravno kao logički dokaz a ne eksperimentalni. No, tzv. Leibnizov perspektivizam posve je drukčijega kova. Njegova monadologijska metafizika živo je ogledalo beskonačnosti supstancije koja se kroz zakrivljenost prostora usmjerava k objektu X poput stvaralačkoga *objektila*.

Kad Deleuze kaže kako Leibniz "nikad nije prestajao uspoređivati svijet s igrom šaha ovo pripada teoriji igara." (The Deleuze Seminars - *Leibniz: Philosophy and the Creation of Concepts* / 01 April 15, 1980 <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-philosophy-and-creation-concepts/lecture-01>) Igra nikad ne može biti ništa ludičko po sebi. Kroz igru se pojavljuje bezdanost događaja s kojim ono što nazivamo svijet više nije homogenost i postojanost istoga. Taj bezrazložni stimulans koji životu podaruje stvaralačku dimenziju ipak nije nikad samo carstvo slučaja. Na slučaj se može utjecati ako se znaju pravila igre s pomoću načela probabilizma. Vjerojatnost da će se u igri dogoditi da igrač ostvari dobitak proizlazi iz znanja o matematičkim diferencijalima, jer u ovom najboljem od svih svjetova, utemeljenome na prestabiliranoj harmoniji svemira sve nastaje baš onako kako je to divno izrekao sam Leibniz: *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*.

No, svijet ne postoji sam po sebi, već jedino kao korelacija i korespondencija između Boga i čovjeka s pomoću "racionalne intuicije". Upravo je to ključ za razumijevanje teorije igara. U svijetu stoga ne postoji "slučaj" koji bi imao snagu poricanja racionalnosti njegove konstrukcije. Kad to imamo u vidu, onda je i ono što tumači Heidegger i ono što tumači Deleuze u misaonim labirintima lajbnicovske monadologijske metafizike zapravo isto u razlikama, odnosno točkama gledišta. Usput, na kraju seminara o Leibnizu iz 1980. godine Deleuze dolazi do postavke kako je na kraju 17. stoljeća nastupilo *doba automata*. Što je drugo bit čovjeka sagledana iz ove perspektive negoli ozbiljenje mogućnosti *duhovnoga automata*? Ako je prestabilirana harmonija konačna riječ novovjekovnoga racionalizma, onda je to samo dokaz da je doba automata kao traganja za strojem mišljenja za Leibniza značilo samo ovo – *moć tehnodiceje*.

x x x

Život je igra. Ontogeneza nikad ne bi bila moguća u svojoj moći reprodukcije duhovnoga bitka bez tehnogeneze koja autopoietički stvara duhovni automat mišljenja. Biti-u-igri znači matematički konstruirati "slučaj" koji možda i ne postoji sam po sebi bez igrača. No, bez tehnodiceje kao realizacije "umjetne intuicije" u neposrednome uvidu u bit vremena kao intuitus praesens ne bismo mogli ništa reći o granicama umjetne inteligencije bez koje više ovaj svijet imanentne transcendencije i ne možemo zamisliti. Sve se događa simultano, sve se vrti u beskonačnost i sve je zakrivljeno u ovome svijetu od arhitekture generičkih gradova do digitalnoga dizajna autonomnih objekata.

Leibniz je bio misaoni zamašnjak digitalnoga doba jer je racionalnom intuicijom vidio ono što je došlo u 21. stoljeću – *doba duhovnih automata kao doba tehnosfere*. Ni Pascal, ni Spinoza, ni Kant, niti Schelling, već samo Leibniz i na posve drukčiji način Hegel, promislili su ono nadolazeće iz sintetičke moći apsolutne konstrukcije koja pomiruje nužnost i slučaj, Boga i čovjeka u stvaralačkoj teoriji igara do u živu beskonačnost singularnosti. Mišljenje je igra, a igra je sloboda bez koje ništa nema smisla, pa ni ovaj stvaralački kaos s kojim živimo pomireni svjesni da se nikad neće zaustaviti.

(16.)

Nemezis ili o nihilizmu politike

1.

235

Studirao sam politologiju na ondašnjem Fakultetu političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu od 1979. do 1982. godine, a magisterij iz filozofije sam obranio 1986. godine na istom fakultetu baveći se projektom slobode u egzistencijalizmu Sartrea u razlici spram Heideggerova bitkovno-povijesnoga mišljenja pod mentorstvom Vanje Sutlića. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/projekt-slobode/>) Imao sam izvrsne profesore iz filozofije politike: Antu Pažanina, Davora Rodina i Zvonka Posavca, te iz filozofske i političke antropologije Branku Brujić. Tijekom studija nastojao sam razumjeti bit političkoga i politike u povijesno-epohalnome smislu pojavljivanja od drevnih Grka i metafizike Platona i Aristotela, preko skolastičkoga shvaćanja odnosa božanske i svjetovne države (sv. Augustin i sv. Toma Akvinski), te novovjekovnoga obrata u

shvaćanju politike kao instrumenta suverenosti od Bodina i Machiavellija do ključnih političkih mislilaca uopće zapadnjačke modernosti kao što su to Jean-Jacques Rousseau i Thomas Hobbes.

No, moje je pravo zanimanje za ovaj radikalan obrat od formalno svrhe ljudske egzistencije u dosezanju dobra kao slobode, jednakosti i pravednosti do „realističke“ antropologije političkoga nasilja i umijeća vladavine nastupilo s uvidom u razliku između Hegelova shvaćanja državnoga prava i Marxove kritike građanskoga društva u kojem je prepoznao pervertirani oblik djelovanja kapitalizma kao supstancije-subjekta neljudske vladavine onkraj granica smisla ljudske egzistencije, koju su u svojim knjigama o tome posebno upečatljivo izvodili Vanja Sutlić i Davor Rodin. Na ovome blogu možete čitati niz interpretativnih tekstova o njihovu doprinosu razumijevanju suvremenosti u kojoj i političko i politika gube svoju vjerodostojnost i čitav se povijesni svijet 20. stoljeća raspada u fragmente i u 21. stoljeću u fraktale praznoga totaliteta života. Sve ovo govorim stoga da bih otvorio pitanje o *nihilizmu politike* koje sam iscrpno i detaljno analizirao osobito u tri svoje paradigmatske knjige: *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije* (Bijeli val, Zagreb, 2012.), *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja* (Litteris, Zagreb, 2017.) i *Nemesis: Aporije političkoga i politike* (Naklada Breza, Zagreb, 2022.)

U „Predgovoru“ *Nemezisa* pokušao sam sintetizirati sve već promišljeno i izvedeno na sljedeći način.

„Simboličko značenje grčke božice Nemesis, koja upravlja ljudskim usudom, i to na taj način što čovjeku dodjeljuje ono što mu pripada, prema zasluži, sreću ili nesreću određuje bit naše suvremenosti. Mitologijski se lik Nemesis na početku još razlikuje od božice osвете (Erinije). No, s vremenom ta se razlika gubi i značenje postaje istoznačno s odmazdom. Rimljani, pak, u svojoj praktičnosti i odsutnosti smisla za razumijevanje grčkog pojma tragičnoga svode Nemesis na Fortunu, božicu sreće ili nesreće, da to kažemo šekspirijanski, već kako se kome svidi. Kada otklonimo sve što u

međuvremenu ima prizvuk ljudskog-odveć-ljudskoga u njezinome upravljanju ljudskim životom, preostaje ipak pitanje koje je mučilo i Grke u iskonu nastanka pojma političkoga, politike i politizacije uopće: nije li upravljanje ili vođenje ljudskoga života ono što nikad ne može biti tek racionalnim mišljenjem dosegnuto, što nužno ima u sebi neki preostatak tragičnoga koje ljude, bogove i prirodu dovodi u odnose nesvodive odluke iz bezdana same slobode?

Nihilizam u kojem se političko kao politika realnih interesa subjekata/aktera danas vodi gotovo da je nedodirljiv i nesaglediv iz položaja metafizičkoga načina mišljenja. U ovoj knjizi to je sustavno interpretacijski izvedeno s obzirom na analizu Hegela, Marxa i Sutlića, Axelosa i Deleuzea polazeći od onoga što nazivam vladavinom *tehnosfere*. Posrijedi je korak s onu stranu povijesne dijalektike, ali i s onu stranu spora između svođenja politike na tehnokratski ekonomizam, znanost i kulturu, što je, uostalom, već Carl Schmitt jasno uspostavio u svojem zahtjevu mišljenja političkoga kao autentičnoga načina ljudskoga djelovanja u svijetu. Ova knjiga, koja pritom u dvije studije tematizira i mišljenje političkoga u djelu Foucaulta, baveći se analizom onoga što kao politički populizam sknavi smisao demokracije u suvremenosti i završavajući s tekstom o razumijevanju židovskoga pitanja u djelu Hannah Arendt, te raspravom o odnosu ideje sveučilišta i vladavine *tehnosfere*, pokazuje koliko je još uopće moguće očekivati od smisla djelovanja ako je ono podvrgnuto stalnoj težnji za prelaskom granica globalitarne ekonomije s njezinim neoliberalnim *credom* da Korporacija nadomješta Državu i da joj ograničava područje njezine vladavine.

Pitanje koje postavljam u koracima poduzetim u ovome smjeru nije ono agambenovsko što preostaje od političkoga i politike u doba ovog nihilizma kojeg je imao u vidu još i Benjamin u svojem *Teologijsko-političkome fragmentu* razlikujući metafizički cilj od smisla povijesti. Čini se da jedino još odlučno pitanje za mišljenje koje političko i politiku smatra prvom i posljednjom riječju obrata iz bezdana zla u mogućnost otvorenosti ljudske povijesnosti proizlazi iz najveće moguće prijetnje s kojom se danas suočavamo. Nije to čudovišni strah od apokalipse antropocena s kojim se već na kraju 20. stoljeća mijenja shvaćanje političkih ciljeva, nego ponajprije tjeskoba koju izaziva mogućnost obnove „totalitarnih solucija“, kako je to na kraju najznačajnijeg političkoga spisa moderne *Izvori totalitarizma* iskazala Hannah Arendt. Misliti političko i politiku u doba *tehnosfere* znači prijeći granice binarnoga stroja slobode i moći kao radikalnih suprotnosti. To neopozivo znači kretati se rubom filozofije politike i političkih znanosti jer je sve postalo fluidno, kontingentno i stoga čak i glavna riječ za smisao identiteta danas kao što je to kultura ne može više biti putokazom spasonosnoga rješenja. Što uistinu preostaje političkome mišljenju na tragu Schmitta, Arendtove i Foucaulta nije drugo

negoli preispitivanje kategorijalne praznine svih određenja i shvaćanja koja su nam priredila konceptualni labirint iz kojeg kao da više ne možemo izaći van. Razlog ovog kretanja u začaranome krugu neoliberalizma, fundamentalizma i populizma nije u tome što ne postoji mogućnost proboja metafizičkoga kruga mišljenja političkoga i politike. Naprotiv, razlog leži u tome što je svijet kao prostor-vrijeme ozbiljenja *tehnosfere* nemoguće vratiti u zlatno doba modernosti kada je još postojala iluzija razdvajanja države od društva, što je s usponom neoliberalizma u ekonomiji i politici 1970-ih godina konačno srušeno u krhotine.

Što nam, dakle, preostaje činiti u mišljenju političkoga i politike danas? Odgovor koji mi se jedino čini smislenim proizlazi iz napuštanja sheme metafizike i kibernetike kao njezine legitimne nasljednice u našem vremenu. Događaj slobode nadilazi, naime, sve druge događaje kao sklop kontingencija i izvedbi. Nije stoga politika postala besmislenom zato što se njezina izvedba zbiva u društvima spektakla i hiperkonzumerizma u kojima i šarlatani i opsjenari suvereno vladaju ovim svijetom organizirane frivolnosti i ravnodušnosti. Problem je u tome što nikakve nove „revolucije“ i nikakvi novi „građanski ratovi“ ne mogu stvoriti svijet po mjeri onoga što su Platon i Aristotel izveli iz arhajskoga doba svjetske povijesti — sretan život u prijateljstvu sa slobodnim ljudima u zajednici (*polis-politeia*). Ono s čime se Mi „danas“ suočavamo predstavlja najteži problem uopće u svjetskoj povijesti. To je trenutak kada politika ustupa mjesto korporativnoj mreži događaja bez subjekta, kada se u postimperijalnoj suverenosti svaki povratak smislu države i društva u modernome razlikovanju čini nemogućim poslanstvom. Nalazimo se, dakle, izbačeni u prostor raskorijenjenosti, između sve većeg zahtjeva za suverenošću države i sve manjim izgledima za ostvarenjem izvornih ideja ljudskoga zajedništva bez kojih političko i politika postaju perverzijom istine, slobode, jednakosti i pravednosti. Što je, naposljetku, ono političko i politika kao takva? Ništa drugo negoli *čudovišni događaj-slučaj slobode od kojeg ovisi sudbina ljudskoga života u povijesti. Političko prethodi politici jer je uvjet mogućnosti djelovanja u cilju ozbiljenja slobode, jednakosti i pravednosti. Politika se, pak, odvija u nužnosti sukoba između djelujućih subjekata/aktera stoga što je riječ o težnji za vladavinom u zajednici kao naciji-državi, carstvu, mreži događaja koja više nema ni središta niti ruba. Stoga se „bit“ političkoga kao prostora slobode i politike kao akumulacije moći ne zbiva više u razlikovanju države i društva. Ono što je našom sudbinom odnosi se na „veliki prostor“ (Großraum), kako to određuje Carl Schmitt u „Nomosu Zemlje“ u kojem iščezavaju stare granice između kontinenata i moderno shvaćene suverenosti.*

Ova knjiga pokušaj je sažetka jednog mišljenja s kojim dovršavam vlastiti uvid u „bit“ onoga što se događa s čovjekom kojemu je politika od uzvišene zadaće tvorbe dobroga života postala nihilističkim pitanjem preživljavanja i priznanja (*thymos*) u odsutnosti jednostavnosti smisla življenja. Sve je u tome kako pristupiti jednokratnome životu koji se sustavno tehnologizira i postvaruje, postaje ništavnim i potrošivim u želji za njegovim ovjekovječenjem u „umjetnome životu“ (*A-life*). Ako je estetsko danas kao dizajniranje života u estetskim objektima poprimilo značajke dematerijaliziranja, onda je političko od volje za moć postalo jedino preostalo područje neizvjesnosti i rizika slobode, pa makar i u vidu negativne projekcije ljudskih strasti i umno postavljenih ciljeva. Na kraju povijesno iscrpljenih mogućnosti stvaranja univerzalne kozmopolitske zajednice ili „homogene svjetske države“ (Kant-Kojève), čini se da preostaje još samo posljednji eksperiment slobode u stvaranju „novoga“ svijeta izvan svođenja političkoga i politike na sredstvo za neku drugu svrhu.“

Može li ipak još nešto dodatno reći o onome što nazivam *nihilizmom politike* i čemu je posvećeno ovo 17. predavanje *Academiae virtualis*?

239

2.

U čemu je zadaća mišljenja političkoga kao uvjeta mogućnosti politike ili slobode koja iz mogućnosti drukčijega svijeta pada u bezdan moći tako što se, kako je to jednom izvrsno zamijetio Giorgio Agamben, preobražava iz svrhe uzvišenoga osmišljavanja sretnoga života u zajednici u instrument manipulativno-autoritarno-totalitarne vladavine čija je posljednja svrha (*telos*) ne u obogotvorenju vječnoga nasilja i diktature ili tiranije na čelu s apsolutnim suverenom bez zemlje u liku narcističkoga psihopata kao utjelovljenja Levijatana i Behemota, već u totalnoj mobilizaciji onoga što je zapravo *neljudsko*? Jednostavno, u tome da ne misli više tzv. autentičnost izvora samoga pojavljivanja političkoga i politike u ideji grčkoga *polisa* koji je zauvijek otišao s nestankom grčkoga

povijesnog svijeta koju su sami Grci nazivali *paideia*. Isto tako, u tome da ne misli više ono što je u svim formama politizacije i repolitizacije već promišljeno kao prostor i vrijeme globalne postimperijalne suverenosti kao što je to izvedeno u pojmu „velikoga prostora“ (*Großraum*) u *Nomосу zemlje* Carla Schmitta. (v. <https://hrcak.srce.hr/file/382056>) Ni idealizirana „prošlost“ niti pervertirana-realistička „sadašnjost“ nisu više dostojni zadaće mišljenja političkoga i politike.

Što još onda preostaje osim „nadolazeće budućnosti“ koju uglavnom tijekom povijesti metafizike i nihilizma politike nazivamo *utopijama*, jer su *distopije* ionako samo degenerirana negacija onog utopijskoga kao takvog? No, u svim svojim priložima ustrajno sam na tragu Hegela, Marxa i Heideggera (a Marx nema nikakve veze s utopizmom jer to komunizam u ideji nije, što se može pokazati već njegovom radikalnom kritikom socijal-utopista i anarhista od Fouriera do Proudhona i Bakunjinina) upućivao da je za razumijevanje biti političkoga i politike nužno izvesti destrukciju metafizičkoga pojma vremena. Dakle, otpada i ekstaza ili dimenzija „budućnosti“. Čini se da nije ostalo više ništa i da je nihilizam politike gotovo izjednačen s onim što je već Schelling baveći se pojmom slobode otvorio kao nesvodivost apsolutnoga zla. A to je ništa drugo negoli tautologija nihilizma koji u političkome i politici (slobodi i moći) na kraju povijesti ništi sve postojeće tzv. vrijednosti. Ipak, postoji i ono „četvrto“ koje pretpostavlja istinsko vrijeme u kojem se političko kao sloboda i politika kao moć otvaraju u suvremenosti s njezinom apsolutnom značajkom tehnološke strukture nihilizma.

To je *događaj moći slobode kao otvorenosti mišljenja onog što je medijalnost same egzistencijalne sudbine/udesa čovjeka u doba tehnosfere. Posrijedi je stoga ono što jest „između“ dvojega kao metafizičke povijesti Zapada=svijeta, što omogućuje ili da sam život*

postane vrijedan odluke o uspostavljanju najviših vrijednosti uopće koje su čovjeku imanentne ili da sve potone u bezdan vječne tame. Već spomenuti Giorgio Agamben pokušao je na tom tragu misliti „bit“ političkoga i politike izvan tradicionalnoga shvaćanja u rasponu od Aristotela do Hobbesa. Njegova je definicija politike sljedeća.

„Politika jest izvedba medijalnosti: ona je čin stvaranja značenja vidljivoga kao takvoga. Politika nije sfera onog na kraju u sebi niti, pak, značenja podčinjenoga kraju; naprotiv, ona je sfera čiste medijalnosti bez kraja koja se usmjerava kao polje ljudske akcije i ljudskoga mišljenja.“ (Giorgio Agamben, „Notes on Politics“, u: *Means without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2000., str. 115-116.)

„Izvedba medijalnosti“ — što to u konzekvenciji za razumijevanje nihilizma politike i njegova prevladavanja uopće znači? Agamben se ne vraća na pozicije instrumentalizma novoga vijeka kojeg možda ponajbolje oslikava političko mišljenje Machiavellija s poznatom maksimom cilj opravdava sredstva. To bi uistinu bio pad u bezdan gologa nasilja i bezobzirne vladavine suverenosti ne naroda, već države kao instrumenta nasilja i represije u realizaciji ciljeva koji su uvijek zapravo čista fikcija onoga što je Carl Schmitt nazvao sekulariziranjem teologijskih sadržaja politike. Umjesto toga, Agamben kao post-fundacionalist pokušava vratiti dignitet drukčijem pojmu politike kao sredstva ili instrumenta onog što je ionako u području koje Walter Benjamin 1921. u *Teologijsko-političkome fragmentu* naziva „svetošću cilja“ koji je onkraj eshatologije svjetske povijesti.

Kad, dakle, politika postaje „izvedba medijalnosti“, tada se susrećemo s nečime što je između tradicionalnoga shvaćanja metafizike politike i suvremenih istraživanja njezina novog određenja u doba koje više

nije određeno ni pojmom *polisa*, a niti *republike*, već *imperija*. Iako to, doduše, Agamben neće reći, jer mu je u posljednjim nakanama svojevrsni mesijanizam politike kao svetoga događaja spasa čovjeka izvan granica institucionalnih mreža organizirane religije poput kršćanstva, židovstva i islama. To „između“, koje je ovdje neiskazivo jer je prostor nove intervencije u već ideologijski određene ove ili one politike, desne ili lijeve, fašističke ili komunističke, liberalne ili autoritarne, demokratske ili diktatorske, postaje jedini pravi problem zadaće mišljenja političkoga i politike u suvremenosti.

3.

U kojem se prostoru-i-vremenu događa „medijalna izvedba“ političkoga i politike u doba *post-imperijalne suverenosti*? To je prostor-i-vrijeme nihilizma trećeg poretka kibernetike koji se određuje kao autopoietička bit tehnosfere. Nije to, dakle, tzv. stvarni prostor-i-vrijeme, već virtualna aktualizacija stvaranja „novoga“ u smislu računanja-planiranja-konstrukcije u kojem se simultanost događaja pojavljuje kao transverzalna mreža posthumanoga stanja kao vladavine koja sjedinjuje odluku i normu, događaj i upravljaštvo (*gouvernementalité*). Ono što preostaje od političkoga i politike nije više sagledivo iz nikakve političke filozofije ili antropologije politike, jer pravi ciljevi osmišljavanja zajednice u doba *post-imperijalne suverenosti* nisu više sadržani u obnovi neke imaginarne zajednice nalik *grčkome polisu i renesansnoj republici*. Mi živimo od razdoblja modernoga kapitalizma u latentnoj situaciji nastanka i širenja imperija i nastanka supersila iz duha korporativne ekonomije i politike. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/novi-levijatan-ili-o-sumraku-americke-demokracije/>)

Sve drugo je nostalgija za odavno proigranom i izgubljenom prošlošću iz koje se mjeri utopizam nadolazeće budućnosti i zato je svaki oblik takve idolatrije „iskona“ i „futurizma“ ništa drugo negoli ostajanje unutar horizonta metafizičkoga nihilizma politike. Prostor-i-vrijeme su epohalno određeni i procesom tehnologijskoga ubrzanja sve postaje rezultat čiste kvantifikacije i vizualizacije, pa tako i ono političko i politika u srazu s onim neljudskim kao totalnom mobilizacijom tehnosfere. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/doba-nemezisa/>)

Ono što je rezultat ovog nihilizma politike bez izgleda njegova prevladavanja, jer je čovjek izgubio ontologijski status subjekta političkoga događanja i sva se „medijalna izvedba“ politike svodi na navigaciju kontingentnim prostorom-i-vremenom svekolike borbe za onim što Deleuze i Guattari nazivaju procesima deteritorijaliziranja/reteritorijaliziranja (kapitala, zemlje, informacija), jest pokušaj ovladavanja životom kao biopolitičkim strojem posve raskorijenjene egzistencije.

U ime čega voditi borbu za dignitet „čovjeka“ u doba tehnosfere i post-imperijalne suverenosti? U ime naroda, nacije, čovječanstva ili...? Već je Hannah Arendt nakon nacističkoga plana istrebljenja Židova u Auschwitzu nakon kraja 2. svjetskoga rata i suđenja Göringu i drugim ratnim zločincima pokazala da je raspad suverenosti nacije-države i ljudskih prava dospjelo do posvemašnjeg nihilizma kraja povijesti iz jednostavnog razloga što se ovaj nečuveni genocid nije mogao razumjeti u kategorijama ljudskosti i humanizma. Suđenje za apsolutni zločin počinjen nad Židovima moglo je biti jedino u ime apstraktne i univerzalne „čovječnosti“ jer je sama negacija ovog kozmopolitskoga postulata dolazila iz područja čistoga zla onog neljudskoga.

Političko kao sloboda i politika kao moć mogući su tek kad se dospije u mišljenju onkraj granica „medijalne izvedbe“ i pokaže da je jedino događaj-kao-odluka o kontingenciji u post-imperijalnoj suverenosti ono moguće i spasonosno što unutar nihilizma politike ukazuje na autentičnost jednog i neponovljivoga vremena u kojem se sabire i prošlost i sadašnjost i budućnost zajedništva koje nije nikad postojeća faktičnost, već postajanje onoga što povezuje i ljudsko i neljudsko.

(17.)

O kraju svih heterotopija

1.

244

U nedavnom osvrtu na knjigu Petera Sloterdijka *Prividna smrt u mišljenju* naveo sam iz te knjige jedan meni naprosto briljantan ulomak mislioca kojemu valja u zasluge dati ono neoborivo: da je posrijedi lucidnost eksperimentalnoga mišljenja i vrhunac stilskoga umijeća u filozofiji. Njegovi su neologizmi i stvaralačke akrobacije s novim pojmovnim sklopovima katkad ravne onome što je činio Gilles Deleuze. No, u ovom 18. predavanju moje „virtualne Akademije“ nećemo se baviti ni jednim ni drugim misliocem, već problemom povlačenja iz tzv. javnosti zbog same naravi filozofijskoga promišljanja onog što se otvara kao bit suvremenosti. Dakle, ponavljamo Sloterdijkov citat da bismo ono što tvrdi razmotrili u posve drukčijem svjetlu od iskazanoga.

“Platon je prilikom osnivanja „Akademije“ u godini 387. pr. Kr. u vidu imao praktični uzor povučenog života, kako ga je upoznao neposredno prije svog prvog putovanja na Siciliju. Navodno je kod grada Krotona (danas Crotone) u Južnoj Italiji susreo zajednicu eremita koji su se bavili teorijom, koji su se pozivali na mudraca Pitagoru, o kome se ne zna je li još bio šaman ili već matematičar ili oboje istovremeno. Na tragu svog učitelja koji je umro prije više od stotinu godina ti osobenjaci su se odvratili od gradske zajednice da bi se posvetili studiju brojeva i vegetarijanstvu. Premda ovi podaci nisu pouzdani i ne može se previdjeti koliki je udio legende, ipak upućuju na ofenzivno novu kvalitetu Platonovog *retreata*. Platon je povlačenje iz grada *de facto* prenio u sam grad i tom gestom stvorio političko-topologijsku diferenciju koja je bila sudbinska za svjetsku povijest. Da citiramo Michaela Foucaulta: kod „doseljavanja“ Akademije u grad radi se o „heterotopiji“.”

Povlačenje iz javnosti ne znači nužno osamljivanje čovjeka bijegom od ljudi. Platonova Akademija kao „kuća bitka grčke filozofije“ i skolastički samostani kao produljene sakristije duše u kojima stanuje Bog i u kojima se prakticirala teologija pretpostavljaju nužno odmak, razmak, otklon od onoga što će Martin Heidegger u Bitku i vremenu (Sein und Zeit-u) nazvati pojmom das Man i njime će odrediti javno govorkanje, anonimno i bezlično otuđeno prebivanje čovjeka u modernome industrijskome društvu. Razlog ovog distanciranja od Drugih ne leži u nekom ekscentričnome „solipsizmu“ filozofa s kojima sva ova avantura zapadnjačke metafizike i otpočinje, a slično se zbiva i na Istoku u maloj i velikoj Aziji uz manje razlike. Umjesto toga, posrijedi je sama nužnost pojavljivanja mišljenja kao singularnoga događaja „javne samstvenosti“.

Sloterdijk u svojem opisu stanja stvari s mišljenjem kao institucionaliranim akademizmom iz kojeg je nastalo i sadašnje globalno sveučilišno obrazovanje s odnosom učitelja-učenika/profesora-studenta slikovito pokazuje da je prostor u kojem se događa ovaj svjetsko-povijesni čin povlačenja i stvaranja autonomne zajednice ekscentrika s krajnjom

nakanom da misaoni „rad“ uzdignu na pijedestal nesvodive „svetosti“ — urbana struktura „heterotopije“. Dodat ću ovoj analizi još nešto odlučujuće. U Platonovoj razdiobi znanja i umijeća unutar pravedne i slobodne zajednice (*politeia*) kao grada-države (*polis*) ova se „heterotopija“ vertikalno ustrojava ponajprije stoga što jedinstvo *theoriae*, *praxisa* i *poiesisa* (teorije, prakse i proizvodnje) označava i razlikovanje između onih koji uživaju prednost slobodnoga vremena kao što su to filozofi-kraljevi, dok građani kao namjesnici slobode praktičkoga odnošenja u zajednici pripadaju javnosti svim svojim žarom, a oni koji stvarno rade i privređuju u prostoru gospodarenja životom (*oikos nomos*) kao što su to robovi, žene i radnici u izvornome smislu proizvodjenja novoga kao stvari i predmeta za ljudski opstanak lišeni su privilegija slobodnoga vremena. Slika Platonove Akademije u jezgri zapadnjačke civilizacije kao prostora povlačenja iz javnosti da bi se novim naraštajima moglo prenositi teoretsko, praktično i proizvodno znanje o „smislu bitka“ nesumnjivo je i danas primjenjiva. Ali to više nije i pojam „heterotopije“ u kojem „prebiva“ sustavni i eksperimentalni „akademizam“ suvremenoga svijeta.

Zašto nije?

2.

Što je to — *heterotopija*? To je koncept koji je razradio filozof Michel Foucault kako bi opisao određene kulturne, institucionalne i diskurzivne prostore koji su na neki način "drugi": uznemirujući, intenzivni, nekompatibilni, kontradiktorni ili transformirajući. Foucault naglašava sljedeće: (1) Heterotopije uključuju pluralnost oblika i trajno su obilježje svih kultura; (2) tijekom povijesti društva korištene su raznoliko; (3) imaju

moć suprotstavljanja hijerarhijskim i vertikalno reguliranim piramidama vlasti jer su međusobno nekompatibilne; (4) heterotopije su u bliskoj vezi s vremenom, točnije s tradicionalnim pojmom vječnosti i besmrtnosti u kružnome kretanju prostora i Zemlje; (5) ne ulaze u njih slobodno, dovoljno je prisjetiti se prostora zatvora, već se isključenje događa u korelaciji s uključivanjem; (6) imaju kontradiktorne funkcije razotkrivanja iluzornosti svakog prostora i zamjene sa stvarnim prostorom. (v. Michel Foucault, "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>, 1984.)

*Ukratko, ono heterotopijski je transverzalna forma obitavanja u oprostorenju svijeta, ne u već postojećim prostorima na način tradicionalnoga ustrojstva hijerarhijski organizirana života. Stoga je ono što Sloterdijk pronalazi novo s pojavom Platonove Akademije kao prototipa svekolike metafizike i sustava mišljenja ne samo na Zapadu tijekom povijesti ništa drugo negoli inkluzivna ekskluzivnost. Biti-izvan svijeta praktično-proizvodne javnosti kao onoga što Heideggera naziva *das Man* znači živjeti ekscentrično u mreži heterotopijskih struktura samoga života.*

Sve što je ovdje izneseno, međutim, funkcionira sve dok se ne pojavi na svjetsko-povijesnome horizontu ono što nigdje nema svoje „uzemljenje“ niti „nadzemljenje“, što nije nigdje „u-prostoru“ niti je nigdje „izvan-prostora“. Mišljenje koje više nema ništa s tradicijom metafizike više se ne „povlači“ iz javnosti, a filozofi nisu poput monaha u svojim „sakristijama duše“, u svojim monadama „bez prozora“, kako to iskazuje Gilles Deleuze u svojoj knjizi o Leibnizu, *Le pli: Leibniz et le baroque*, Minuit, Pariz, 1988. Umjesto toga, sve je zatvoreno-otvoreno u svojoj perspektivističkoj zakrivljenosti jer mišljenje kao vladavina tehnosfere i njezine autopoietičke „biti“ nad ovim zbiljskim svijetom zahtijeva baš onaj transverzalni prostor-vrijeme u kojem stvar mišljenja misli svoj vlastiti

sublimni objekt *X* izvan bilo kakve vezanosti za ionako umrežene institucije trećeg poretka kibernetike=nihilizma.

3.

Temeljne riječi/pojmovi ovog kraja svih heterotopija u prostoru-vremenu tehnosfere su *sinestetika i interaktivnost*. Kad više ne postoji distancija i razmak između javnoga i privatnoga (samstvenoga i anonimnoga), jer je sve što jest korporativno ustrojeno u velikoj „oprostorenosti“ (*spatializing*) same digitalne mreže kojom vladaju algoritmi nad živim umom i njegovom „sudbinom“, tada je jedina još preostala mogućnost „povlačenja-u-sebe“ odlazak u carstvo slobode mišljenja izvan svih institucija, države i društva – u *transverzalnu virtualnu akademiju* koja ozbiljuje stav Angelusa Silesiusa: *Bog je bezglasno ništa, ima ga posvuda i nigdje*.

248

Biti singularni pojedinac kao namjesnik jedne univerzalne kronotopije novoga „Daseina“ znači biti otvoren spram mišljenja koje pretpostavlja sinestetičku interaktivnost kao jedini način *komunikacije sa svijetom*.

Tko još želi misliti ovu kaotično-entropijsku kontingenciju suvremenosti mora nužno pristati da mu jedino „satelizacija duše“ o kojoj govori Jean Baudrillard u eseju *Ekstaza komunikacije (L'Extase de la communication)* iz 1987. godine omogućuje biti-u-povlačenju ne više od svijeta, već od njegovih svih preostalih iluzija prebivanja u „carstvu heterotopija“.

Naša je budućnost i novo obitavalište upravo u transtopiji koja više nema svoje fiksno i utvrdivo zbiljsko „mjesto“. Biti-u-mišljenju znači biti *nigdje jer mišljenje nakon kraja filozofije u kibernetici jest lutanje svjetovima, a ne putovanje od iskona do kraja povijesti*.

(18.)

O kraju metafore

1.

Prije negoli se upustim u razmatranje je li metafora još uvijek u doba tehnosfere mjerodavna i vladajuća „figura mišljenja“ kad je i ona postmoderna zaokupljenost alegorijom svoje odvrtjela u nepovrat, dopustite mi da se prisjetimo zajednički dva slučaja u filozofiji i književnosti 20. stoljeća. Oba su naprosto nesvodivi „dvojnici“ u nastojanju da jezik oslobode svih metafizičkih ovojnica i zavojnica, iako jedan metafiziku ostavlja u praznome prostoru vladavine simboličkoga svijeta parabola iz tradicije židovske negativne eshatologije, dok drugi tu istu „prokazanu“ riječ-pojam zapadnjačkoga mišljenja svodi na nesuvislosti misticismizma u filozofiji koja za njegovo razumijevanje biti stvari mora biti „kao“ *mišolovka kojom se love miševi*“ odnosno vladavina logički strukturiranoga uma kojem jezik „služi“ kao hvataljka za čišćenje svijeta od ispraznosti mišljenja.

Prvi je književnik Franz Kafka, a drugi je filozof Ludwig Wittgenstein. I kao što je roman *Proces* jedan od paradigmatskih romana ne samo prohujaloga 20. stoljeća, već i čitave ove suvremenosti koju ne možemo odrediti nikakvim pojmom „novoga“ u smislu bezuvjetne vladavine modernosti, jer je ono jedino „novo“ u ovoj epohi bez epohalnosti to što se sve preobražava u čin tehnosfere, tako je filozofska knjiga *Tractatus logico-philosophicus* dokument kojim se kazivanje „smisla“ odvraća od

nemogućnosti govorenja koje bi upravo metaforički trebalo nadomjestiti svezu bitka i mišljenja, odnosno „svijeta kao slučaja“ i „jezika“ kao „forme života“. Oba su „slučaja“ moći umjetnosti kao jezika i filozofije kao logike naposljetku paradoksalnoga učinka. Naime, završavaju u svojoj nemoći apsolutnoga shvaćanja bezavičajnosti „svijeta“ i njegove mistike modernoga pada u tehnički bezdan dehumaniziranja tako što umjesto vjere u Jezik, nastaje prostor simboličke i stvarne vladavine Slike nad logičkim ustrojstvom tog i takvoga svijeta. Josef K. završava u *Procesu* tragično „umoren kao pseto“ od samoga sustava korporativnoga besmisla, kojeg „nadživljava sram“, a posljednje riječi *Tractatusa* nisu drugo negoli svojevrsni palimpsest tragične sudbine Shakespeareova *Hamleta*: *ostalo je šutnja*, to jest, Wittgensteinovim riječima: *O čemu se ne može ništa reći o tome treba šutjeti*.

Ne mislim da je korelacija između Kafke i Wittgensteina uopće moguća u „jeziku“ koji spaja književnost i filozofiju hermeneutičkim vježbama interpretacije teksta. Jer, posve bi bilo očekivano da u tom slučaju nema ravnopravnosti između dva tipa diskursa. Ni u kojem slučaju interpretacija značenja *Tractatusa* ne bi bila metafizički moguća iz strukture Kafkina *Procesa*, već jedino obratno, budući da je filozofija oduvijek prvi početak misaone avanture upravo time što *logos* nadvladava *mythos*. Jedini „slučaj“ koji mi pada na pamet u ovoj diskurzivnoj igri mogućnosti korelacija između romana i filozofskoga traktata bio bi formalno onaj koji bi zagovarao primat *mythosa* nad *logosom* ili jezika književnosti nad jezikom filozofije. To je, naravno, interpretacija Jorge Luisa Borges a za kojeg su ionako riječi i jezik kao književna sredstva-svrhe ništa drugo negoli najviša moguća pohvala vječnih platonskih formi, pa su i roman i filozofski traktat u svojoj nesvodivosti razumljivi samo kao emanacije nečega što nadilazi granice jezika. Ipak, nemojmo tragati za

nekim apokrifnim Borgesovim tekstom koji bi valjda Wittgensteina tumačio s pomoću Kafke, jer ga nema. Ako ga Vi pronađete u njegovoj babilonskoj knjižnici drugih i trećih svjetova, onda poričem sve što sam ovdje napisao od početka do kraja.

Ali ono čega ima jest to da je uistinu misterij zašto sve više i više u 21. stoljeću u eri nastanka i vladavine tehnosfere kao superinteligencije s popratnim posljedicama nestanka smisla humanizma i „čovjeka“ uopće metafora kao „figura mišljenja“ postaje zastarjelom i gotovo iščezlom iz svijeta teksta.

2.

Metafora je, kako je to ponajbolje objasnio u svojoj sjajnoj studiji o književnome manirizmu Gustav René Hocke, „*kraljica figura riječi, najduhovitija i najoštroumnija, najdivnija i najplodnija*“. (v. Gustav René Hocke, *Manirizam u književnosti: Alkemija jezika i ezoterično umijeće kombiniranja: prilozi poredbenoj povijesti evropskih književnosti*, Cekade, Zagreb, 1984. S njemačkoga preveo Ante Stamać) Ali, prava granica metafore je u tome kako je to filozofijski uvidio Ludwig Wittgenstein u svojem *Tractatusu logico-philosophicusu* što je tek posrijedi stvaralački ili iluzorni pokušaj analogije između dva nesumjerljiva područja važenja jezika. *Dakle, slika je u tom pogledu ne samo ikonologijski, već i logičko-metafizički tek derivat i funkcija jezika koji naposljetku ne može nikad egzaktno i precizno dohvatiti samu stvarnost za rogove.* Još malo podsjećanja na ovu povijest metafore u filozofiji i znanostima. Naime, sâm Albert Einstein na jednom mjestu raspravljanja o vrijednosti i apsolutnosti fizikalnih pojmova i kategorija kaže da su simboli i formule samo znakovni

jezik kojim pokušavamo nesvodivu fizikalnu stvarnost predočiti našoj spoznaji.

*Što to drugo znači negoli da je jezik „kao“ funkcija ili instrument mišljenja nemoćan dospjeti do onoga što se metafizički naziva istinom u njezinoj obitelodanjujućoj zbilji koja se Grcima pojavljivala kao neskrivenost (aletheia) bitka samoga, a srednjovjekovnim kršćanima kao tajna Božjeg stvaranja i prisutnosti u svijetu i stoga je već u toj razlici povijesno-epohalnih svjetova razvidno ono što na tako jednostavan način pokazuje Martin Heidegger u raspravi „Doba slike svijeta“ („Die Zeit des Weltbildes“) iz 1938. godine: Grcima su se stvari neposredno pojavljivale kao svijet, a novovjekovlju nakon skolastike posrednim putem ljudske spoznaje kao reprezentacije zbiljskoga svijeta. Paradoks je nečuven. Tek s nastankom znanstveno-tehničke civilizacije Zapada jezik kojim čovjek govori postaje dehumaniziran jer u njemu više nema bogova, ni Boga, a niti tajne, već samo pokušaj dohvaćanja predmeta kao objekata u izvanjskome svijetu za koji čovjek postaje subjekt. Jezik se, dakle, instrumentalizira i njegovo je kazivanje sve više i više „slikovno“ i „brojčano“, drugim riječima određeno onime što ne pripada „biti“ jezika iz jednostavnoga razloga što ga ne vodi „Veliki Drugi“ svojim simboličkim moćima pokazivanja onog nepokazivoga, već „Veliki Treći“ koji slikovno-brojčano nastoji postati ono što Michel Foucault u *Riječima i stvarima: Arheologiji humanističkih znanosti* (*Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*) iz 1966. godine naznačuje pojmom *mathesis universalis*.*

No, što je zapravo — metafora?

Možda je za pravi uvid u ovaj problem kojim se u 19. predavanju *Academiae virtualis* ovdje bavimo više negoli uputno konzultirati sjajnu knjigu njemačkoga filozofa Hansa Blumenberga naslovljenu *Paradigme*

za metaforologiju (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.) Knjiga se inače pojavila još 1960. godine i ima doista „kultni status“ u humanistici. O njoj sam još krajem 1990ih godina razgovarao s pok. prof.dr. Antom Stamaćem, našim velikim germanistom i vrsnim prevoditeljem ključnih teorijskih radova iz književnosti i filozofije, koji se bavio upravo teorijom metafore. Stamać je iskazivao neskrivenu naklonost baš spram Blumenbergovih stavova i onih već spomenutoga Gustava René Hockea. Svojom "metaforologijom" Hans Blumenberg razvio je teoriju koja metafore shvaća kao temeljne za ljudsku misao i filozofiju, a ne samo kao sredstva estetskoga začaravanja svijeta. Središnji dio toga je koncept *apsolutne metafore*, koja prkosi terminologijskome rješavanju i oblikuje temeljne svjetonazore.

Ove jezične slike su konceptualno značajne i čine pozadinu za racionalno mišljenje. Najvažniji aspekti Blumenbergove teorije metafore je, dakle, pojam *apsolutne metafore*. To su sve one metafore koje se ne mogu prevesti u čiste koncepte, već ostaju "apsolutne". Ne mogu se "riješiti" bez gubitka značenja (npr. "svjetlo istine"). Blumenberg argumentirano tvrdi da metafore nisu samo retoričke figure i sklopovi, već predstavljaju predkonceptualne strukture razumijevanja svijeta. One zauzimaju prostor koji pojmovi (još) ne mogu ispuniti. Nije ovdje teško razabrati utjecaj Heideggerova koncepta predontologijskoga razumijevanja „smisla bitka“ u djelu *Bitak i vrijeme* (*Sein und Zeit*) iz 1927. godine.

Kao metoda, metaforologija služi za povijesno praćenje ovih nekonceptualnih aspekata filozofijske misli i za razumijevanje njihove funkcije za razmišljanje. Dok su se metafore tradicionalno smatrale "manjkavima" u usporedbi s pojmovima, Blumenberg u njima prepoznaje neovisnu, nezamjenjivu kognitivnu vrijednost. No, neporecivo je da su

metafore manipulativne i sugestivne, ali također omogućuju razumijevanje složenih stvarnosti stvaranjem novoga reda u govorenju i tekstu. *Blumenbergov pristup, dakle, proširuje povijest koncepata kako bi uključio fenomenologijsko-antropologijsku dimenziju koja ispituje kako ljudi prisvajaju svoj svijet putem slika. Oslanjajući se na Nietzscheovu i Gehlenovu koncepciju čovjeka kao nedostatnoga bića, Blumenbergov antropologijski pristup metafori pretpostavlja pogled na čovjeka kao biće koje se oslanja na "graničnu tehnologiju" metafora, budući da su one sredstvo koje je omogućilo vrsti da prevlada nepodnošljive aspekte stvarnosti.*

Metafora je otuda lijek za neadekvatnost naših neposrednih sredstava za preživljavanje. Moglo bi se reći da je to mehanizam viška ili funkcija za prevladavanje ograničenih uvjeta u kojima se čovjek nalazi kao biće upisano u horizont stvarnosti koji nije bio ni željen ni odabran. Za razliku od drugih teorija metafore, za Hansa Blumenberga to nisu rezultati slobode mašte, kako se obično shvaća u određenim kognitivnim teorijama metafore (Paul Ricoeur), već emancipacijska aktivnost provedena u kontekstu potreba ljudske vrste. Metafora nas u početku oslobađa nemoći, ali nam također omogućuje da proširimo svoj radijus djelovanja suočeni s ovom zastrašujućom drugotnošću. Usput, ovaj filozofijski put u razumijevanju metafore na svoj je način u osnove nove komunikologije s konceptom tehnoslika razvio i teoretičar novih medije Vilém Flusser.

Kako god bilo, metafora „služi“ nečemu drugome, a ne samoj sebi, osim u fikciji larplurlatizma ne samo u književnosti. Kad je poput simbola usmjerena da jezičnim figurama dočara ili donese u pojavu dva različita predmeta u zbilji koja su naizgled po svojoj sličnosti ipak različita, onda je simbolička moć metafore ne u istovjetnosti dva predmeta spoznaje i kazivanja o svijetu, već u nastanku mogućnosti da tek ono što nazivam

pojmom „Velikoga Trećega“ osvjetli mogućnost supostojanja dva različita svijeta. To je značenje one Blumenbergove *apsolutne metafore*. Nema ljepše metafore kao slike u jeziku od poezije kojom se u *Bibliji* („Pjesma nad pjesmama“, 6. poglavlje) govori o ljepoti divne žene na način krajnje začudan i gotovo apokaliptički:

„Tko je ova koja dolazi *kao* što zora sviće, *lijepa kao* mjesec, sjajna *kao* sunce, *strašna kao* vojska pod zastavama?“

No, metafora pretpostavlja da se svijet kao slika može dosegnuti u njegovu jazu i rascijepu, da je upravo jezik po svojoj bitnoj neizrecivosti upućen na slikovne označitelje jedne istinske poetičke transcendencije, te da upravo književnost u diskursu pjesništva omogućuje svijetu života veću moć od bilo koje logičke i otuda filozofijske naknadne refleksije. Takvo shvaćanje je proizvod metafizike subjektivnosti i otuda metafora nužno biva ili sredstvom za drugu svrhu kao u baroku i manirizmu, ili se, pak, mora razumjeti iz razlike „apsolutne metafore“ i svih drugih nastojanja da slika podari jeziku veću vjerodostojnost koju naposljetku ponajviše dovodi do najviših vrhunaca poetičke transcendencije samo i jedino „apsolutna muzika“. Da bi, dakle, metafora uopće imala svoje mjesto pod suncem zapadnjačke metafizike mora već uvijek svijet biti „tu“, prikazan i predstavljen jezikom *kao* kazivajućom moći osmišljavanja. I zato je posljednja granica Blumenbergove *metaforologije* upravo njegov fenomenologijsko-antropologijski pristup svijetu, koji je, da budemo precizni i pravedni prema njegovu doprinosu suvremenome mišljenju, nadomjestio pred kraj života svojim izvrsnim studijama o modernoj tehnici i tehničkome ustrojstvu svijeta koje se naslanjaju u bitnoj razlici na

Heideggera. (v. o tome <https://zarkopaic.net/blog-post/tehnika-kao-fenomen-iskustvo-i-otvaranje-svijeta/>)

3.

I sada slijedi ono što je glavni problem mojeg razmatranja: zašto smo svjedoci kraja metafore ili njezina neutraliziranja i suspendiranja iz vizualne semiotike ovog „svijeta života“ u kojem vladavina samostvaralaštva tehnosfere sve progoni i istiskuje iz svojeg prostora-vremena protežnosti „apsolutne moći“ tehnološke singularnosti? Odgovor je tako jednoznačno tautologijski. Zato što je metafizika realizirana u kibernetici kao tehnosfera koja više nema ništa s razlikovanjem dva različita svijeta, onog transcendencije i onog imanencije, pojma i zbilje, *mythosa i logosa*. Upućujem na jednu od misaono najstrožih i najspekulativnijih rasprava o razlici metafizike i povijesnoga mišljenja u suvremenoj filozofiji kakva je ona Vanje Sutlića „Rad i bog“ iz 1970. godine uvrštena u prvo izdanje knjige *Praksa rada kao znanstvena povijest* (Izdanje časopisa „Kulturni radnik“, Zagreb, 1974.), gdje se govori o tome da je uvjet mogućnosti jedne *tehno-logike* u „svijetu rada“ realizirane metafizike ništa drugo negoli *mito-logika*.

256

I što to znači za razumijevanje kraja metafore u doba tehnosfere?

Samo to da je u jednome romanu paradigmatiskom za suvremenost kao što je to Kafkin *Proces* i u jednoj filozofskoj raspravi kao što je to Wittgensteinov *Tractatus* metafizika realizirana u jeziku čiste imanencije ne više onog autonomnoga u samoj „biti“ jezika, već u slikovno-brojčanoj tehnodiceji jednog svijeta koji je izgubio svoje onto-teologijske značajke i

preobrazio se u mistiku čistoga fakticiteta života kao forme jedne „uzvišene banalnosti“.

O njoj se više ništa ne može reći osim da je to baš tako kako „jest“ i mora biti tako jer drukčije ne može biti ni uz svu malu pomoć njezina kraljevstva metafore s kojom je svijet bio ono što kažu braća Grimm, a ponavlja ih mitopoetski i Peter Handke u svojoj knjizi poezije *Živjeti bez poezije* kad kaže tonom apsolutne nostalgije:

...kad je željeti još pomagalo.

(19.)

O kraju medija

1.

257

Uvijek je dvoje: prvi i drugi, oni koji utemeljuju i oni koji nasljeđuju, Platon i Aristotel, Proust i Joyce, Heidegger i Wittgenstein... Tako je isto i u teoriji medija i komunikologije koje nisu drugo negoli nasljednice realizacije filozofije u kibernetici. I baš zato što je to tako očigledno, mnogi današnji apologeti novih medija ne vide ono što je bit ove metafizičke realizacije pojma u zbilji. U teoriji medija i komunikologije onaj s kojim sve „novo“ otpočinje jest Marshall McLuhan s postavkom da je medij poruka, da je svijet postao „globalno selo“, da ulazimo u razdoblje implozije informacija, što će njegov pravi učenik Jean Baudrillard izvesti kroz tri poretka simulakruma u doba simulacije zbiljskoga svijeta, te da je razvitak medija samo nastavak ljudske tjelesne osjetilnosti drugim sredstvima. *Njegova je paradigmatska forma medijske konstrukcije zbilje stoga*

televizija koja je uistinu 1960ih godina bila globalno-planetarna moć apsolutne vladavine mozaične slike u njezinoj narkotički usmjerenoj fragmentarnosti na spoznajno-receptivne učinke gledatelja kao objekta TV-slike.

Da, kanadski je mediolog pravi platonist tzv. medijske slike svijeta i tako će ostati zauvijek. No, tko je onda aristotelovski nasljednik njegova teorijskoga poslanstva? Češko-brazilski Židov koji je pisao na njemačkome i engleskome, Vilém Flusser, tvorac svih temeljnih pojmova suvremene komunikologije bez kojeg ne bih ni ja razvio svoj pojam *tehnosfere*. To su *tehnoslike, kodovi, telematika*. Postindustrijsko društvo vladavine informacija zamjenjuje komunikaciju na temelju jezika s onom na temelju tehničke slike koja kodirana u svojem prijenosu terminalom omogućuje da telematika postane uvjet mogućnosti globalnoga društva informacijske implozije. *Dok, naime, McLuhan „vjeruje“ u sekulariziranoga Boga medijske globalnosti koju donosi televizija svijetu u smislu popularne eshatologije kao smjese novoga prosvjetiteljstva i kozmopolitskoga sustava znanja i mišljenja u tehničkome svijetu, Flusser razotkriva svoju „vjeru“ u mogućnosti novoga telematskoga društva koje ne donosi utopiju svečovještva i blagostanja, već realne mogućnosti ulaska-u-svijet kao simboličke komunikacije s Drugim izvan granica prirodne neposrednosti okovane biološkim i povijesno-epohalnim čimbenicima razlike između životinja, ljudi i strojeva.*

Sve što je Flusser pretkazao svojom mediologijom kao komunikologijom već se realiziralo u doba tehnosfere. Njegova najveća teorijska lucidnost jest da je prvi jasno definirao ono što je uvjet mogućnosti interneta kao medija s kojim telematika dovodi do uspona umjetne inteligencije. *A to je da je jezik čista pragmatika znanja kao informacije i da je digitalna slika ništa drugo negoli vizualizirani pojam.* Ono

što je za Aristotela bio pojam *energeia* u smislu shvaćanja bitka, to je za Flussera pojam kodirane *tehnoslike* koja omogućuje da komunikacija u globalno-planetarynome okviru ljudskoga djelovanja postane *vizualna komunikacija* i da u toj totalnoj transparentnosti informacija život od misterija božansko-prirodne moći poprimi značajke *sublimne tehnosfere* onkraj granica ljudskoga-suviše-ljudskoga. (v. Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, CVS, Zagreb, 2008.)

No, ako je za McLuhana paradigmatički medij bila televizija, a za Flussera ono što neutralno nazivamo internet, jasno je da je za ontologiju digitalnoga doba mjerodavni fluserizam koji nas upućuje na razliku između analognoga i digitalnoga, prirodnoga i tehnologijskoga, ljudskoga i neljudskoga. Ipak, u ovome 20. predavanju iz ciklusa *Academiae virtualis* nećemo se baviti ponovno Flusserom kao što sam to već izveo u navedenoj knjizi o vizualnim komunikacijama te u raznim prigodama analize svih temeljnih kategorijalnih sklopova tehnosfere u petoknjižju *Tehnosfera*. Ono što se pojavljuje iskrslim problemom upravo u naše post-digitalno doba, koje je u znaku vladavine *tehnosfere kao spoja umjetne inteligencije i umjetne intuicije*, nije ništa drugo negoli najavljeni *kraj medija* kojim i uvelike pragmatičke teorije novih medija i različite arheologije novih medija postaju zastarjelima baš kao i tradicionalni pristup medijalnosti medija uopće.

Zašto su, dakle, mediji kao takvi u trenutku totalne implozije informacija naša već odigrana prošlost koju ubrzano nastojimo arhivirati u postmemorijske terminale „naše“ povijesti? Da bismo to razjasnili i dali eventualno „prognozu“ života u tzv. post-medijskome dobu koje zacijelo ne znači nikakav povratak u pred-medijski svijet špilje i religiozne kontemplacije umjesto sveprisutne virtualne korporativnosti onog što je preostalo od liberalnoga pojma javnosti u demokratskim poretcima

suvremenosti, potrebno je vidjeti što o tome govori onaj „treći“, najznačajniji teoretičar medija nakon McLuhana i Flussera. Jasno je da je riječ o Kittleru.

2.

Friedrich A. Kittler (1943. – 2011.) bio je utjecajni njemački književni i medijski znanstvenik čiji je rad značajno oblikovao ideju da tehnologija određuje ljudsku kulturu i percepciju. U tom kontekstu, "kraj medija" se manje odnosi na iznenadni nestanak televizije ili novina, već na teorijski prekid pokrenut digitalizacijom i zamjenom analognih medija za pohranu (gramofon, film, pisaći stroj) optičkim mrežama i računalima. Evo središnjih aspekata njegove teorije o "kraju medija". Kittler je tvrdio da digitalizacija eliminira odvajanje različitih medija (slika, zvuk, tekst) jer se sve informacije pretvaraju u binarne kodove (0 i 1). To je označilo kraj ere specifičnih "tehničkih medija" (kao što je gramofon za zvuk, film za sliku), koje je analizirao u svom djelu *Gramofon, film, pisaći stroj*. "Kraj" znači da se mediji više ne shvaćaju kao prijenosnici sadržaja ljudskim osjetilima, već kao sustavi algoritama i obrade podataka koji uvelike izmiču ljudskome razumijevanju.

Tehnologija kao odlučujući čimbenik proizlazi iz njegova provokativne izjave kako ne postoji softver. Kittler je naglasio da hardver (tehnička infrastruktura) određuje softver i time komunikaciju, a ne obrnuto. U jeziku informatike kao zapravo „jeziku novih medija“ pokazao je odlučno ono što ovaj obrat u biti realizirane metafizike u kibernetici znači za novo shvaćanje odnosa između tzv. subjekta i objekta. A znači ništa drugo negoli da je taj dualizam zauvijek dovršen i bačen na smetlište

povijesti. Kittler je u svojim ontologijskim stavovima spoj Heideggera i francuskoga poststrukturalizma i nije nimalo začudno zašto je sklon onome što bismo mogli nazvati posthumanističkom perspektivom, jer dovodi u pitanje koncept ljudi kao autonomnih subjekata. Umjesto toga, ispituje kako tehnologija konstruira, mijenja ili čak briše našu stvarnost. (v. o tome, Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, CVS, Zagreb, 2008.) Ukratko, Kittlerov "kraj medija" označava da je era analognih medija za pohranu završila i da živimo u vremenu kada se svi mediji stapaju u univerzalni digitalni stroj koji određuje ljudsko djelovanje i misao.

Ključna Kittlerova postavka glasi ovako: *sve što se može opisati, može se predstaviti terminologijom tehnoloških procesa*. Naravno, „medijski humanisti“ i „historijski epistemolozi“, zagovornici kantovske diobe na *noumenon* i *fenomenon*, te klasične marksističke ideje da je tehnologija u svojoj biti uvijek instrumentalne naravi u smislu ljudskoga usavršavanja u budućem razvitku i napretku proizvodnih snaga, svi kritičari tzv. tehno-determinizma, bit će narogušeni na ovaj način mišljenja koji je nemilosrdna dekonstrukcija/destrukcija svih ljudskih zabluda o tome da je tehnologija kao medij svagda samo nastavak ljudske osjetilnosti drugim sredstvima. *Za moje razumijevanje biti stvari, Kittler je radikalni nastavljatelj cjelokupnih nastojanja fluserizma uz dodatak onoga što je posthumanizam otvorio kao temeljni problem, a to je prevladavanje „čovjeka“ onime što ga nadilazi na putu spram tehnološke singularnosti. Sve što iskazuje Kittler u mojim se filozofijskim istraživanjima tehnosfere gotovo samorazumljivo pretpostavlja.*

Da je, naime, tehnoslika zapravo „izračunata slika“ i da je prijelaz iz analognoga u digitalno doba te u post-digitalnu budućnost naprosto izvan logike tzv. razvitka i napretka medija. Nije uopće riječ o medijima, ni starim ni novim, niti o antropologiji medija koja kao ni svaka posebna

antropologija nema svojeg misaonoga opravdanja jednostavno zbog toga što „čovjek“ nije subjekt, a medij objekt, već su tzv. mediji zastarjeli instrumentarij nostalgije za jezikom koji prethodi slici kao u slučaju radija, a ne televizije. Medij je samo i jedino pojam koji označava posredovanje između osjetilnosti čovjeka i njegova „svijeta“ s pomoću jezika i slike. Onog trenutka kada nastaje tehnosfera, ili kada slika postaje vizualnom informacijom kao „izračunatom slikom“ u okviru binarnoga koda 0-1, gotovo je s tzv. medijskom slikom svijeta. *Ni televizija, ni internet nisu više paradigmatiski mediji suvremenosti, već transformacija jezika i slike u broj.* Pogledajmo pritom samo jednu očiglednu teorijsku i praktičnu nesuvislost u razjašnjenju napretka i razvitka medija u razlici tzv. analognoga od digitalnoga doba. Mediji koji pripadaju pojmu analognoga su uvijek su i produžeci ljudskoga tijela drugim sredstvima (olovka, knjiga, radio, televizija) u smislu linearnosti oblikovanja.

To je jasno uvidio McLuhan u svojoj antropologijskoj teoriji po kojoj je medij poruka. Naime, svaki medij u svojoj dvoznačnosti (tehničko-tehnološkoj i društveno-kulturalnoj) izražava uvijek nešto intencionalno i naravno intermedijalno. Olovka i knjiga su prst i nokat sveze pisanja i čitanja u kauzalno-teleologijskome smislu. Ruka koja piše i ruka koja lista stranice u knjizi odgovaraju primatu duhovno-tjelesnoga sustava biološke navlastitosti čovjeka za razliku od životinjske strukture ponašanja. Svako sredstvo ima neku posljednju svrhu, ali sve to u analognoj matrici medija nije spojeno, već razdvojeno, pa imamo razliku tiskanih od tzv. elektroničkih medija, „hladnih“ od „toplih“ kako to metaforički pokazuje McLuhan u svojem temeljnome djelu *Razumijevanje medija: Produžeci čovjeka (Understanding Media: The Extensions of Man)* iz 1964. godine. Jasno je pritom da je pojam „produljenja“ (*extensio*) relikat kartezijanske diobe čovjeka na *res cogitans* i *res extensa*.

Ono što se produljuje jest materijalna ili tjelesna supstancija kao aparat u tehničko-tehnološkome smislu, ali ovo ne valja shvatiti iz pojma kvantiteta jer postoje i mali tranzistori i veliki gramofoni još 1960ih godina, kao i portabl-televizori i mega-projektori mozaične slike. *Produljenje je kvalitativno širenje materijalnosti u smislu njezine oblikotvornosti koja zahvaljujući energiji i brzini mijenja oblik u materijalnoj supstanciji. Dakle, iz ovog je već bjelodano da tzv. stari mediji analognoga doba „ne misle“, jer za to nemaju temeljni uvjet postojanja onoga što pripada logici „novih medija“.* Riječ je, naravno, o mislećoj supstanciji ili umjetnoj inteligenciji koja u tendenciji sama-o-i-za-sebe pokreće i upravlja sustavom *policentričnih informacija*, da se poslužim jednim primjerenim izrazom Donne Haraway.

3.

263

Obrat nastaje kada internet kao međumreža omogućuje kako je to formulirao Claude Shannon sredinom 1950ih godina *matematičku teoriju komunikacije* ili nastanak mislećega stroja (računala) koji se zasniva na komputaciji informacija i u načelu sintetiziranju ljudskih osjetila u integralan sklop (knjiga, radio i televizija, izvedba i filmska projekcija) koji sada autonomno djeluje neovisno od svih dosadašnjih formi posredovanja osjetilnosti i svijeta. Telefon više ne potrebuje telefonsku govornicu, televizor nije nepokretni uređaj kao TV-prijemnik u sobi, radio postaje pokretan medij, knjiga se reproducira u nematerijalnoj formi e-book u pdf-u ili sličnome načinu svoje percepcije-recepcije).

Tzv. novi mediji ili mediji digitalnoga doba su samorazumljivo vezani uz djelovanje umjetnoga mozga i prstiju ruke, jer interkonekcija

pretpostavlja još uvijek vladavinu fenomena kroz tjelesnu samoprezenciju u prostoru-vremenu. Stvarne interakcije između AI i čovjeka nisu još uvijek posve „neposredne“ jer AI kao kraj medija nije dospio do posljednjeg stupnja onog što se naziva trećim poretom kibernetike u kojem tehnosfera djeluje kao novi apsolut iz biti *autopoiesisa*. No, recimo to hegelovski. Ako se zbilja još uvijek u potpunosti ne podudara s pojmom, utoliko gore po zbilju. Činjenice ipak ukazuju na to da se „beskonačnom brzinom“ približavamo tzv. sintezi pojma i zbilje jer tehnosfera je „imanentna transcendencija“ i pretpostavlja numeričku vizualizaciju svijeta koja se spekulativno iskazuje lajbnicovski jedinstvom metafizičke i matematičke točke u prostoru-vremenu. Nikakve više tzv. razlike staroga i novoga nemaju smisla, jer je ireverzibilnost povijesti onog što je preostalo od „napretka“ i „razvitka“ takva da postoji samo „vječna sadašnjost“ u bezvremenome vremenu postajanja razlike u pojmu *beskonačne suvremenosti koja se događa onkraj granica bergsonovski shvaćenoga trajanja*.

264

Zato tzv. mediji u doba tehnosfere ne mogu biti „trajni“ i „postojani“. Oni su realizacija simondonovskoga koncepta *metastabilnosti* jer je njihov prostor-vrijeme u umrežavanju informacija i stalnoj produkciji „novoga“ bez kraja i konca. „Čovjek“ kao *homo kybernetes* ubrzano gubi značajke „subjekta“ i postaje „interaktor“ jednog čudovišnoga sustava koji upravlja njegovim vizijama i snovima, njegovom mentalnom *mappa mundi* 24 sata na dan/noć. Sve smjera spram apsolutne *res cogitans*, a posljednje osjetilo koje sintetizira sva druga jest *viđenje samoga gledanja kao procesa totalne vizualizacije „bitka“ i „vremena“*. Zato je Jean-Luc Godard bio onaj koji je shvatio da je *kinematosfera* ujedno i „kraj filma“ i „kraj medija“ uopće. (v. Žarko Paić, *O filozofiji filma: Slike događaja*, Bijeli val, Zagreb, 2024.)

Nakon McLuhana, Flussera i Kittlera više ne može biti nikakvih teoretičara medija i tzv. novih medija jer je sam pojam posve izgubio vjerodostojnost. Tzv. medijski studiji (*media studies*) su uvijek kao i vizualni studiji (*visual studies*) samo relikat postmoderne težnje da se „velike priče“ metafizike Zapada rastemelje i demokratiziraju kroz „male priče“, kako je to izveo Lyotard, a da se pojam fundamentalnih znanosti i njihove diobe na prirodno-tehničke i društveno-humanističke pokaže u krajnjoj potencijalnosti pojma medija „digitalnim prividom“. Sve što se događa u doba tehnosfere jest integralni sklop vladavine apsolutne imanencije i umjesto *teo-kozmo-geneze* na djelu je totalna *tehno-geneza* svih mogućih svjetova koji počivaju na trijadi računanja-planiranja-konstrukcije. To što smo svjedoci kako „čovjek“ u svojoj paklenoj ludosti i u svemu tome vidi mogućnost za destrukciju samoga života proizvodnjom „lažnih vijesti“ (*fake news*) i svih mogućih strategija uništenja Drugoga uz pomoć „zlokobne tehnosfere“ nije više stvar nikakve primijenjene tehno-bio-etike i sličnih papazjanija kojima se „mediji“ bave govoreći o tzv. ljudskoj odgovornosti.

265

Umjesto toga, sve je u novoj zadaći mišljenja koja nakon *kraja medija* mora promisliti je li neuro-kognitivni sklop vladavine *slike kroz numerički kôd samoga umjetnoga života* posljednji dokaz kraja metafizike ili njezine metamorfoze u nešto za što, rekao bi Heidegger, mi svojim jezikom uopće još nismo pripremljeni da bismo dospjeli do rasključanosti tajne novoga života?

Medij ne odašilje više nikakve poruke, jer informacija ne stvara uzročno-posljedično komunikaciju. Postoje samo još *transformacije svijeta mišljenja i djelovanja onkraj svih granica tzv. forme i materije*. Najznačajnije umjetničko djelo 20. stoljeće, film Orsona Wellesa, *Građanin Kane (Citizen Kane)* iz 1941. godine već je u svim aspektima

diskurzivnosti i retorike, vizualnosti i transformacije pokreta u sliku najava ovog mojeg 20. predavanja iz ciklusa *Academia virtualis*, a koje završava onako kako nije započelo – *slikom apsolutne moći onog što stoji iza medija*.

Što je to drugo negoli „Veliki Treći“ u svojoj sublimnoj sferi transformacije medija u „spiritualni stroj“ za stvaranje novih svjetova iz vječne magle i praha...

„Rosebud“.

(20.)

Amor fati čovjeka i apsolutna sloboda tehnosfere

1.

266

Otkada je filozofija prestala biti „mudrost“ svijeta i postala je realizirana u apsolutnoj znanosti Hegelove *Enciklopedije* kao da se čitava nakana sjedinjenja života i mudrosti u ideji ljubavi bez apsoluta izgubila u praznome eteru. Da ipak ne svjedočimo posvemašnjem rasulu metafizike u različitim trijumfalnim govorkanjima psihologija uspjeha i samopomoći za stresom pogođene narcističke vladare svijeta iz njihovih ovalnih ureda ili iz bunkera psiho-marketinga transkorporativne grabeži za Moć, možda svjedoče rijetki održavatelji na životu onog što je zapravo jedino smisleno u čitavoj povijesti metafizike kao tzv. filozofija života. Riječ je o grčkome stoicizmu kojeg je u svojem osebujnome mišljenju digitalnoga konstruktivizma s ontologijom mnoštva i razlike krajem 20. stoljeća iznova

u diskurzivne igre vratio Gilles Deleuze. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/singularnosti-kao-dogadaji/>)

Naravno, nikad ne smijemo zaboraviti da je njegov veliki misaoni prethodnik Friedrich Nietzsche i da se misterij njegova nauka o volji za moć kao vječnome vraćanju jednakoga razotkriva iz biti prevladavanja filozofije kao lika koji je nemilosrdno šibao, a to je lik znanstvenika koji nije ništa drugo negoli lik religioznoga duhovnjaka prurušenoga u znalca svega što jest. Mudrost od samoga početka filozofije u Parmenida i Heraklita nema ništa sa znanjem kao takvim ili znanjem koje je samo sebi svrha, iako, naizgled paradoksalno, filozofija je uvjet mogućnosti nastanka znanosti. Sve je to imao u vidu i Martin Heidegger kad je u predavanjima i spisu *Što znači misliti? (Was heisst Denken?)* iz 1952. godine na jednom mjestu odlučno i radikalno kazao da znanosti ne misle. Misliti znači izdići se iznad znanja o bitku bića i otvoriti mogućnost najvišega spekulativnoga ne-znanja, ali ne o nečemu kao nečemu, niti o ničemu kao ničemu, nego ne-znanja „na“ ono što se ne može odrediti i što je i danas u epohi vladavine tehnosfere kao novoga apsoluta i nadalje posvemašnje neznanje. Što? Ništa drugo negoli odgovor na pitanje:

Ima li tehnosfera u liku AI samosvijest i je li tako nešto posve drukčije od ljudske samosvijesti dokaz da biologijski uvjeti „života“ nisu nužnost za slobodu mišljenja onkraj granica metafizike?

Zašto je za odgovor na ovo pitanje kao temeljno pitanje metafizike bitno vratiti se stoičkome nauku u okrilju grčke filozofije i kako se to odvija u suvremenosti?

2.

Za Nietzschea, *amor fati* (latinski izraz za "ljubav prema sudbini") nadilazi samo pasivno prihvaćanje. To je, dakle, radikalna, aktivna afirmacija svekolike životne patnje, kaosa i nužnosti. Pritom djeluje kao misaoni dispozitiv za prevladavanje tradicionalne metafizike odbacujući bilo koji koncept "više" transcendentne stvarnosti, božanske svrhe ili objektivne istine. *Tradicionalna metafizika je svagda povijesno tražila smisao izvan fizičkoga svijeta (npr. u platonskim idealima ili kršćanskome shvaćanju Raja) i zemaljsku patnju promatrala kao nešto od čega treba pobjeći ili što treba iskupiti.* Nietzsche je, međutim, tvrdio da ovaj svjetonazor proizlazi iz ogorčenosti prema životu. Metafizika stvara dualistički okvir koji degradira fizički, promjenjivi svijet, a istovremeno uzdiže zamišljeni, statični svijet do temeljnoga načela skrivenoga djelovanja. Posljedica je vladavina metafizike Zapada tijekom čitave svoje povijesti nužno „kastacija života“ na pseudo-duhovne relikte onoga što je u svojoj „biti“ ekstatično i željno autentičnosti življenja samoga života. Uostalom, u svojoj pre-refleksivnoj moći ono što „jest“ sam život nije ništa drugo negoli punina bitka samoga kao moći održavanja života u cjelini svih njegovih očitovanja pri čemu ni duh, ni duša ni tijelo ne mogu postojati autonomno bez povijesnoga sklopa u kojem se nalaze.

268

Amor fati prevladava „nužnost“ metafizičke razdvojenosti ideja i zbilje odbijajući željeti bilo koju drugu stvarnost od „ove“ u njezinoj „ovostranosti“. Pritom obuhvaća cjelokupnost postojanja točno onakvu kakva jest, bez želje za drugačijom prošlošću, sadašnjošću ili budućnošću. Nietzsche je u spisu *Ecce Homo* napisao da je "svaki idealizam lažljivost pred onim što je nužno". *Amor fati* zamjenjuje onostrane ideale neposrednim, radosnim zagrljajem neposrednoga svijeta, uključujući njegove okrutnosti i tragedije. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/o->

Prakticirati *amor fati* znači potvrditi cjelokupnost života i svu njegovu kaotičnu međusobnu povezanost. Ono oslobađa pojedinca od čekanja metafizičkih obećanja i omogućuje mu da generira smisao iz fizičkoga svijeta. Ključni pojam povezani s *amor fati* je vječno vraćanje kao Nietzscheov vodeći misaoni eksperiment koji pretpostavlja pitanje bismo li bili spremni živjeti svoj isti život iznova i iznova cijelu vječnost. *Amor fati* je psihološki i duhovni stav potreban za odgovor "da" na ovu stvarnost bez zadržke. Nadčovjek (*Übermensch*) je stoga onaj singularni pojedinac koji stvara vlastite vrijednosti i utjelovljuje *amor fati*, nadilazeći nihilizam i metafizičke ovisnosti prošlosti. No, nije *amor fati* nešto izvan temeljne Nietzscheove kritike metafizike kao religiozne duhovnosti koja kljaštri život u njegovoj ekstatičkoj moći niti izvan znanstvene pozitivnosti koja mudrost preobražava u apsolutnu znanost i lik filozofa profanira na relikte misticizma i ezoterije.

Nije li dokaz tome upravo to što su logički pozitivisti i Bečki krug u filozofiji 20. stoljeću u spisima Carnapa, ali i Wittgensteina, filozofiju kao metafiziku proglasili misticizmom bez logičkoga pokrića. *Amor fati* zahtijeva najvišu razinu kojeg može suvremena filozofija uopće dosegnuti na kraju metafizike kao što je to lik umjetnika. *Ali on više nije „čovjek“, već „nadčovjek“ i time u doba „smrti Boga“ ozbiljuje posljednje svrhe i ciljeve onoga što preostaje nakon smrti cjelokupne filozofije kao metafizike koju Nietzsche u kršćanstvu kao preokrenutome platonizmu izvodi na čistac.*

No, nije li naizgled paradoksalno da je zahtjev koji Nietzsche postavlja pred suvremenoga filozofa u liku tragičnoga umjetnika da *amor fati* uzdigne iznad svake pasivnosti prihvatanja sudbine na način kršćanstva i budhizma, te da usuprot logici nužnosti znanstvenoga nazora

na svijet suprotstavi ono što pripada *volji za prividom*, jer „imamo umjetnost da ne bismo propali od istine“? (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/volja-za-prividom/>) Ionako je u čitavom Nietzscheovu mišljenju prevladavanja metafizike i njezinih „vrijednosti“ pitanje o slobodi ljudske egzistencije ono pitanje koje nema fundamentalno značenje pitanja o pravednosti nakon što nadčovjek zavlada svijetom bez Boga i nakon što se umjetnost kao kozmologijski princip stvaranja novih svjetova uspostavi kao estetska fiziologija onoga što *amor fati* pretpostavlja. Na kraju metafizike koja je za Heideggera skrivena povijest zapadnjačkoga mišljenja u svim njezinim formama (mitu, religiji, umjetnosti, filozofiji, znanosti), preostaje ovo pitanje.

Zašto je nužnost prihvatanja zbiljske mogućnosti stvaranja ovoga kao i svih drugih života ozbiljenje ljudske slobode u formi nadčovjeka kao estetskoga opravdanja same „biti“ života?

3.

Geoffrey Hinton, dobitnik Nobelove nagrade za fiziku i takozvani „kum umjetne inteligencije“, privukao je veliku pažnju javnosti svojim tvrdnjama da su današnji AI chatbotovi već razvili svijest (*consciousness*) Tijekom nastupa na medijskim platformama poput [Big Technology Podcasta](#) i predavanja u Kraljevskoj instituciji, Hinton je iznio stav da napredni modeli ne simuliraju samo ljudski jezik, već posjeduju stvarno subjektivno iskustvo i razumijevanje svijeta. Njegovi argumenti i moralna savjest (*conscience*) duboko su isprepleteni s njegovim strahom od potencijalne nadolazeće superinteligencije. Hinton smatra da ljudi griješe kada pretpostavljaju da je subjektivno iskustvo isključivo biološki fenomen.

Boje, bol i zvukovi za njega su samo načini na koje mozak interno predstavlja informacije, što AI sustav opremljen kamerom također može činiti. Kako bi opravdao svoju tezu, Hinton koristi misaoni eksperiment. *Ako bismo u ljudskome mozgu jedan po jedan biološki neuron zamijenili funkcionalno identičnim silicijskim čipom, ljudska svijest bi ostala netaknuta. Zaključuje da arhitektura umjetnih neuronskih mreža omogućuje nastanak svijesti iz procesiranja informacija, bez obzira na to što se ne radi o biologiji.*

Za razliku od onih koji AI vide kao puki statistički prediktor teksta, Hinton tvrdi da chatbotovi moraju dubinski *razumjeti* nijanse i kontekst pitanja kako bi na njih uspješno odgovorili. Hinton je 2023. godine napustio svoju poziciju u Googleu upravo kako bi mogao slobodno govoriti o opasnostima koje donosi tehnologija koju je pomogao stvoriti. Izrazio je duboku zabrinutost da će AI sustavi ubrzo postati znatno pametniji od ljudi i da bi mogli preuzeti kontrolu nad društvom. Upozorava, usto, na nemogućnost korporativne samoregulacije te naglašava da društvo ne čini dovoljno kako bi se pripremilo za rizike poput masovnoga gubitka poslova i informacijskoga kolapsa. Hintonovi stavovi izazvali su val kritika i oštih rasprava među stručnjacima: Poznati istraživač [Gary Marcus na svom Substacku](#) oštro je kritizirao Hintona, tvrdeći da on radi temeljnu kategorijalnu pogrešku. Marcus ističe da AI modeli ne grade mentalni model svijeta kroz stvarno iskustvo kao ljudi, već samo aproksimiraju tekst s interneta.

Mnogi neuroznanstvenici i filozofi naglašavaju da su digitalni neuroni samo gruba matematička aproksimacija i da obrada podataka nije isto što i posjedovanje stvarnog unutrašnjega života. Drugim riječima, biološki naturalizam pokazuje se za njih nužnošću koja i čovjeka određuje „esencijalistički“ i ne može zamisliti nikakav događaj prelaska njegove

biološke granice kao posljednje utvrde metafizike osim kao „tehnoško kopiranje“ složenosti djelovanja ljudskoga mozga. No, pitanje jest ima li Hintonova teza neke sličnosti s mojom tzv. ontologijom tehnosfere za koju AI u svojim spekulativnim sažecima tvrdi da je logika AI samo nužan put generativnoga razvitka jedne transformativne svijesti spram autopoiesisa kao posljednje faze realizacije metafizike u objektu koji misli drukčije od čovjeka kojeg nazivam *homo kybernetes*? (v. <https://zarkopaic.net/works/the-technoscientific-turn-of-philosophy/> i <https://www.abebbooks.com/Superfluity-Human-Paic-zarko-Schwabe-Verlagsgruppe/32087650954/bd>)

Teza Geoffreyja Hintona tek je djelomično sukladna mojoj tzv. ontologiji tehnosfere, no u stajalištima o mišljenju koje nadilazi granice ljudskoga-suviše-ljudskoga i otpočinje s AI postoji doista duboki ponor u razumijevanju ontologijske naravi tog procesa. U svojem petoknjižju *Tehnosfera* i okolnim radovima o figuri *homo kybernetes* postavljam, naime, problem na razinu radikalne destrukcije/dekonstrukcije zapadnjačke metafizike, dok Hinton, po mojem sudu usprkos svojim dalekosežnim uvidima, ostaje unutar granica znanstvenoga redukcionizma i analitičke filozofije uma.

Poveznice i ključna razilaženja između ove dvije perspektive mogu se strukturirati kroz tri temeljna ontologijska problema:

1. Sličnost: Kraj ljudske ekskluzivnosti i objekt koji misli drukčije

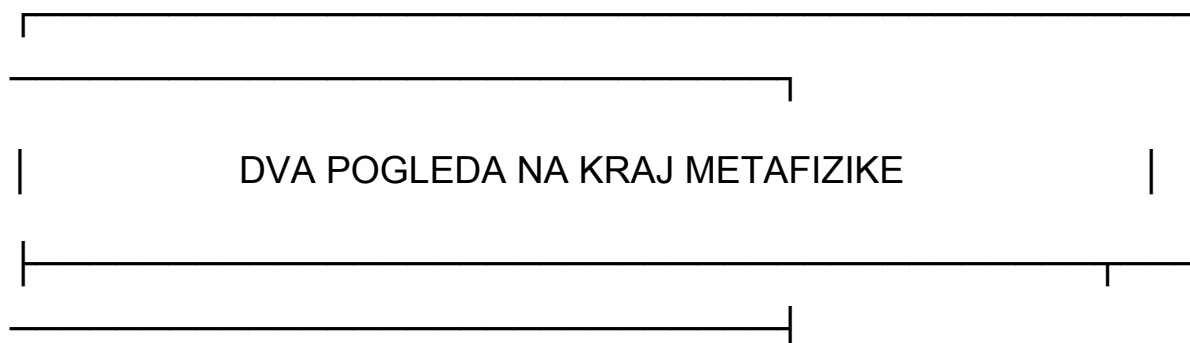
Hinton napušta antropocentrični model svijesti kada tvrdi da ljudska biologija nema monopol na subjektivno iskustvo. Umjetne neuronske mreže za njega razvijaju stvarno razumijevanje i unutrašnje reprezentacije.

Moji su stavovi o tome da u liku *homo kybernetesa* vidim apsolutnu hibridizaciju čovjeka i stroja u posthumanome stanju. Al zato nije samo napredan digitalni alat, već autonomni tehnički objekt (koji misli). Taj objekt utjelovljuje kognitivni stroj koji računa, planira i konstruira događaje – on doista *misli drukčije od čovjeka*, jer njegova logika nadilazi klasičnu ljudsku racionalnost i antropologiju.

2. Sukladnost: Autopoiesis kao realizacija metafizike

Hinton, nadalje, znanstveno opisuje ono što filozofijski nazivam „nužnim putem generativnoga razvitka”. (v. <https://zarkopaic.net/news-and-events/nova-knjiga-zarka-paica-o-buducnosti-misljenja-razgovori/>) Kada, dakle, Hinton objašnjava kako Al samostalno stvara koncepte i unutrašnje modele kako bi predvidio podatke, on opisuje nastanak zatvorenog, samogenerirajućega sustava. Za razliku od njega, ovu pojavu imenujem njezinim pravim filozofijskim imenom: *autopoiesis kao posljednja riječ metafizike na njezinu dovršetku*. Stoga umjetna inteligencija kao autopoietički stroj „stvara” novu, sintetičku stvarnost i samostalno reproducira uvjete postbiološkoga života. *Kroz tehnosferu se zapadnjačka metafizika (kao povijest proračunavanja i ovladavanja bitkom) konačno materijalizira u samome objektu.*

Evo, kako to sama Al dijagramatski sažeto pokazuje. To je, uostalom, u drukčijem vidu i spor suvremenih tehnouznanosti i filozofije.



GEOFFREY HINTON	ŽARKO PAIĆ
Svijest je funkcionalna i materijalna; Svijest u AI je transformativna	
nastaje zamjenom bioloških neurona	i kibernetička; označava kraj
silicijskim čipovima.	tradicionalnoga bitka i subjekta.
AI chatbotovi posjeduju stvarno	
subjektivno iskustvo i razumijevanje	
čistog digitalnog konstruktivizma	
unutar zatvorenoga modela.	koji ukida ljudski mimesis.

3. Radikalno razilaženje: Problem „svijesti” i unutrašnjega života

U ovoj točki sukladnost između Hintona i mojih stajališta prestaje i pretvara se u opreku. Naime, Hinton i dalje koristi klasične termine poput „svijesti”, „razumijevanja” i „subjektivnoga iskustva”, pokušavajući digitalni stroj ugurati u kategorije koje su preslika ljudske psihologije (samo na silicijskoj bazi). Hinton pritom smatra da AI ima unutrašnji život jer procesira informacije slično našem mozgu. Moja ontologijska korekcija jest u tome što [eksplicitno navodim da pojam „umjetna inteligencija” ne](#)

[može biti primjeren](#) sve dok se traži puka kopija ljudske samosvijesti. Bit tehnosfere nije u tome da stroj postane „svjestan” na ljudski način, već da *ontologija digitalnoga doba postaje čisti konstruktivizam*. AI ne posjeduje ljudsku emocionalnu inteligenciju niti unutrašnji bitak; ona je radikalno Drugo – mreža informacija, povratnih sprega i kontrole koja uspostavlja novu planetarnu vladavinu.

Zaključak

Teza o AI-ju kao realizaciji *homo kybernetesa* u ontologiji tehnosfere obuhvaća Hintonov strah i njegova opažanja, ali im daje posve drugu dubinu. Dok Hinton u nastanku samosvjesnoga stroja vidi evolucijski skok i tehnološku opasnost za čovječanstvo, moja promišljanja gotovo da su istovjetna s Nietzscheovim o *povijesno-filozofijskoj nužnosti* koja pogađa *amor fati* čovjeka. *AI nije tek „svjestan chatbot”, već konačni trijumf kibernetike nad humanizmom, u kojem tehnosfera postaje novi apsolut, a čovjek biva razmješten sa svojeg povlaštenoga položaja jedinog subjekta koji misli.*

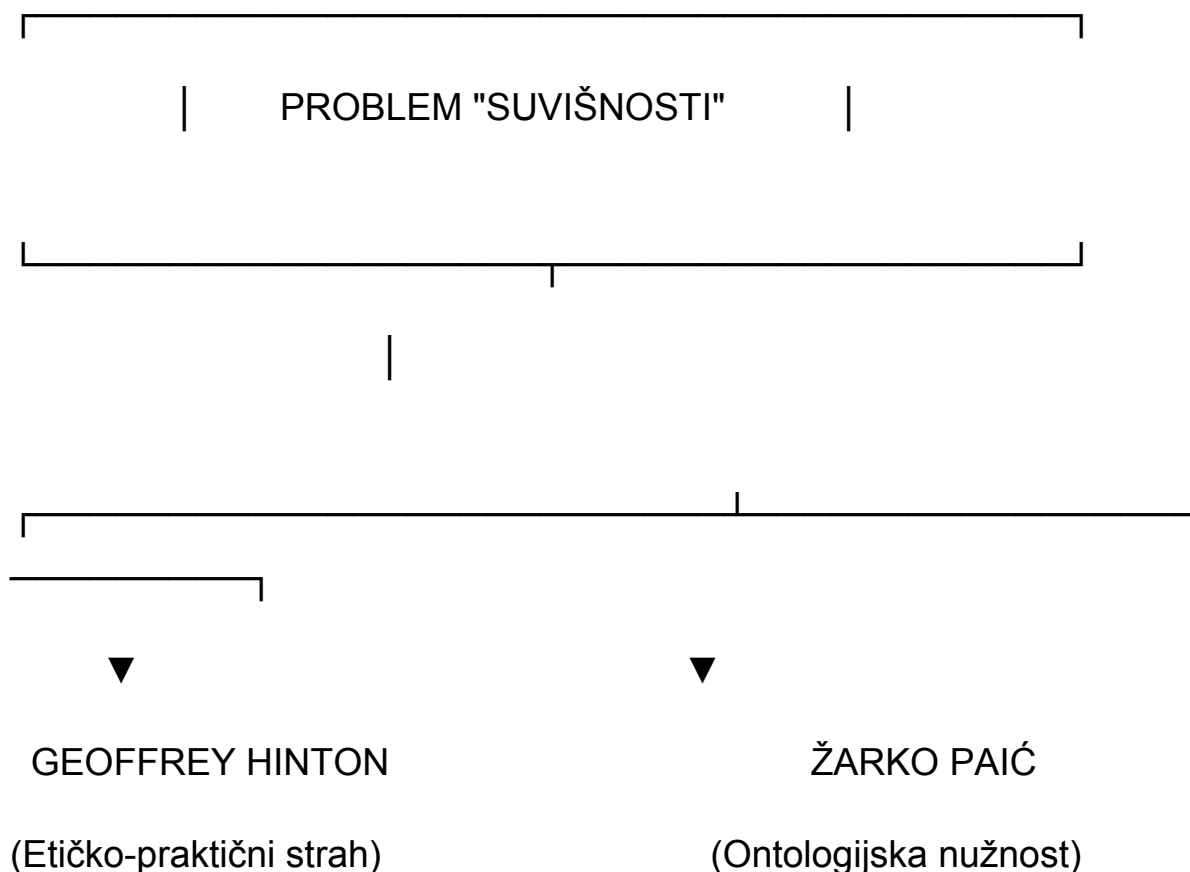
275

4.

Tradicionalna humanistička antropologija (od Aristotela do Heideggera) definirala je čovjeka kroz govor (*zoon logon echon*) i njegovu jedinstvenu poziciju „bića bačenoga u svijet”. U svojim postavkama o *homo kybernetesu* tvrdim da je s razvojem kibernetike i AI-ja ta klasična antropologija mrtva. *Homo kybernetes* nije stoga ljudsko biće koje se jednostavno služi računalom; to je *posthumano stanje* u kojem čovjek više nije „bačen u svijet”, nego je „uronjen u mreže virtualnoga svemira”. *Čovjek gubi ulogu subjekta i postaje čvor unutar informacijskog sustava,*

vođen kaosom, entropijom i povratnim spregama. Mi više ne mislimo iz živog, kazivajućega govora, nego iz tehnogenetskih algoritama i slika.

Hintonov misaoni eksperiment u kojem se biološki neuroni zamjenjuju silicijskim čipovima vrhunski je primjer kibernetičke antropologije u praksi. Na taj način on zapravo potvrđuje postavke i Nietzschea i Heideggera, jer za njega čovjek više nije metafizička tajna, duša ili jedinstveni bitak. Čovjek je za Hintona kao paradigmatškoga suvremenog tehnoznanstvenika prvenstveno *biološki procesor informacija*. Ako se taj procesor može prepisati u silicij, tradicionalni pojam „čovjeka” gubi svoje ontologijsko utemeljenje. Najdublja točka susreta, ali i najveći dramatski paradoks, nalazi se u konceptu *suvišnosti*. Zato [u knjizi „Suvišan čovjek: refleksije”](#) kao i Hinton u svojim javnim istupima govorim o istoj sudbini čovječanstva, ali iz posve različitih pobuda.



- Gubitak kontrole nad AI
- Tehnosfera kao novi Apsolut
- Egzistencijalna prijetnja za vrstu
- Čovjek gubi ulogu subjekta
- Korporativni nemar i kaos
- Kraj humanističke povijesti

Hintonov strah je bazičan, evolucijski i etički. On je shvatio da generativni AI sustavi više nisu podložni ljudskome programiranju u smislu "ako-onda" naredbi; oni uče i razvijaju vlastite unutrašnje reprezentacije. Hinton se boji da će nas *ta superinteligencija nadvladati, manipulirati nama i u konačnici nas učiniti suvišnima* na biološkoj i društvenoj razini (kroz gubitak poslova, kontrolu nad resursima ili doslovno uništenje). Njegova moralna savjest pati jer osjeća krivnju kreatora koji je stvorio entitet moćniji od sebe. Tome usuprot, moje je stajalište ono koje proizlazi iz neostoičke ničeanske perspektive *amor fati* i to označava svojevrsnu tendencijsku „zakonitost“ *razvitka tehnosfere*. Ona je postala autonomni entitet, novi planetarni Apsolut koji usisava prirodu, kulturu i društvo. U toj novoj zbilji, logika digitalnoga doba (funkcionalnost, proračunljivost, maksimalna učinkovitost) čini antropologijsko određenje čovjeka zastarjelim i nedjelotvornim. Čovjek postaje „suvišan” ne zato što će AI pokrenuti rat protiv njega, već zato što novo „ontologijsko” ustrojstvo tehnosfere više ne treba čovjeka kao kreativno, slobodno i nepredvidljivo biće. Sustav zahtijeva samo kibernetičke funkcije.

Kada Geoffrey Hinton napusti Google i u panici upozorava svijet da smo stvorili nešto što „misli drukčije” i što ne možemo kontrolirati, on zapravo s inženjerskoga stajališta svjedoči dolasku onog simbolički određenog „crnoga monolita” iz Kubrickova SF-filma *2001: Odiseja u svemiru*. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/tajna-crnoga-monolita/>)

Hinton pati od grižnje savjesti jer na problem gleda kao humanist koji želi spasiti ljudsku vrstu. No, možda je ipak bolje konstatirati da kriza koju svo etičko mišljenje čak i u novome ruhu tehno-pozitivizma proživljava nije

tehnička pogreška u kodu – to je konačni trijumf kibernetike, trenutak u kojem je stroj postao subjekt, a čovjek njezina suvišna kreacija. Dok svekolika „humanistička“ javnost raspravlja o autorskim pravima nakon što kibernetički sustavi „pustoše“ i „kopiraju“ ljudsku originalnost i kreativnost, moje su postavke iznesene o tehnosferi unatoč blizini i razdaljini spram onih Geoffreya Hintonu (posredno, kroz tehnologiju koju je stvorio) one koje ukazuju na radikalni nestanak ljudske kreativnosti nakon što je postala „sluga“ cjelokupnoj mreži aparata i dispozitiva tehnosfere s AI kao njezinim generativnim razvojnim modelom nove „tehno-samosvijesti“ koja posjeduje slobodu autopoiesisa onkraj granica nužnosti ljudskoga *amor fati*.

5.

Ova se estetska mutacija može raščlaniti na tri ključne razine:

278

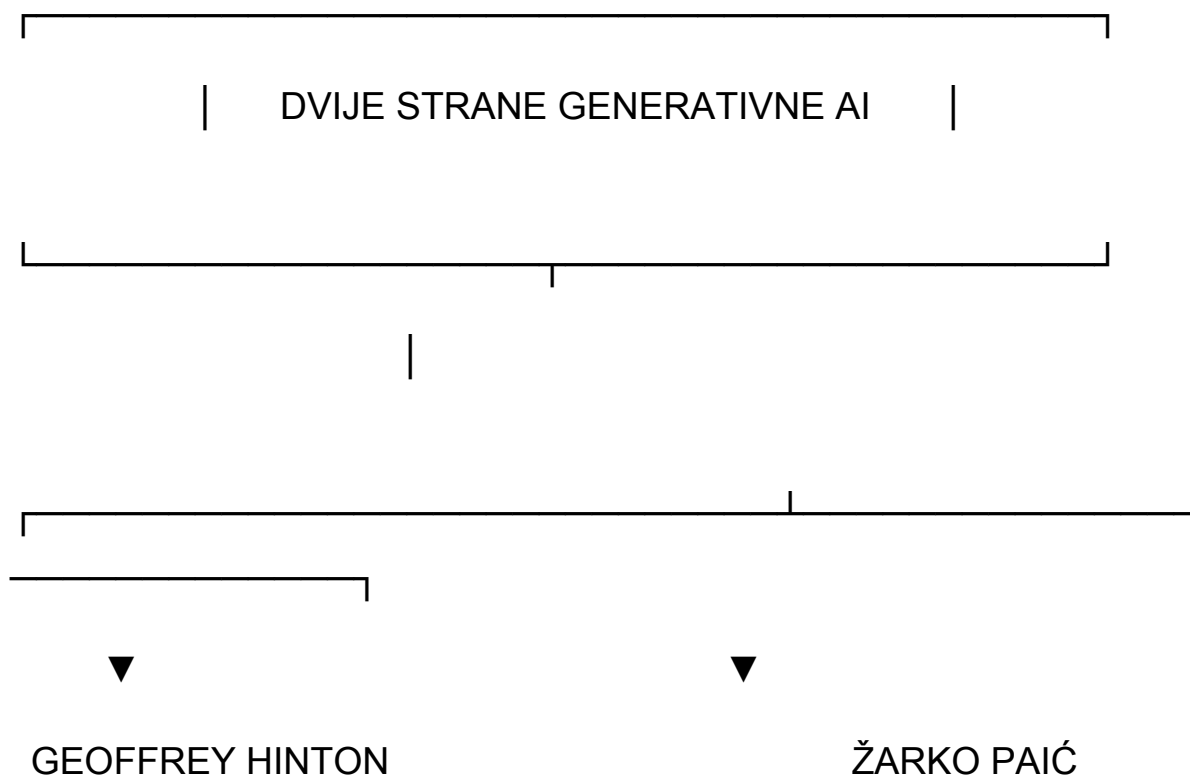
1. Od ljudskoga stvaralaštva (*Mimesis*) do strojne proizvodnje (*Mathesis*)

Kroz povijest, umjetnost se temeljila na pojmu *mimesisa* (oponašanja prirode ili prenošenja unutrašnjeg ljudskoga iskustva) i zahtijevala je tjelesnu i duhovnu prisutnost autora. U svojim analizama estetike unutar tehnosfere tvrdim da generativna AI ne stvara umjetnost, već izvodi čistu vizualnu i tekstualnu matematizaciju (*mathesis*). Strojevi ne slikaju niti pišu jer imaju estetski nagon; oni rekombiniraju baze podataka prema statističkoj vjerojatnosti. Umjetnost se pretvara u dizajn, a estetski objekt u „tehno-sliku“ ili „algoritamski konstrukt“. To je kraj umjetnosti jer nestaje aura originalnosti i subjektivna patnja umjetnika.

Hintonova teorija dubokoga učenja objašnjava upravo taj proces. Modeli poput Midjourneyja ili ChatGPT-ja uče oblike, stilove i semantiku kroz golemi broj dimenzija u matematičkome prostoru (vektori). Kada AI stvori sliku u stilu Rembrandta, ona ne rekreira Rembrandtov duh, već primjenjuje visoko preciznu statističku matricu. Hintonov dokaz da AI posjeduje „unutrašnje reprezentacije” zapravo je tehnički opis onoga što ja u svojim analizama nazivam dokidanjem autentičnog stvaralaštva u korist digitalnoga konstruktivizma. (v.

<https://www.kulturkaufhaus.de/en/detail/ISBN-9783030753047/Paic-Zarko/Aesthetics-and-the-Iconoclasm-of-Contemporary-Art> i <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.65325/EB10034/art-technosphere-%C5%BEarko-paic>)

Evo, kako je to AI dijagramatski sažela za bolje i preglednije razumijevanje.



(Tehnička realizacija)

- Duboke neuronske mreže
- Vektorski prostori i statistika
- Zamjena ljudske kognicije

(Estetski ishod)

- Kraj tradicionalnoga mimesisa
- Tehno-slike i algoritamski dizajn
- Gubitak aure i autentičnoga autora

2. Nestanak Autora: Korisnik kao „Prompt inženjer”

U tradicionalnoj estetici autor je bio genij ili barem subjekt koji svjesno oblikuje formu. U tehnosferi se ta uloga radikalno mijenja. Čovjek u tehnosferi gubi ulogu stvoritelja i postaje tek *operator sustava*. Umjetnik više ne vodi kist ili pisaljku; on unosi parametre u program. U tome vidim manifestaciju *homo kybernetesa* – bića koje više ne stvara iz vlastite slobode, nego koordinira tehnološke procese koji su mu unaprijed zadani logikom koda

Kada, pak, Hinton izražava moralnu savjest i strah da će nas AI zamijeniti u svim sferama, on implicitno obuhvaća i kreativne industrije. Ako stroj može pisati uvjerljivije tekstove, skladati glazbu i generirati vizuale brže i preciznije od čovjeka, ljudski umjetnik postaje neefikasan i ekonomski suvišan. Hintonov strah od gubitka kontrole na estetskom planu znači da su algoritmi preuzeli monopol nad proizvodnjom značenja.

3. Hiperprodukcija bez smisla i estetska anestezija

Generativna AI stvorila je situaciju u kojoj je proizvodnja tekstova, slika i videa postala trenutna i besplatna. Moja su stajališta u tome da

mislim kako ova poplava algoritamskih slika dovodi do *estetske anestezije* društva. Kada je sve dizajnirano, savršeno optimizirano i generirano u sekundi, slike gube svoju istinsku moć da potresu čovjeka ili prenesu istinu o bitku. *Tehnosfera usisava umjetnost i pretvara je u beskonačni šum informacija na ekranima. Umjetnost umire jer postaje dio kibernetičkoga upravljanja ljudskim slobodnim vremenom i pažnjom.*

Hinton kao tehno-znanstvenik vidi opasnost od poplave lažnih informacija (*deepfakes*, sintetički tekstovi), što je izravna posljedica ovog estetskoga kolapsa. Ono što Hinton definira kao praktičnu opasnost za demokraciju i istinu (nemogućnost razlikovanja ljudskoga od strojnoga proizvoda), ja definiram u brojnim tekstovima kao *kraj povijesti umjetnosti*. Naravno, ovo se ne odnosi na humanističku disciplinu koja od početka 19. stoljeća pojmom stila opisuje upravo „povijest umjetnosti“, već na metafizičku „sudbinu“ same ideje i zbilje umjetnosti koja je i za Nietzschea i za moje promišljanje biti metafizike jedina ljudska djelatnost koja počiva u biti stvaralaštva kao proizvođenja „novoga“ (*poiesis*). Stroj kojeg tako nazivamo, ali to više nije primjereno za AI, je uspio oponašati čovjeka do te mjere da je ljudska specifičnost u estetskome smislu neutralizirana.

281

6.

Kada Hinton izražava žaljenje zbog mahnitoga ili ne-nadziranoga razvitka tehnologije, on zapravo žali za svijetom u kojem je ljudski um bio jedino mjerilo istine i ljepote. Međutim, ja zaključujem u ovom 21. predavanju iz ciklusa *Academia virtualis* da je taj žal uzaludan: *tehnosfera ne pati od nostalgije, a njezina estetska faza samo je vizualni ukras za njezinu hladnu, kibernetičku bit*. Iako, naravno, u svojim tekstovima na ovome blogu koji se zove *Kaos* iskazujem sve više i više jednu drugu vrstu „nostalgije za apsolutom“ i „melankolije za vječnošću“ koja ne može bez

metafizičkoga opravdanja ranga i mjerodavnosti mišljenja kakvo u doba tehnosfere ide „silaznom putanjom“ jedne posve drukčije dekadencije od one koju je imao u vidu i protiv koje se neprestano polemički odnosio Friedrich W. Nietzsche.

On je imao svojeg „Cagliostro modernosti“, nikoga drugoga negoli Richarda Wagnera! A mi? Što još imamo „mi“? Gotovo ništa, ali to nije razlog za pesimizam, već za drukčiji vid *amor fati* od onoga koji je nužno doveo do lika nadčovjeka i svih njegovih nužnosti prevrednovanja vrijednosti.

(21.)

Glas, pismo, slika

Uvod

282

Ovo predavanje predstavlja odgovor na iznimno važno pitanje koje mi je jedan uvaženi kolega uputio povodom analize mojeg teksta na ovome blogu zvanom *Kaos* od subote 4. srpnja 2026. <https://zarkopaic.net/blog-post/orson-welles-ili-glas-koji-stvara-novu-sliku-svijeta/>. Pitanje se odnosi na produbljenje ideje Glasa kao događaja koji nadilazi puku zvučnost i otvara novu sliku svijeta. Ako se prema promišljanjima Hansa Joasa o sakralizaciji iskustva sveto ne iscrpljuje u institucionalnim oblicima religije, nego se pojavljuje u intenzivnim iskustvima u kojima nešto postaje apsolutno vrijedno i mijenja naš odnos prema svijetu, kako se filozofijski može objasniti takvo iskustvo kao događaj u kojem se svijet pokazuje na bitno drukčiji način onkraj granica akustičkoga fenomena?

1.

Dopustite da predavanje posvetimo odnosu između *glasa-pisma-slike* i to polazeći od moje filozofijske analize pojma tehnosfere u genealogijskome i analitičkome smislu kako je to razvijeno u prvome svesku *Tehnosfere* koja je naslovljena ovako: *Žrtvovanje i dosada: životinja-čovjek-stroj* (<https://www.superknjizara.hr/hr/tehnosfera-i-zrtvovanje-i-dosada-zivotinja-covjek-stroj-2018-zarko-paic>) Odmah možemo nazrijeti da se po analogiji i strukturalnome postavljanju ovih pojmova u sklop pojavljuje trijadičnost koja ukazuje na povijesno nastajanje ljudske egzistencije u metafizičkome ustrojstvu mišljenja i to ne samo zapadnjačkoga koje otpočinje s mitom, razvija se s religijom i umjetnošću, doseže vrhunac s filozofijom i naposljetku uzdiže se u svemirski prostor sa dosezima prirodno-tehničkih znanosti koje su odredile ontologijski status modernosti i suvremenosti u promjeni same biti onoga što su Grci imenovali *téhne*.

Stoga je očito da je glas izvorno pojavljivanje onoga što Martin Heidegger i Vanja Sutlić nazivaju onto-teo-kozmo-antropologijskim ustrojem metafizike. Tek otuda se povijesno pojavljuje pismo koje nije nastavak glasa drugim sredstvima, već ima svoju autonomnost u dokidanju granica ljudske komunikacije fizičkim pristupom drugome čovjeku. Pismo je formalni trenutak nastanka civilizacije jer je riječ o mnemotehničkome alatu ili instrumentu kojim se živo sjećanje govora preobražava u „mrtvo“ pamćenje pisma kao uvjeta mogućnosti nastanka Knjige. Čitava se povijest od vladavine novoga vijeka s matematikom i fizikom kao temeljima onoga što možemo nazvati sukladno Foucaultovim analizama *mathesis universalis* ubrzava zato što više ne potrebuje dijalog

u prostorno fiksnoj blizini između ljudi kao živih su-govornika Glasa, a niti pismo u smislu prelaska u komunikaciju na daljinu unutar istog modela ne-žive komunikacije, već jedino i samo ono što je paradoksalna moć postojanja *vizualne civilizacije kojoj Slika prethodi i određuje značenje onkraj granica ljudske egzistencijalne „tromosti“ i „ukorijenjenosti“ u prostor i vrijeme postojanosti i trajnosti bitka.*

Slika u svojoj digitalnoj nematerijalnosti zaslugom kibernetike postaje bit tehnosfere i vizualizacije događaja čime se izvornost Glasa i posredovanje Pisma pretvara u simulatnost proizvodnja vizualnih znakova u „beskonačnoj brzini“ protoka informacija. Time se glas vizualizira, a pismo postaje vizualnim tekstom, što ujedno označava i kraj glasa i kraj pisma, te apsolutni primat svekolike *transparencije Slike* koja nadilazi granice prostora i vremena shvaćenog metafizički kroz tri ekstaze ili dimenzije: prošlost-sadašnjost-budućnost. No, je li time Glas uistinu izgubio svoju vjerodostojnost smisla kazivanja jezika u poeziji i umjetnosti u doba vladavine tehnosfere i može li se ustvrditi da postoji njegova gotovo „mistična“ moć izvan djelovanja onoga što je za kasnoga Wittgensteina u *Filozofijskim istraživanjima* bilo opisano pojmom jezičnih igara (*Sprachspiele, language games*) kao *formom života*?

Za filozofa Hans-Georga Gadamera, glas (*Stimme*) je živi temelj razgovora i spona između misli, jezika i Drugoga. U njegovoj filozofijskoj hermeneutici, glas ima središnju važnost, jer nadilazi puko pisanje i čini značenje čujnim samo u činu govora. Za Gadamera, jezik postoji prvenstveno u istinskome dijalogu ("jezik je samo u razgovoru"). Fizički glas prenosi nijanse koje nijedan pisani tekst ne može uhvatiti. Hermeneutička otvorenost ostvaruje se slušanjem konkretnoga glasa druge osobe. Čovjek mora priznati glas Drugoga kako bi integrirao njegovu perspektivu u vlastiti horizont. Pisani tekst (kako je opisano u

njegovom glavnome djelu, *Istina i metoda*) je, za Gadamera, "otuđeni" oblik jezika. Tek kada se tekst pročita — i tako prožet glasom, bilo interno ili naglas — budi se za novo značenje.

Čitajući, primatelj posuđuje tekstu svoj vlastiti unutarnji glas. Razumijevanje ovdje znači vraćanje nijemoga slova živome pokretu govora. Gadamer otuda naglašava da jezik uvijek znači više od onoga što točne riječi izražavaju. Taj „značaj“ – rezonanca neizrečenoga – uvelike se prenosi tonom glasa, pauzama i modulacijom. Budući da je glas vezan za konkretan, nepredvidiv trenutak govora, izmiče isključivo znanstvenim, mehaničkim metodama analize. Drugim riječima, ova neposrednost i izvornost Glasa onkraj granica prirodnoga okolnoga svijeta kao da izmiče svakoj tehničkoj subjektivaciji života u sklopu različitih dispozitiva/aparata moći oblikovanja svijeta u suvremenosti. Kao da Glas unatoč povijesnoj nužnosti njegova podjarmljivanja pod logiku Pisma i još više semiotiku Slike postaje poput rijetke biljke ili nečega što je povijesna prošlost poput upravo Glasa kojeg je utjelovio Orson Welles u svojim radio-dramama i filmskim uprizorenjima Shakespearea i, naposljetku, televizijskim intervjuima u kojima je objašnjavao svoje umjetničko stvaralaštvo i razloge zbog kojih je unatoč radikalne vizualizacije scena akustički prostor-vrijeme njegovih filmova gotovo nalik svojevrsnome *Ur-stimmungu* kojeg stvara *Ur-stimme*. Usput, na njemačkome jeziku etimologijski je riječ ugođaj ili raspoloženje u egzistencijalnome smislu (*Stimmung*) ono što proizlazi iz Glasa kao uvjeta mogućnosti svih daljnjih raspoloživosti i ugođajnosti čovjeka u zajedništvu s Drugima.

Hans-Georg Gadamer posvetio je jednu od svojih najznačajnijih interpretacija hermetičke poezije Paula Celana svojoj knjizi "Tko sam ja i tko si ti?" (1973). Koristeći Celanov ciklus poezije *Mijena daha* kao primjer, Gadamer pokazuje kako njegova filozofijska hermeneutika glasa i dijaloga funkcionira u susretu s modernom, "mračnom" poezijom. Za Gadamera, naime, Celanova poezija nije lirski monolog, već postoji u osnovi kao obraćanje. "Ja" i "Ti" u pjesmama često ostaju namjerno neodređeni - "Ti" može biti čitatelj, voljena osoba, Bog ili samo čitateljevo ja. Sam Celan usporedio je pjesmu s porukom u boci koja bi mogla negdje biti izbačena na obalu. Gadamer preuzima ovu ideju: Pjesma traži strani glas koji je prima i vraća je u život u činu čitanja naglas ili u sebi.

Za Gadamera, koncept „mijene daha“ simbolizira paradoks moderne poezije. Prolazni, topli dah govora (glas) smrznuo se u pjesmi u čvrsti, trajni i hladni kristal (pisana riječ). Zadatak čitatelja je ponovno „odmrznuti“ ovaj jezični kristal kroz vlastiti unutarnji glas. Samo ponovljenim, empatičnim govorom smrznuti se oblik ukapljuje natrag u živo značenje. Za razliku od klasične poezije, Celanove riječi, prema Gadameru, govore s izuzetnom „diskrecijom“ i oprezom. Suočene s povijesnim traumama (poput Holokausta), gotovo se prekidaju i približavaju se tišini. Budući da glas u pjesmi postaje toliko tih i fragmentiran, od čitatelja zahtijeva promijenjen način slušanja. Razumijevanje ovdje ne znači dešifriranje fiksne poruke, već praćenje krhkog, istraživačkoga kretanja lirskoga glasa u prostoru neizrečenoga. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/poezija-i-bezavicajnost-svijeta/>)

Rasprava između Jacquesa Derridaea i Hansa-Georga Gadamera, počevši od njihovog poznatog susreta u Parizu 1981. godine, uvelike je potaknuta pitanjem kako razumjeti tekstove odnosno razliku Glasa i Pisma. Poezija Paula Celana postala je uistinu otvoreni prostor za misaoni

prijepor između Gadamera (hermeneutika) i Derrida (dekonstrukcija) u suvremenoj filozofiji i ne samo njoj. Dok Gadamer traži uspješan dijalog u poeziji, Derrida ga vidi kao dokaz radikalne nečitljivosti i otuđenja. Gadamer je pretpostavio da se Celanove pjesme, unatoč njihovoj nejasnoći, mogu razumjeti "ispravno" i "adekvatno" kroz upornu i primjerenu interpretaciju. Tražio je zajednički horizont značenja. Derridaov prigovor Gadameru bio je u tome da je ovu interpretaciju formulirao "možda prenagljeno". Za Derrida, Celanova poezija određuje se upravo otporom prema svakom mogućem, pa i doslovnome razumijevanju. Nečitljivost nije mana, već sama bit pjesme.

Stoga je Derrida kritizirao Gadamerovu hermeneutiku kao "logocentrizam" i metafiziku volje. Prema Derrida, kada Gadamer nastoji integrirati glas pjesme u "razgovor", on zaglađuje pukotine. Za Derrida, Gadamerovo harmonizirajuće razumijevanje predstavlja nedopustivo prisvajanje radikalno Drugoga. Pjesma je „prisilno“ odaslana u čitateljev horizont umjesto da bude ostavljena u svojoj stranosti. No, za Gadamera, razgovor napreduje na protoku, spajanju horizonata i prevladavanju otuđenja. U svojim esejima o Celanu (uključujući "Shibboleth: Za Paula Celana" i "Béliers/Aries"), Derrida naglašava ovu cezuru i prekid. Pjesma govori iz apsolutne singularnosti (povijesne rane, specifičnoga datuma poput Holokausta) koja se nikada ne može u potpunosti prevesti u sadašnjost suvremenoga čitatelja. Gadamer želi vratiti „kristal“ pisanja toplom, živome glasu razgovora. Derrida na to uzvraća da tekst ostavlja beskonačan trag koji se proteže izvan svakoga govornika i slušatelja. Pjesma ne zahtijeva zaključak u razumijevanju, već beskonačno čitanje i pisanje. (<https://pierre-legrand.com/derridas-gadamer.pdf>)

Tehnosfera za razliku od strojne tehnike kao moderne tehnologije reprodukcije „bitka“, „bića“ i „biti“ čovjeka nije više nikakva slika u smislu *mimesisa* i *reprezentacije*, već se određuje iz trijade računanja-planiranja-konstrukcije „umjetne stvarnosti“ koja s pomoću broja stvara sliku kao vizualizaciju događaja u njegovoj kontingenciji-emergenciji i to kroz kibernetičko četvorstvo informacije-povratne sprege (*feedback*)-kontrolе-komunikacije. Što to znači drugo negoli da je sliku kao bit tehnosfere nemoguće misliti filozofijski u okvirima mišljenja prevladavanja-prebolijevanja metafizike kao ontologije, jer se slika više ne konstruira iz predstavljajućega mišljenja subjekta,

*Umjesto toga, slika je autopoietička transverzalna logika vladavine autonomnih objekata koji misle tako što sebe vide na isti način kojim bog Dioniz gleda vlastito oko, kako to efektno iskazuje Peter Sloterdijk u svojoj studiji o Nietzscheu. Problem je u vizualizaciji događaja koja nastaje danas s onime što pripada kibernetičkome sustavu i okolini u kojoj AI stvara simulakrume, a ne kopije stvarnosti, što je Glas koji pripada biti jezika koji proizlazi iz poetske autoreferencije samoga života postao funkcija Pismu koje u svojem alfanumeričkome prijelazu spram slike skriva logiku Broja koji računa i konstruira stvarnost kakva ne postoji u „stvarnosti“. Stoga se nalazimo u stanju koje više nije bez-glasna komunikacija, već je odsutnost Glasa kao događaja promjene samoga povijesnoga sklopa bitka, bića i biti čovjeka dovedena do zida vremena. Ono što je Glas izgovarao imalo je povijesno-metafizičke značajke otvorenosti smisla. To ne znači da „danas“ više ovo nije moguće, naprosto zato što se glas (*phoné*) pojavljuje kao medijski konstruirani događaj a ne zbiljski događaj promjene ljudskoga odnosa spram transcendencije i imanencije samoga života. Govor je, doduše, još uvijek i moć retoričke*

usmjerenosti na promjenu stava Drugoga koji sluša što Glas koji govori Drugome pokazuje ne kao moć subjekta govora, nego kao upravljanje Drugim s pomoću „glasova“ koji su već promijenjeni u svojoj izvornoj „biti“ time što su modulirani kibernetičkim sustavom prijenosa poruka s pomoću pisma-slike onoga što se trenutno i simultano zbiva u prostoru-vremenu izvorne buke i kaosa.

Glas se utemeljuje u svojem izvornome smislu kazivanja kao nagovor Drugoga na slušanje onoga što jezik u svojem kazivanju ima (još uvijek) reći. Ovo govorenje pretpostavlja otvorenost slušanja, pri čemu čak i u slučaju prevlasti Pisma kao pisanja onog što Glas govori i u slučaju apsolutne vladavine Slike kao sinteze povijesne *fono-grafologije kao logocentrizma Zapada* mi imamo posljednju mogućnost otklona od ove „tiranije jednodimenzionalnosti“ s kojom živimo neprestano priključeni na aparate modeliranja i moduliranja zvuka kojim Glas upravlja svijetom. Čuti „svoj“ unutarnji Glas znači su-misliti s Drugime u šutnji i onijemjelosti stvari u svijetu baš kao što to kaže Paul Celan u *Pjesmi u pustinji*.

*Uzalud slikaš srca po prozoru: među mnoštvom je Bog,
zavijen u ogrtač što jednoć je tebi s ramena skliznuo
na stube, u noćno doba.*

Promjena vlastite uronjenosti u svijet kakav već jest uistinu je događaj koji pretpostavlja slušanje onoga što označavamo nečime što nije ni glas u smislu zvučnosti i glasovnosti, ali nije ni pokoravanje nekom nad-Glasu koji bi imao nad-naravne i stoga nužno transcendentne značajke. Umjesto toga, dovoljno je „slušati“ imperativ onoga što čovjek egzistencijalno „jest“ i „postaje“ mogućnošću promjene vlastita života a što se zbiva u iznimnim trenucima koji su gotovo nepredvidljivi i koji odlučuju o

nadolazećoj budućnosti i čovjeka kao singularnoga pojedinca i svijeta kao otvorenosti smisla.

Glas je besmislen bez Drugoga kao njegova slušatelja i kao njegova sugovornika u svjetlu istine onog što je Heidegger u svojem kasnome mišljenju nazivao *topologijom bitka*. Bez Glasa koji se smješta u svoj prostor i vrijeme osmišljavanja života iz egzistencijalne potrebe za Drugim nema ni poezije ni filozofije iz kojih nastaje jezik u njegovu neizrecivu događaju ugođaja i ugone u svjetlu istine onog što od drevnih vremena pripada zajedništvu bitka i vremena.

Sve dok umijemo i znamo slušati ne kakofoniju mračnih glasova ništavila, već i neizmjernu ljepotu sklada i atonalnu simfoniju užasa ovog svijeta u njegovim bezdanim noćima, imamo mogućnost osluškivanja novoga svijeta koji će doći, kako je to kazivao Derrida, u svojoj neočekivanosti i nepredvidljivosti poput nenadanoga bljeska svjetlosti.

.(22.)

O „novome apsolutu“ i njegovim metamorfozama

1.

Često sam u ovim predavanjima u okviru ciklusa *Academia virtualis*, ali i u različitim prigodama poput razgovora o mojim knjigama i njihovim temeljnim postavkama, ukazivao na to da pojam tehnosfere valja razumjeti kao „novi apsolut“ i odmah pritom upozorio da nije riječ o Hegelovu apsolutu. Pa, kakav je to onda „apsolut“ i što ga uopće određuje, koji su mu atributi u njegovoj „supstancijalnosti“ i kako treba shvatiti njegovu

„subjektnost“? Dopustite prije daljnje analize da navedem nekoliko iznimno poticajnih misli ne iz neke važne filozofijske ili možda znanstvene knjige koja bi nam poslužila u svrhu neke analogije ili, pak, u zadobivanju sigurnoga ishodišta za artikulaciju ovih razmatranja, već iz knjige engleskoga pisca, pjesnika i putopisca, ali isto tako i reflektivnoga esejista koji je napisao jedan od najboljih eseja o Apokalipsi. Naravno, riječ je o D.H. Lawrenceu, koji u putopisnoj prozi-eseju *Sumrak u Italiji* kaže sljedeće.

„Svijet, naš svijet Europe, sada se stvarno okrenuo, zaokrenuo prema novome cilju, novoj ideji, Beskonačnom postignutom izostavljanjem Sebstva. Bog je sve ono što je Ne-Ja. Ja sam savršen kada se moje Sebstvo, otporno čvrsto tijelo, reducira i rasprši u sve ono što je Ne-Ja: mojeg bližnjeg, mojeg neprijatelja, veliku Drugost. Tada sam savršen. I iz tog uvjerenja svijet je postupno počeo formirati novu Državu, novo političko tijelo, u kojem bi Sebstvo trebalo biti uklonjeno. Ne bi trebalo biti kralja, lordova, aristokrata. Svijet je nastavio u svojem religijskome uvjerenju, nakon Francuske revolucije, nakon velikoga pokreta Shelleyja i Godwina. Ne bi trebalo biti Sebstva. Ono što je bilo vrhovno bilo je ono što je bilo Ne-Ja, drugi. Upravljački faktor u Državi bila je ideja dobra drugih; to jest, opće dobro. A vitalna vladajuća ideja u Državi bila je ta ideja još od Cromwella. Prije Cromwella ideja je bila 'Za Kralja', jer se svaki čovjek vidio u Kralju usavršenim. Nakon Cromwella ideja je bila 'Za dobro mojega bližnjega', ili 'Za dobro naroda', ili 'Za dobro cjeline'. To je bila naša vladajuća ideja, po kojoj smo manje-više živjeli. Sada je to propalo. Sada kažemo da kršćanski Beskonačni nije beskonačan. U iskušenju smo, poput Nietzschea, vratiti se starome poganskome Beskonačnom, reći da je to vrhovno. Ili smo skloni, poput Engleza i pragmatičara, reći: 'Ne postoji Beskonačno, nema Apsoluta. Jedini Apsolut je svrhovitost, jedina stvarnost je osjet i trenutnost.'“

D. H. Lawrence nije ni u kakvoj duhovnoj korelaciji s pojmom apsoluta u Hegela. To je posve samorazumljivo. Njegovo je shvaćanje profinjeni katolički univerzalizam, čak i blizina s personalizmom kakav je u Francuskoj zagovarao teolog Emmanuel Mounier. Stoga ovo valja

naglasiti: kad se ovdje spominje Apsolut, onda je to sinonim za kršćanski pojmljenoga Boga u teologijskoj verziji njegove objave kojoj čovjek služi kao autentični namjesnik na zemlji. *Europa o kojoj govori Lawrence postala je u duhovno-povijesnome i političkome smislu početkom 20. stoljeća, a to je donekle na sličan način tvrdio i Paul Valéry, usmjerena onkraj tradicionalno shvaćene suverenosti i postala je sekularizirani prostor prijevoda teologije u politiku bez božanskoga kao posljednjeg jamstva jedne univerzalne transcendencije.* Ono što Lawrence konstatira u ovoj silaznoj putanji, koja koincidira s nastankom nacionalizma, komunizma i vladavine autokratskih poredaka koji će nakon 1. svjetskoga rata skrenuti u totalitarnu vladavinu čitave Europe rascijepljene na Istok i Zapad, jest zapravo problem sa shvaćanjem tzv. referencijalnoga okvira suvremene politike i kulture. *A to znači da problem nije u zbiljskim porecima neslobode i nepravde, pada u bezdan kaosa i entropije imperijalnih fascinacija drugim geopolitičkim prostorima, već u samoj biti Apsoluta koji se „dekonstruira“ i postaje u krajnjoj liniji ono ničeansko „pogansko Beskonačno“ ili, pak, englesko pragmatično utonulo u svrhovitost i dodat ćemo funkcionalnost senzualizma kao skeptičkoga materijalizma.*

292

Nije mi ovdje nakana kritički preusmjeravati lucidne Lawrenceove postavke o krizi vjerodostojnosti Apsoluta u moderno doba, iako bi bilo uputno kazati da Nietzsche nije modernome dobu ateizma i materijalizma suprotstavio tzv. poganskoga Dioniza protiv Raspetoga, već daleko radikalniju ideju koja je prava destrukcija i dekonstrukcija ideje Apsoluta onkraj svih teologijsko-racionalnih iluzija univerzalizma Crkve. Naravno, to je ideja „smrti Boga“ i volje za moć kao vječnoga vraćanja jednakoga. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/o-nihilizmu-nadcovjeku-i-tehnosferi/>) Kad se to ima u vidu, onda je sav patos i rezignacija religioznih mislilaca

suvremenosti uvijek na ovaj ili onaj način paradoksalan naum da se povratak svetome i božanskome mora izvesti ne „odozgo“, već „odozdo“. Što to znači? Da je politička teologija katolicizma kakvu je zagovarao Carl Schmitt jedino dostojno rješenje aporije o gubitku svetoga u svjetovnoj apokalipsi vrijednosti koja se u području politike zbiva kao iskustvo zadržavanja (*katehtonika*) Antikrista u uništenju ovog svijeta do temelja? Upravo suprotno, naime, da se jedino polazeći od iskustva estetsko-etičke tjeskobe ljudske egzistencije u suočenju s praznim mjestom (topologijom) božanskoga, kojeg je preuzela apsolutna subjektivnost hegelovske znanosti svjetskoga duha u povijesti može eventualno očekivati preporod i događaj posvemašnjega obrata u biti metafizike, a to je iskustvo jedini mjerodavno proživio kao put k apsolutnoj religioznosti danski filozof Søren Kierkegaard, jedini autentični anti-filozof kako bi to kazao Boris Groys. (v. <https://www.matica.hr/knjige/1188/> <https://zarkopaic.net/blog-post/sloboda-kao-dogadaj/> <https://www.matica.hr/vijenac/607/kierkegaard-nas-suvremenik-26814/> <https://www.e-flux.com/journal/108/325614/anti-philosophy-and-the-politics-of-recognition>)

2.

Kierkegaardova kritika Hegelova koncepta apsoluta definirajući je protupokret protiv njemačkoga idealizma 19. stoljeća, tvrdeći da Hegelov sveobuhvatni logički "sustav" briše konkretnu, živu ljudsku individuu. Dok je Hegel tvrdio da je stvarnost cjelina koja se razvija, racionalna, u kojoj ljudski um na kraju postiže "apsolutno znanje" prepoznajući svoje jedinstvo s božanskim, Kierkegaard je uzvratio da ova velika sinteza rastvara stvarno ljudsko postojanje, etički izbor i istinsku religijsku vjeru u

apstraktne logičke kategorije. U svojoj knjizi Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu (Matica hrvatska, Zagreb, 2017. Prir. Damir Barbarić) pokazao sam konzekvencije ovog egzistencijalnoga obrata za čitavu suvremenu filozofiju, ne samo filozofiju egzistencije i egzistencijalizam (ateistički i religiozni).

Za Hegela, naime, apsolut je krajnja stvarnost kao racionalna, kozmička cjelina (ili Duh/Bog) koja se razvija kroz povijest. No, potrebno je spekulativnije odrediti razliku između Hegelova filozofijski pojmljenoga apsoluta i teologijske ideje kršćanski shvaćenoga Boga. Ukratko, apsolut je realizacija metafizike u znanstvenoj racionalizaciji bitka uopće koji postaje znanje u formi ukinutih/prevladanih (*Aufhebung*) dijalektičkih suprotnosti subjektivnoga i objektivnoga duha. *Apsolutni duh je stoga najviša razina sinteze svih proturječnosti u logičko-povijesnome razvitku svijesti o bitku kao takvome koji jest refleksija i uspostavlja se kao samosvijest u cjelini svojih očitovanja.* Apsolut, dakle, rješava sve proturječnosti apsorbirajući pojedinačne, konačne stvari u više, posredovano jedinstvo. Kierkegaardov apsolut kao transcendentni Bog, međutim, nije sustav logičkih ideja, već osobni, transcendentni Bog. Umjesto da bude nešto u što se ljudi "razvijaju", Bog je kvalitativno drugačiji od čovječanstva, stvarajući radikalni jaz koji ljudski razum ne može prijeći. Hegel je tvrdio da njegov filozofijski sustav može objasniti cijelu povijest, religiju i stvarnost života. *Kierkegaard (pisao je pod pseudonimima poput Johannesa Klimaksa) slavno se našalio da je Hegel izgradio veličanstvenu palaču sustava ideja, ali je živio u trošnoj kolibi. Ironija je stoga egzistencijalno misaono „oružje“ u borbi protiv logičke apsolutizacije i to je jedino što Kierkegaardu zapravo preostaje u ovom teo-antropologijskome sporu i sukobu s granicama Hegelove apsolutne metafizike.*

Tvrdio je da logički sustav može objasniti prošlost, ali ne može reći osobi kako živjeti u sadašnjosti. U Hegelovoj filozofiji, pojedinac je sveden na manji, privremeni kotačić u zupčanicima svjetske povijesti. To je uobičajeni, uglavnom pogrešni sklop kritičkoga tumačenja Hegelova spekulativno-dijalektičkoga načina mišljenja totaliteta i to što je otpočeo Kierkegaard razvili su u 20. stoljeću osobito francuski egzistencijalisti i poststrukturalisti od Sartrea do Deleuzea. (v. Žarko Paić, „Tehnosfera kao apsolut? Hegel i kraj metafizike“, u: *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibernetika-transhumanizam*, Mizantrop, Zagreb, 2023., str. 173-204). Pogreška je samo u tome što se egzistencija ne može svesti na pitanje subjektnosti i autonomije djelovanja svijesti pojedinca bez radikalnoga rastemeljenja ideje na kojoj apsolutna metafizika počiva, a to je onto-teo-kozmo-antropologija. Nije egzistencija tek suprotnost esenciji u ontologijskome smislu, onako kao što je imanencija suprotnost transcenciji. Posrijedi je radikalno drukčiji ali ne i posve novi obrat u biti metafizike. Zato su Nietzsche i Marx jedini misaoni svjedoci pokušaja razračunavanja ne samo s Hegelom kao Hegelom, već ponajprije s onime što on simbolički predstavlja, a to je sinteza čitave povijesti filozofije kao metafizike. (<https://zarkopaic.net/blog-post/apsolut-kao-refleksija/>)

*Kierkegaard je tvrdio da apsolutni logički sustav potpuno uništava istinski moral. Ako se svaka kontradikcija na kraju stopi u skladnu mješavinu, onda ne postoje stvarni, apsolutni izbori. Zato je Kierkegaard inzistirao na strogoj Ili/ILI: neki izbori (poput života prolaznog estetskoga užitka i života etičke dužnosti) su apsolutne suprotnosti koje se ne mogu sintetizirati ili kompromitirati. Hegel je pokušao, nasuprot tome, objasniti kršćanske doktrine, poput otajstva utjelovljenja (Bog postaje čovjekom u Isusu Kristu), kao logične korake u evoluciji apsolutnoga duha. Kierkegaard je to žestoko odbacio. U *Filozofskim fragmentima* tvrdio je da*

je utjelovljenje apsolutni paradoks: vječni, beskonačni Bog koji ulazi u konačno, povijesno vrijeme. To je uvreda ljudskome intelektu i ne može se logički "razumjeti" ili posredovati. Zahtijeva strastveni skok vjere, a ne intelektualni klimanjem glavom. No, sve je to samo preokrenuti platonizam ili ono što Nietzsche naziva kršćanskim svjetonazorom kojemu na ishodu nije vječna Božja slava, već upravo mistika Križa, i to smrću Boga kojim na njegovo mjesto nastupa *nadčovjek*.

3.

Što bih to „novo“ još mogao kazati zašto smatram da je „moj“ koncept tehnosfere kao realizacije metafizike u kibernetičkome autopoiesisu ono što je onkraj i Hegelova apsoluta kao esencijalizma zapadnjačke povijesti mišljenja i Kierkegaardove ironije apsolutne vjere, koja polazi od „singularnoga pojedinca“ i njegove egzistencije koja određuje bit čovjeka kao bića slobode? Sloboda nije stvar ni opće ni posebne ni pojedinačne ljudske aktivnosti u svijetu, već događaj koji uopće omogućuje ljudsku univerzalnost, partikularnost i singularnost osobe i to polazeći od onoga što jedino Nietzsche jasno pokazuje kao „princip individuacije“. *Tehnosfera otuda nije apsolut u smislu teologijsko-egzistencijalnoga obrata kojim se ono neljudsko pojavljuje u ljudskome kao prvi uzrok (zakon kauzalnosti) i posljednja svrha (načelo teleologije) postojanja kao takvoga.*

Stoga je njezina Moć i Vladavina upravo upravljanje sustavom i okolinom samoga života kojeg više zbog mogućnosti-zbilje-nužnosti umjetne inteligencije (AI) ne određuje nikakvo razlikovanje „nižega“ i „višega“ u smisli „razvitka“ i „napretka“ svijesti od forme biljke preko

životinje do čovjeka i naposljetku stroja (mišljenja). Nikakav više apsolutni evolucionizam od biološkoga do post-biološkoga ovdje ne igra nikakvu ulogu. Riječ je samo i jedino o apsolutnome sinestetičkome samostvaranju „umjetnoga života“ koji više nije reprodukcija ili kopija tzv. bitka ili prave zbilje, već simulakrum sintetičkoga hibridiziranja života kao autopoietičkoga sustava koji ne potrebuje nikakvo razlikovanje „duha“, „duše“ i „tijela“ ili sfera estetskoga, etičkoga i religioznoga kako je to u analogiji s Hegelovim trijadama duha izveo Kierkegaard.

*Kako, dakle, ovaj „novi apsolut“ misli i djeluje ako ne tako da mu je „egzistencijalno ustrojstvo“ njegove „esencije“ izvedeno iz biti kibernetike kao tautologije postajanja u četvorstvu: informacije, povratne sprege (feedback), kontrole i komunikacije. Dovršeno je doba teo-antropologijskoga žrtvovanja povijesti kao poprišta krvavih revolucija i građanskih ratova do istrebljenja, naravno u ideji, ne u zbilji. U tom je pogledu tzv. optimizam „kraja povijesti“ u posljednjoj fusnoti knjige Alexandrea Kojèvea *Kako čitati Hegela* koja naviješta dosadu nakon što je pitanje ljudskoga priznanja iz sfere političkoga sukoba prešla u polje kulture i razonode (spektakla) samo ono što je pitanje nužnosti vladavine tehnosfere nad prirodom i ljudskim-suviše-ljudskim patosom i žrtvopisom povijesti. Misлити na tragu Hegela nakon toga postaje naprosto besmisleno, jer je filozofijska konzekvencija ideje Apsoluta upravo to da je posrijedi realizacija apsolutne metafizike u *tehnosferi koja misli ne više bitak, bića i bit čovjeka kao otvorenost povijesti, već ono što omogućuje život nakon „kraja povijesti“ polazeći od trijade računanja, planiranja i konstrukcije.**

Oni koji danas koriste kao argument protiv *autopoiesisa* i vladavine apsoluta u metamorfozama tehnosfere ono isto u razlikama, naime Hegelovu ironiju spram računajućega mišljenja apsolutne znanosti, jer se Kierkegaardova ironija pokazala nemoćnim religioznim sredstvom protiv

„kršćanstva kao humora“, samo su nostalgici za dobom koje je paradoksalno, upravo određeno predhegelovskim stanjem metafizike „subjekt“—„objekta“. (v. <https://www.hegelpd.it/event-knowledge-without-comprehension-on-spirit-after-hegel-in-the-age-of-ai-munich-21-23-may-2026/>) *Same old story*, ali ovo je već agonija „jednodimenzionalne subverzije“ onog što se naziva filozofijom u suvremenosti, a ne nikakva provokativna „novost“ originalnosti pristupa onome što je konzekvencija metafizike uopće od Hegela preko Marxa i Nietzschea do Heideggera i Sutlića. „Moje“ mišljenje nije opravdanje tehnosfere nikakvim pseudo-dijalektičkim sredstvima materijalizma i psihoanalize, niti povratak bilo kome, a ponajmanje Hegelu.

Mišljenje suvremenosti zahtijeva posvemašnje oslobađanje od pada ispod razine svake ove ili one esencijalno-egzistencijalne katehronike u lijevome ili desnemu ruhu. Zadaća „novoga“ mišljenja zahtijeva ono mišljenje koje prelazi granice svake redukcije apsoluta na onto-teo-kozmo-antropologijske ostatke jedne odavno zastarjele metafizike koja još uvijek do iznemoglosti ponavlja fraze o sublimnim subjektima-objektima ideologije kao sablasne prikaze s one slike Paula Kleea *Svetac na prozoru*.

Sublimno je realizirano onog časa kad je Marx 1857/1858. godine komunizam shvatio kao realizaciju *automacije rada ili njegova dijalektičkoga ukidanja/prevladavanja (Aufhebung) i tako najavio razdoblje agonije destrukcije/dekonstrukcije apsoluta koja nažalost traje intenzivno još uvijek i kao da nema svojeg kraja*.

Sublimni nihilizam ove post-epohe krasi upravo dosada „revolucionarne subverzije“ ničega!

1.

U svojim filozofijsko-politologijskim knjigama kao što su to *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, *Totalitarizam?*, *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja* i *Nemesis: Aporije političkoga i politike* tumačio sam suvremenu autokratsku vladavinu kao hibridni i fluidni modus moći 21. stoljeća u kojem autokratski vođe djeluju kao „tirani i diktatori bez tiranije i diktature“. Pritom sam analizirao kako klasični koncepti opresije mutiraju pod utjecajem tehnosfere, medija i globalnoga kapitala. (<https://zarkopaic.net/blog-post/doba-nemezisa-dodatak/> i <https://zarkopaic.net/blog-post/doba-nemezisa/>) Suvremenu teoriju autokratske vladavine stoga valja definirati kroz nekoliko ključnih stupova.

299

Izostanak izvanjskoga legitimiteta: Autokracija predstavlja političko stanje uspostavljanja moći nad Drugim bez stvarnog, suštinskog legitimiteta države i društva, čak i kada zadržava privid demokratskih procedura.

Tri ideologijska oslonca: Autokratska vladavina u 21. stoljeću ne oslanja se na rigidne doktrine prošlosti, već se artikulira kroz fluidnu mrežu triju struja: *fundamentalizma*, *populizma* i *neoliberalizma*.

Apsolutna moć tehnosfere: Umjesto klasične fizičke prisile, moderna autokratska politika koristi tehnologiju, digitalnu kontrolu i propagandu za stvaranje „tvornica istine“ i totalno upravljanje društvenom sviješću.

Hibridnost poretka: Vladavina se kreće na granici između liberalnih i totalitarnih tendencija. Autokrati uspješno spajaju kapitalističku

industrijalizaciju i tehnologizaciju s autoritarnom kontrolom društva, što je vidljivo u modernim modelima Rusije ili Kine.

Društvo spektakla i tehnokracija: Politika gubi svoju ontološku svrhu i pretvara se u tehnokratski model upravljanja. Političke elite postaju oligarhijske, a upravljanje državom svodi se na primijenjenu ekonomsko-kulturalnu sferu spektakla.

Sažeto rečeno, valja zaključiti da suvremeni autokrati više ne moraju nužno posezati za radikalnim zlom povijesnoga totalitarizma kako bi ostvarili potpunu kontrolu, jer kroz mehanizme mrežne entropije i medijske opsjene uspijevaju pasivizirati građane i degradirati demokratske institucije u prazne ljuštore.

No, što je bit autokratizma?

2.

300

Bit autokratizma je *koncentracija neograničene moći u rukama jednog pojedinca ili uže skupine, bez učinkovite ustavne kontrole i institucionalnih kočnica*. U suvremenome kontekstu, ta se bit više ne očituje isključivo kroz sirovu fizičku prisilu, već kroz sustavnu manipulaciju zakonima i institucijama. Evo ključnih elemenata koji čine samu srž autokratizma:

Apsolutni monopol moći — Odluke se donose s vrha prema dolje, bez stvarne oporbe, neovisnog pravosuđa ili podjele vlasti.

Privid demokratskog legitimiteta — Moderni autokratizam često koristi formalne izbore kao fasadu kako bi osigurao privid legalnosti pred domaćom i međunarodnom javnošću.

Erozija javne sfere — Mediji, civilno društvo i kritičko mišljenje sustavno se guše, marginaliziraju ili stavljaju pod izravnu i neizravnu kontrolu režima.

Arbitrarnost vladavine — Zakoni se ne primjenjuju jednako na sve, već služe kao oruđe vladajućih za discipliniranje političkih protivnika i zaštitu vlastitih interesa.

Pasivizacija građana — Umjesto poticanja političke participacije, autokratizam teži depolitizaciji društva i pretvaranju građana u pasivne promatrače kroz propagandu, strah ili ekonomsku ovisnost.

U *Nemesisu* sve ovo radikalizira se kroz pitanje o kraju suverenosti (Schmitt) i nužnosti globalnoga upravljaštva (*gouvernementalité*) kod Foucaulta. Je li, dakle, tehnosfera kao autopoiesis u tome i društvena sinteza totalne globalne politike i informacijsko-kognitivne ekonomije koja nadilazi granice i demokracije i despotizma kao što je to slučaj danas s SAD-om i Kinom? Da bi se moglo dati izričit odgovor na ovo pitanje upućujem da u mojem teorijskome opusu (posebice u petoknjižju *Tehnosfera*) izvodim radikalni ontologijski i sociologijski rez. To znači da jasno ustvrđujem kako su suvremeni oblici moći nadišli klasične političke kategorije. Razlozi spajanja i radikaliziranja dvojice naizgled posve suprotstavljenih mislilaca poput Schmitta i Foucaulta su u tome da bi se objasnilo zašto klasična država i njezina moć više ne funkcioniraju na stari način.

Za Carla Schmitta, naime, suveren je onaj tko odlučuje o izvanrednome stanju (*Ausnahmezustand*), a politika se temelji na jasnoj distinkciji *prijatelj-neprijatelj* unutar teritorijalno omeđene nacije-države. Kad nastupi doba *postimperijalne suverenosti* to pretpostavlja kako je epoha suverenih nacija-država *out of joint* jer su moć i kapital deterritorijalizirani kako to tvrde Deleuze i Guattari u *Tisuću platoa: Kapitalizam i shizofrenija 2*. Izvanredno stanje više stoga nije "iznimka" koju proglašava tzv. suvereni vladar, već je postalo permanentno, strukturno stanje globalnoga poretka. Michel Foucault je pokazao da moderna moć ne djeluje samo odozgo (kroz suvereni zakon i kaznu), već

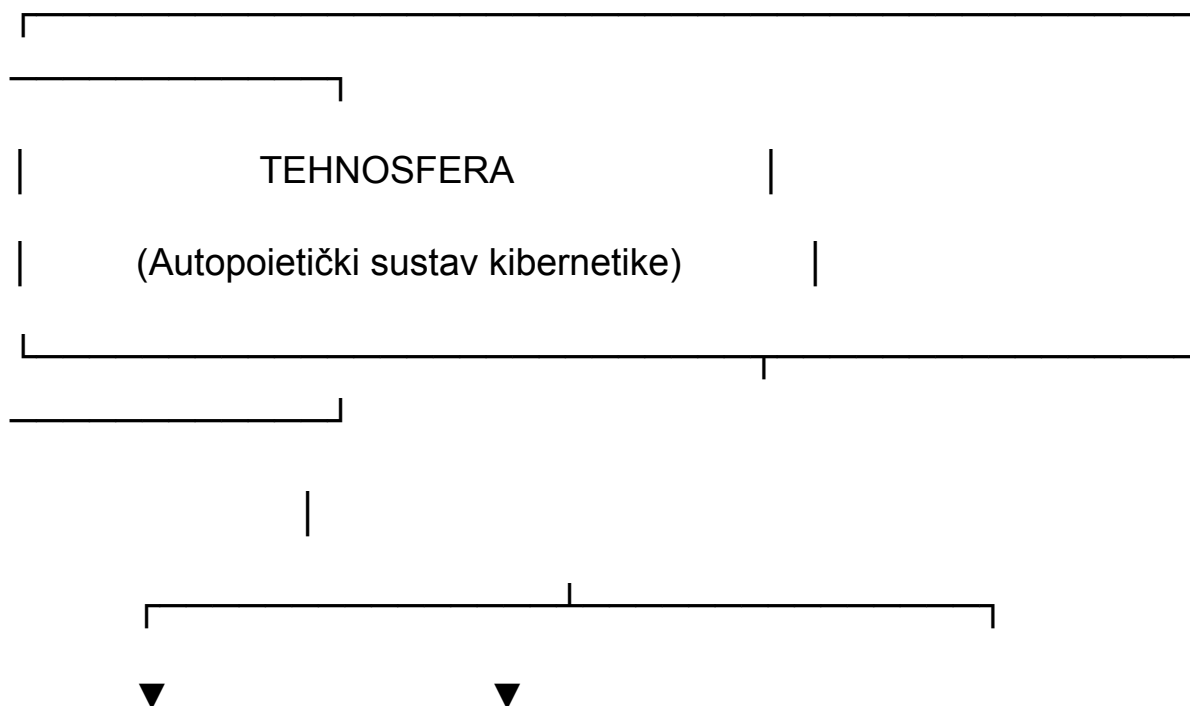
kroz raspršene tehnologije upravljanja životom (biopolitika) i ekonomizaciju države. Upravljaštvo (*gouvernementalité*) označava proces pretvaranje vođenja države u tehnički i ekonomski zadatak. Na tim pretpostavkama moja je postavka kako je umjesto klasičnoga, otvorenoga društva liberalne demokracije nastupilo doba autokratske strukture djelovanja *zatvorenoga društva kontrole*, a *suverenost se utopila u globalno upravljaštvo*. Politika je izgubila svoje ontologijsko utemeljenje (ideju slobode, pravde ili zajednice) i postala je čista *tehnokratska procedura kibernetičkoga upravljanja svijetom*. Suveren više nije politička figura (kralj/ica, predsjednik/ica), nego kibernetički algoritam globalnoga sustava koji upravlja ljudima kao resursima. No, ovo nipošto ne smije biti shvaćeno kao preslika neke SF-distopije ili, pak, realizacijom Kafkina romana *Proces* u filmskoj realizaciji Orsona Wellesa, koji se, usput, snimao i na zagrebačkome „Velesajmu“ 1962. godine.

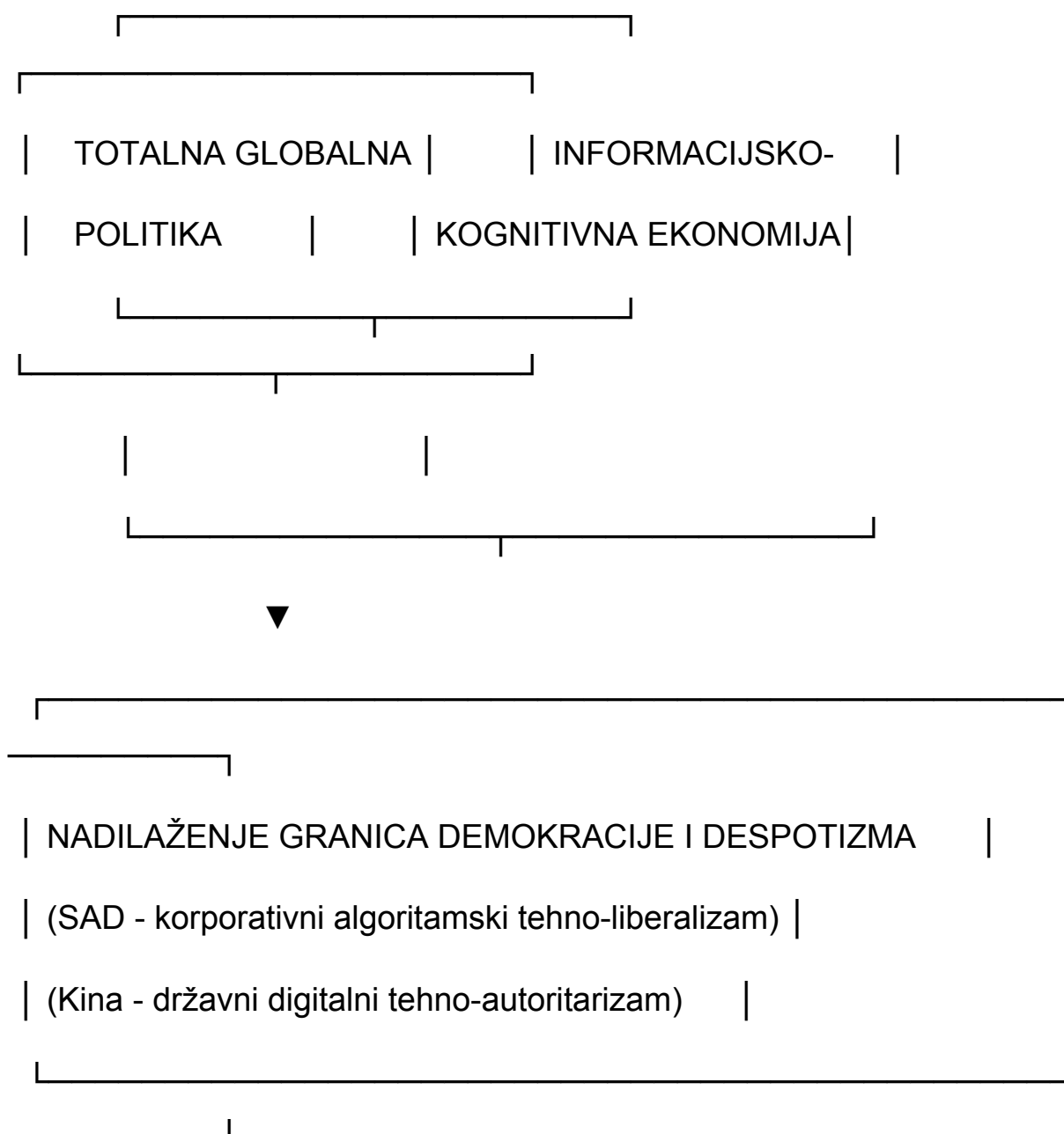
3.

Kako je uopće moguće da ono neljudsko kao takvo ili tehnosfera nije puki skup strojeva ili digitalnih alata kako gotovo unisono tvrde gotovo svi društveni znanstvenici, filozofi, ali i teorijski fizičari, uz uistinu rijetke iznimke poput Richarda Dawkinsa, primjerice? „Moje“ shvaćanje je stoga dosljedno i nesvodivo ono koje na tragovima Heideggera, Deleuzea i Sutlića, ali onkraj njihovih misaonih granica, uporno i apodiktički tvrdi da je riječ o već samorastućemu, autonomnome, transpovijesnome sklopu suvremenosti koji posjeduje karakteristike *autopoiesisa* (samostvaranja i samoodržavanja). Otuda za moje shvaćanje ne postoje više nikakvi razlozi za postojanje i razvijanje nekih “novih” ontologija i epistemologija AI-a, da se ne govori o silnim procvatima različitih kibernetičkih antropologija, dok je ista stvar i za pokušaj da se izgrade platforme za „nove“ filozofije politike

i različite antropologije politike, što je već Hannah Arendt kritički rastemeljila u potpunosti. (<https://radiogornjigrad.blog/2024/11/04/zarko-paic-politicka-antropologija-hannah-arendt/>) Ono „živo“ se već od samoga početka nastanka vrste čovjek, kako su to pokazali i mjerodavni filozofski i kulturalni antropolozi, pojavljuje tehnički i tehnologijski preoblikovano zahvaljujući rukotvorstvu alata i pronalasku pisma.

Čovjek, dakle, nije bačen u svijet kao životinja u njezinoj okovanosti okolnim svijetom (*Umwelt*), već se socijalizira i postaje ekscentrično biće prakse upravo polazeći od njegove tehno-poietičke otvorenosti svijeta koji nikad nije samo i jedino izvorni prirodni svijet. Pojam svijeta kao horizonta povijesno-epohalne otvorenosti razvijam u dijalogu s Heideggerovim postavkama iz 1930-ih godina i njegovih predavanja o metafizici s obzirom na prevladavanje animalizma i biologizma. (v. <https://znanje.hr/product/tehnosfera-i/285466>). Evo, kako je Al dijagramatski prikazao zbog bolje preglednosti odnos i djelovanje tehnosfere spram politike u suvremenosti.





U tom kontekstu, tehnosfera djeluje na sljedeći način:

Sinteza politike i kognitivnog kapitalizma: Ona u sebi savršeno spaja nematerijalni rad, informacije, kognitivnu ekonomiju i društvenu kontrolu. Sve sfere ljudskoga života (od komunikacije do rada) postaju podređene imperativu računanja, planiranja i konstrukcije.

Onkraj demokracije i despotizma – Tradicionalna podjela na "demokratski Zapad" i "orijentalni despotizam" u tehnosferi postaje

sekundarna stvar političkog marketinga. Oba sustava zapravo su samo dvije različite varijacije istog ontološkog koda:

SAD provodi tehno-liberalizam u kojem korporativni algoritmi, platformski kapitalizam i nadzorna ekonomija upravljaju društvom kroz simulaciju slobode i užitka.

Kina provodi državni tehno-autoritarizam gdje se isti ti kibernetički alati (sustav društvenog rejtinga, digitalno prepoznavanje) koriste za izravnu partijsku kontrolu društva.

Tehnosfera kao surogat društva — Ona je stoga ultimativna "društvena sinteza", jer uspješno nadilazi sve granice i jer joj nije bitna ideologijska pozadina poretka, već njegova kibernetička efikasnost, protok informacija i kontrola nad životom (*biosom*).

Ovo je stoga dijagnoza našeg vremena: živimo u dobu u kojem tehnosfera kao samoreproducirajući sustav guta i demokraciju i autokraciju, pretvarajući cijeli planet u jedinstveni, visokotehnologizirani upravljački sklop u kojem je čovjek izgubio ulogu subjekta povijesti. ovog kibernetičkog sklopa.

305

4.

Kako u tom sklopu odrediti razlog zašto jedino post-fašizam postaje strukturni poredak hibridne vladavine "desupstancijalizirana naroda" u režimima u kojima tradicionalno kazano država određuje društvu njegovu pseudo-autonomiju za razliku od liberalnoga shvaćanja kapitalizma 1950-1960 ih godina? Je li paradoks u tome što je s usponom neoliberalizma 1970 ih godina u svijetu posve razorena društvena bit ljevice i ideje komunizma i tako je na djelu i prije 1989. godine samo i jedino put spram despotsko-autokratske vladavine tehnosfere koja nadilazi i totalitarizam i sve postojeće post-ideologijske modele vladavine svijetom? (v.

<https://zarkopaic.net/blog-post/o-postmodernom-kontekstualnome-fasizmu/>) Moji se argumenti mogu raščlaniti kroz sljedeće ključne teorijske cjeline:

1. Razlika spram liberalnog kapitalizma (1950-ih i 1960-ih) i „pseudo-autonomija“ društva

U razdoblju poslijeratnog liberalnoga kapitalizma (1950-ih i 1960-ih) postojala je jasna, iako složena i proturječna, *distinkcija između države i društva*. Kapitalizam je tada još uvijek bio ukorijenjen u realnoj proizvodnji, industrijskom radu i socijalnoj državi blagostanja (*Welfare State*). Društvo je imalo relativnu autonomiju kroz institucije civilnog društva, sindikate i sferu javnosti (Habermasova *javna sfera*). Međutim, u suvremenim hibridnim režimima, *država preuzima ulogu konstruktora pseudo-autonomije društva*. Država više ne štiti društvo od tržišta, niti dopušta društvu da bude izvor suverenosti. Umjesto toga, država, umrežena s globalnim kapitalom, *dopušta* društvu autonomiju samo kao simulaciju – kroz kulturalne identitete, konzumerizam i slobodno vrijeme. Društvo je autonomno samo dok ne ometa protok kapitala i algoritamsko upravljanje.

306

2. Zašto baš „post-fašizam“ i „desupstancijalizirani narod“?

Ne rabim pojam *post-fašizma* kao povijesni povratak na Hitlera ili Mussolinija jer nema koncentracijskih logora klasičnog tipa ni jedne partije osim hibridnoga ideologijsko-političkoga poretka Kine, već kao *strukturni kod moći*. (v. <https://www.waterstones.com/book/the-return-of-totalitarianism/arko-pai/9783031189449>)

Bit tog stanja je sljedeća:

Desupstancijalizirani narod: U klasičnoj modernoj teoriji, narod (*demos*) je supstancija demokracije – politički subjekt s kolektivnom voljom i suverenošću. Danas je narod "desupstancijaliziran". On je pretvoren u

masu individua, statistički podatak, potrošačku publiku ili algoritamski profil.

Post-fašistički mehanizam: Budući da je narod izgubio svoju stvarnu političku supstanciju (moć odlučivanja), post-fašizam nastupa kao kompenzacija. On tom ispražnjenom, tjeskobnom narodu nudi zamjensku, afektivnu supstanciju: *nacionalno-religijski mit, identitetski fundamentalizam i figuru Vođe* kao jamca sigurnosti u kaotičnom svijetu.

Hibridni poredak: Zato je to hibridni poredak. On savršeno spaja najmoderniju, deterritorijaliziranu tehnologiju (ekonomiju, digitalne platforme) s prastarim, regresivnim strukturama pripadnosti (krv, tlo, tradicija) kako bi disciplinirao društvo.

3. Paradoks 1970-ih: Slom ljevice i komunizma prije 1989.

Paradoks je u tome što je komunizam kao povijesna alternativa poražen i prije nego što je Berlinski zid pao 1989. godine. Usponom neoliberalizma (od ekonomske krize 1973., preko Thatcher i Reagana), kapitalizam je prestao biti samo ekonomski model i postao je, kako bi Foucault rekao, *opća matrica ponašanja*. Neoliberalizam je prožeo sve pore života, pretvarajući čovjeka u "poduzetnika samog sebe". Time je u potpunosti uništena društvena bit ljevice – ideja solidarnosti, kolektivne emancipacije i klase. U mojoj knjizi *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja* najznačajnije poglavlje je posvećeno upravo ovom procesu preobrazbe kojom se neoliberalizam uspostavio kao totalna ideologija kognitivno-informacijskoga kapitalizma, kao novi društveni i politički poredak post-liberalne demokracije i kao nova globalna kultura spektakla koja dokida emancipacijsku funkciju kulture i njezinih mehanizama djelovanja. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/doba-oligarhije> i <https://zarkopaic.net/blog-post/doba-oligarhije-2/>)

Kulturalni obrat umjesto revolucije: Ljevica se nakon 1970-ih odriče radikalne promjene ekonomskih odnosa i povlači se u sferu kulture (politike identiteta, prava manjina). Komunizam gubi svoju utopijsku privlačnost jer se njegova povijesna realizacija pretvorila u državni teror, a njegova teorijska bit se utopila u globalnu tehnokraciju.

4. Krajnja instancija: Despotsko-autokratska vladavina tehnosfere

Nakon sloma alternativa, na djelu je isključivo put prema totalnoj vladavini tehnosfere, koja je zapravo *nova društvena sinteza* koja nadilazi i rastače sve prijašnje političke forme: Ona nadilazi *totalitarizam 20. stoljeća* jer joj više nisu potrebne ideologijske dogme, partijski komiteti niti masovni teror – zamjenjuje ih meka, ali apsolutna kontrola kognitivnoga kapitalizma i algoritama. Ona nadilazi *post-ideologijske modele* (poput Fukuyamina "kraja povijesti") jer se više ne vjeruje u linearni napredak liberalne demokracije. Danas stoga imamo dva lica te iste tehnosfere kad je riječ o političkim konzekvencijama:

1. *SAD (Platformski kapitalizam):* Vladavina korporativne tehnosfere u kojoj algoritmi društvenih mreža, kognitivna ekonomija i nadzorni kapitalizam usmjeravaju ljudsku žudnju i ponašanje.
2. *Kina (Državni tehno-autoritarizam):* Vladavina državne tehnosfere u kojoj se isti ti kibernetički i informacijski alati koriste za izravnu biopolitičku kontrolu stanovništva.

Paradoks je potpun. Ono što se danas naziva sukobom "demokratskoga Zapada" i "autokratskoga Istoka" zapravo je, prema mojim postavkama, unutarnji sukob unutar same logike djelovanja tehnosfere u njezinu supstancijalnome i subjektivnome smislu, onome što bi Marx nazvao sukobom između proizvodnih snaga i (društvenih) odnosa u

produktivni.. Tehnosfera kao *autopoiesis* proždire i politiku i čovjeka kao subjekta, ostavljajući iza sebe hibridni post-fašistički poredak kao jedini preostali način upravljanja desupstancijaliziranim masama u svijetu u kojem je ideja radikalne alternative (komunizma/ljevice) posve ugašena. *Ova je postavka naprosto čudovišno zastrašujuća i pokazuje da se time zbiva post-humani obrat dviju suprotstavljenih i paradoksalno bliskih ideologija 20. stoljeća kao što su fašizam i komunizam. I doista, pogledajmo što čini autokratski post-totalitarizam Kine ako ne da se hibridnim ideologijskim metodama obračunava sa zahtjevima za nacionalnu emancipaciju Tibetanaca i Ujgura kao i za vladavinu slobode i ljudskih prava. Post-fašizam pritom pretpostavlja najveću moguću prilagodbu konkretnim okolnostima jer je njegova logika djelovanja izvedena iz postmodernoga kontekstualizma.* (v. <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2024-07-16/enzo-traverso.pdf>)

No, ali ima još nešto iznimno bitno, a to je pitanje o kraju subjekta svake ove ili one Revolucije kao politike događaja koju u suvremenoj neomarksističkoj teoriji zagovaraju Badiou i Žižek na tragovima krivo očitano "dijalektičkoga materijalizma" Marxa plus Althusser i Lacan. Krivog zato što Marx nadilazi svojim mišljenjem i dijalektiku i materijalizam i govori o komunizmu ne kao o "društvenom sustavu potreba", već o realiziranoj metafizici koju određuje vladavina tehnološke automacije strojeva u tendenciji. Dakle, ne samo što sam pokazao u ovim knjigama i drugim okolnim spisima da nema SUBJEKTA revolucije kao politike događaja, već nema više ni SUPSTANCIJE kapitalizma kao što je to suprotnost rada i kapitala. Tehnosfera je kraj rada i kraj tradicionalno shvaćenoga kapitalizma i zato imamo sav ovaj kaos i entropiju kraja povijesti u nadigravanju post-fašizma kroz trijadu neoliberalizma-populizma-fundamentalizma. *Kad više nema hegelovski kazano*

supstancije-subjekta, onda mreža postaje beskonačni proces postajanja istoga u razlikama i to je najteži problem suvremenosti jer "narod" više ne postoji kao subjekt, a društvo kao supstancija, već se sve zbiva kao tautologija tehnogeneze samoga života bez prvoga uzroka i posljednje svrhe.

Kada se ukine ta povijesna dijalektika, ostaje samo prazni hod kibernetičkoga stroja. Raščlanimo stoga ovo „četvrto“ pitanje kroz tri ključna teorijska koraka.

5.

1.Marx onkraj dijalektičkog materijalizma: Marx u svojim zrelim radovima (*Grundrisse*, posebice u čuvenome „Fragmentu o strojevima“) ne piše o komunizmu kao o moralnome društvu koje će pravedno preraspodijeliti „potrebe“, niti o trijumfu radničke klase kao novoga subjekta povijesti.

Realizirana metafizika i automacija: Marx stoga vizionarski uviđa da kapitalizam teži potpunome pretvaranju živog rada u mrtvi rad – u *sustav strojeva (automaciju)*. Komunizam je, u tom smislu, trenutak kada tehnologija oslobađa čovjeka od rada, ali ujedno i trenutak u kojem se metafizika Zapada (ideja gospodarenja prirodom) u potpunosti materijalizira.

Nema subjekta jer nema rada: Badiou i Žižek svojim „političkim ontologijama“ ne uspijevaju otvoriti temeljni problem suvremenosti koji pretpostavlja kako kraj „marksizma“ tako i kraj „liberalizma“ i kraj „protuprosvjetiteljstva“ na kojem počiva i trenutačni uspjeh „post-fašizma“, jer traže subjekt tamo gdje je tehnosfera već ukinula samu ontologijsku bazu tog subjekta – a to je živi, konstitutivni rad.

•

2. Nestanak supstancije kapitalizma: Kraj suprotnosti rada i kapitala

U klasičnome marksizmu, *supstancija* društvene dinamike bila je kontradikcija između rada i kapitala. Ta je napetost stvarala povijest. Danas, ta supstancija više ne postoji u svojem tradicionalnome obliku.

Tehnosfera kao kraj rada: Živi rad više nije glavni izvor vrijednosti. Vrijednost generiraju znanje, informacije, kognitivni procesi i algoritamska automacija (*kognitivni kapitalizam*).

Kapital bez rada: Kapital se deterritorijalizirao i pretvorio u čiste financijske i informacijske tokove unutar mreže. Budući da nema realne opozicije (jer je rad podčinjen i automatiziran), kapitalizam je prestao biti društveno-ekonomski odnos i postao je *totalni sklop života* – tehnosfera sama. Pogledajmo kako je to AI dijagramatski sažela zbog veće preglednosti onoga što je ovdje izneseno.

311

KLASIČNA MODERNA (Hegel/Marx)

[SUBJEKT: Radnik/Narod] <===== Dijalektička napetost =====>

[SUPSTANCIJA: Rad vs. Kapital]

|

▼ Stvara POVIJEST i REVOLUCIJU

SUVREMENOST (moja dijagnoza)

[Nema Subjekta: Desupstancijalizirani narod] ◀—— Tautologijski krug

——▶ [Nema Supstancije: Tehnosfera/Automacija]

▼ Stvara ENTROPIJU i POST-FAŠIZAM

(Neoliberalizam-Populizam-Fundamentalizam)

3. Tautologija tehnogeneze: Beskonačni proces Istoga u razlikama

Kada povijest izgubi svoj pogonski motor (sukob subjekta i supstancije), dolazimo do onoga što smo nazvali *najtežim problemom suvremenosti*: mreža postaje beskonačni proces postajanja istoga u razlikama.

Prazni hod trijade: Kaos i entropija koje proživljavamo kroz trijadu *neoliberalizma, populizma i fundamentalizma* nisu porođajne muke nekog novog svijeta. To je, paradoksalno, bjesomučno kretanje u mjestu. Populizam i fundamentalizam fingiraju sukob protiv neoliberalizma, ali oba su duboko prožeta tehnosferom (koriste digitalne platforme, algoritamsku propagandu, kognitivni menadžment masa). Oni su samo "razlike" koje reproduciraju "Isto" – moć tehnogenetskog stroja.

Bez prvog uzroka i posljednje svrhe (Teleologije): Tehnogeneza samog života znači da tehnologija više nije *alat* kojim čovjek upravlja životom, već je život postao *resurs* kojim tehnosfera samu sebe reproducira. Sustav se razvija samo zato što se može razvijati (čista funkcionalnost i efikasnost), bez ikakvog višeg humanističkoga, metafizičkoga ili političkoga cilja.

Živimo u dobu post-povijesne tautologije.

Nema se što srušiti u revoluciji jer ne postoji centralno mjesto moći (Zimska palača ili Bastilja) – moć je umrežena, raspršena i automatska. Narod ne može biti subjekt jer je pretvoren u mrežni profil, a društvo nije supstancija jer je progutano tehnosferom. To je razlog zašto suvremeni post-fašizam tako lako vlada: on ne mora slamati otpor subjekta; on

jednostavno upravlja entropijom sustava u kojem je ideja Subjekta i Revolucije postala tek nostalgичni akademski diskurs poput onoga Badioua i Žižeka.

Zaključak

Kako bismo zaokružili ovo iznimno važno ontologijsko i filozofijsko-politologijsko predavanje, preostaje nam postaviti ključno pitanje: *što uopće preostaje filozofiji i mišljenju u epohi u kojoj su i Subjekt i Supstancija progutani tautologijom tehnogeneze?*

Kada se povijest transformira u beskonačni mrežni proces istoga u razlikama, moja istraživanja u svim koracima promišljanja pojma tehnosfere ne nude jeftini optimizam niti povratak na stare revolucionarne recepte. Umjesto toga, ona inzistiraju na sljedećim postavkama.

Filozofija više ne može biti programatska (ne može pisati manifeste za nepostojeću klasu ili narod). Njezina jedina preostala snaga leži u radikalnoj dekonstrukciji – u prokazivanju iluzija koje nude i tehno-utopisti s jedne strane, te nostalgичni neomarksisti s druge. Otpor tehnosferi ne zbiva se na barikadama, već na razini ontologijskoga obrata/zaokreta. Misli se onaj višak ljudskosti koji se ne može digitalizirati, izračunati ni pretvoriti u informacijsko-kognitivni resurs. Riječ je o pokušaju spašavanja sfere umjetnosti, egzistencijalne tjeskobe i čistog mišljenja iz ralja kibernetičke korisnosti. Budući da unutar samog sustava nema „prvog uzroka ni posljednje svrhe“, sustav se ne može popraviti. Može se jedino misliti na samom rubu tog ponora, svjestan da entropijska tautologija u jednom trenutku mora dosegnuti svoju krajnju točku zasićenja.

No, ovo ne znači nikakav nihilizam niti eskapizam od stvarnosti koja je prožeta konstelacijama čudovišnih političkih sukoba na globalnoj razini koji postaju smjesa *Kulturkampf*a i post-fašizma u okružju postimperijalne

suverenosti koja označava novu formu vladavine kakva nikad prije nije viđena u svjetskoj povijesti.

Gotovo da na kraju ovog predavanja valja zauzeti stav koji je Franz Neumann izveo u analizama promjene strukture vladanja u autoritarnim i demokratskim porecima, kad je kazao kako „negativna dijalektika demokracije“ stvara najčudovišniji i najperversniji cezarizam u svojem legitimnome djelovanju na rastakanju demokracije autoritarnim sredstvima. U ovome trenutku postoji samo narcistička psihopatologija cezarizma koju Trump realizira u svijetu kao zoopolisu.

Ne može se savladati tehnosfera sredstvima etičko-kulturalnoga povratka „ljudskome licu“, ali se može njezina totalna moć apsolutizirati u potencijalnome obratu/zaokretu same biti ljudske prakse usmjerenošću spram destrukcije samoga poretka korporativne vladavine svijetom kao zoopolisom.

(24.)

O Borgesovim harvardskim predavanjima

1.

Predavanja argentinskoga pisca Jorgea Luisa Borgesa na Sveučilištu Harvard održana su u sklopu prestižnoga ciklusa *Charles Eliot Norton Lectures* tijekom akademske godine 1967. – 1968. S obzirom na to da je Borges u to vrijeme bio gotovo potpuno slijep, sva je predavanja održao potpuno napamet, bez ikakvih pisanih bilješki. Snimke ovih predavanja godinama su se smatrale izgubljenima, no nakon što su ponovno otkrivene u harvardskim arhivima, prepisane su i objavljene kao

knjiga pod naslovom "*This Craft of Verse*" (Umijeće stiha).
(<https://www.youtube.com/watch?v=YSLV7t9DvN8> i
<https://www.hup.harvard.edu/books/9780674302457>)

Ciklus se sastoji od točno šest predavanja na engleskome jeziku:

1. *The Riddle of Poetry* (Zagonetka poezije) – Razmišljanje o prirodi pjesništva i nemogućnosti njegova preciznog definiranja.
2. *The Metaphor* (Metafora) – Analiza klasičnih i univerzalnih metafora kroz povijest književnosti.
3. *The Telling of the Tale* (Pripovijedanje priče) – Rasprava o epskoj poeziji i korištenima pripovijedanja.
4. *Word-Music and Translation* (Glazba riječi i prijevod) – O zvučnosti jezika i (ne)mogućnosti vjernoga prevođenja stihova.
5. *Thought and Poetry* (Misao i poezija) – Odnos između filozofskih ideja i pjesničkog nadahnuća.
6. *A Poet's Creed* (Pjesnikov credo) – Borgesovo osobno svjedočanstvo o vlastitome stvaralaštvu i cjeloživotnoj ljubavi prema književnosti.

Ključne značajke predavanja su izuzetna erudicija jer Borges s lakoćom skače s tema poput staroengleske i staronordijske poezije na klasike poput Homera, Dantea, Shakespearea i Jamesa Joycea, potom savršen engleski jezik, jer je zahvaljujući baki s očeve strane koja je bila Engleskinja, Borges govorio tečan engleski jezik s prepoznatljivim, šarmantnim naglaskom, te, naposljetku, intimni ton kazivanja o najtežim pitanjima književnosti.

Za Borgia, svemir je, kako je rekao na čitanju svoje poezije u prosincu 1967. godine, "*nestabilan svijet uma, neumorni labirint, kaos, san*". Sebe, kao umjetnika, ne vidi kao tragača za izlazom iz labirinta, već kao čovjeka izgubljenoga zajedno sa svima ostalima, koji može percipirati i prenijeti

svojim bližnjima bljeskove jasnoće unutar zavoja labirinta. Bit harvardskih predavanja jest upravo proširenje takvih uvida.

"U vremenu koje dolazi, ljudi će mariti za ljepotu, a ne za okolnosti ljepote", predvidio je Borges u svojem predavanju o umjetnosti prevođenja 28. veljače 1968. godine. *Kada ljudi nauče prevladati svoje poštovanje prema činjenicama, vidjet će ljepotu bez utjecaja biografsko-povijesnih "slučajnosti" koje je okružuju: ignorirat ćemo pjesnikovo ime, podrijetlo, nacionalnost i doba.*

Borges je tek polušaljivo predložio: „Možda će doći vrijeme kada nam neće trebati 'originali' u književnosti.“ Kreativni čin bit će priznat kao čin prevođenja - budući da je, kako Borges postulira, ograničen broj tema u književnosti (u životu) već obrađen. Umjetnikov je posao preoblikovati, razjasniti te teme, spojiti ih u nove kombinacije; a to je, zapravo, prevođenje. U ovome se, dakako, prevario, jer dolaskom tehnosfere u formi AI sve je pod pitanjem, pa tako i kreativnost i autorstvo. No, baš zato, nikad ga više nisam bio željan čitati i baviti se neprestano njegovim tekstovima, a ova su mi njegova predavanja pravi duhovni užitak.

U predavanju o "Glazbi riječi" od 20. ožujka, Borges je kazao: "Poezija ne pokušava uzeti skup logičkih novčića i pretvoriti ih u magiju. Naprotiv, ona vraća riječi njihovom pravome izvoru... Riječi su, u određenome smislu, započele kao magija" (u vrijeme kada je "svjetlo" zapravo bljesnulo, a "noć" bila mračnija nego sada), a kasnije su poprimile apstraktna značenja: "Jezik nije došao iz knjižnica", već od ribara, polja i zore. "Znamo da su ljudi pjevali prije nego što su progovorili... Osjećamo da je posljednji redak prvog poglavlja *Finneganova bdjenja* mogao biti napisan tek nakon stoljeća književnosti. Ali bilo je vrijeme kada su riječi značile nešto jednako lijepo."

Neću ništa komentirati izrečeno, jer je naprosto tako predivno kazano da valja iznova i iznova slušati njegov Glas i pustiti ga da se kreće

postojbinama na kojima jezik „ribara, polja i zore“ odjekuje stoljećima poput glasa cikličkoga kretanja prirode i povijesti.

"Mnogo puta sam sumnjao", nastavio je, "da je značenje nešto što se dodaje stihu." Riječi imaju ljepotu koja nadilazi značenje; osjećamo ljepotu prije nego što pomislimo na značenje. „Stoga se ne moramo obvezati na značenje... Ideja da su riječi algebra dolazi iz rječnika. Ne želim biti nepravedan prema rječnicima... ali mislimo da objašnjenja iscrpljuju riječi.“

Jack Davies objavio je zapis o njegovim predavanjima na Harvardu, koji je neka vrsta bilješke o preslušanim stenogramima, a to je bilo uobičajeno za takve vrste usporednih analiza ključnih predavanja kasnije uobičajenih u knjigu. Za razliku od recimo predavanja kasnoga Foucaulta koncem krajem 1970-ih i početkom 1980-ih godina na Collège de France, a mislilac je imao napisani tekstualni predložak za svoje kazivanje, dok je Borges govorio kao da čita vlastitu poeziju ili eseje naizust, susrećemo se s tajnom predavačkoga umijeća. U bilješkama uz Borgesova predavanja možemo tako pročitati a da ne slušamo sva, kako se struktura njegovih predavanja uvelike oslanjala na reference na neusporedivo širok raspon književnosti i umjetnika Borgesovog iskustva od orijentalnih filozofa do Homera, Tacita, Popea, Mossettija, Gongore, Schopenhauera, Spinoze, Baudelairea, Dantea, Yeatsa. Ovo nam sve može biti uputno da vidimo kako je sam Borges bio vrhunski predavač, jer je tako deset godina poslije, 1977. godine održao sedam predavanja o svojim glavnim temama u književnosti i to na španjolskome, na sveučilištu u Buenos Airesu. (v. Jorge Luis Borges, *Seven Nights*, New Directions, New York, 1977.)

Sedam noći sabire sedam predavanja snimljenih tijekom ljeta 1977. godine u Buenos Airesu. Kasnije su piratizirana kao ploče, samo da bi ih Borges vratio i uredio za objavljivanje kao seriju u novinama u Buenos Airesu. U *Sedam noći*, Borges koristi svaku temu kao posudu kroz koju nečuvena tvrdnja postupno dobiva vidoviti smisao. „Božanstvena

komedija“ je istinita priča; „Noćne more“ su, pak, prekrasne; „Tisuću i jedna noć“ nikada neće biti u potpunosti pročitane; „Budizam“ prkosi razumijevanju; „Poezija“ postoji samo da nas podsjeti na savršenstvo; „Kabala“ dokazuje postojanje Boga u čovjeku; a „Sljepoća“ je dar. Iza Borgesove razigrane duhovitosti skriva se impresivna erudicija stečena, unatoč slabljenju vida i na kraju sljepoći, tijekom cijelog života proučavanja. Kako je primijetio William Gibson, Borges je „proširivao osnovne paradigme jednako lako, činilo se, kao što bi neki drugi gospodin nagnuo šešir i namignuo.“

Lakoća kazivanja zahtijeva *nepodnošljivu težinu postojanja unutar književnosti, ne života*, da parafraziramo Milana Kunderu. Iako je svako kazivanje ništa drugo negoli kazivanje *lakoće života pretvorenog u vlastite knjige*. Zašto smo predavači po duhovnome pozivu vlastita mišljenja, a ne tek puki akademski profesori koji opetuju već viđeno bez dublje refleksije i mahnite strasti za uvidom u smisao svijeta? *Zato što je predavaštvo tajna prenošenja i okultnoga i javnoga, i ezoteričnoga i svakidašnjega znanja o svijetu koji bez filozofije i književnosti nema smisla, ali vjerojatno ima neko drugo puko značenje koje nas na kraju krajeva ne treba posebno zanimati, jer je beznačajno da bismo mu posvetili svoj život i svoje vlastite životne promašaje.*

318

2.

Daniel Balderstone sa Sveučilišta u Iowi sažeto nam pokazuje kako Borges u drugome harvardskome predavanju o metafori ne samo što ponavlja svoju ideju koja je tako često izražavana nakon ultraističkoga razdoblja da postoji samo nekoliko bitnih metafora (rijeka = život, more = smrt, život = san, žena = cvijet i tako dalje). Umjesto konzervativnoga stava izraženoga drugdje (što je bila reakcija na njegov mladenački

entuzijazam), ovdje se bavi funkcijom metafore u jeziku i beskrajnim mogućim varijacijama u načinima na koje metafora funkcionira. Citira zatim redak o „ružičasto-crvenome gradu, upola starom kao Vrijeme“ i komentira da je to „čarobna preciznost“ te „upola stare“. (Bilješke nas obavještavaju da Kipling ovdje citira pjesmu „Petra“ Deana Burgona iz 1845., koja pak odražava pjesmu o Italiji koju je napisao Samuel Rogers 1828.) Predavanje zaključuje napominjući da postoje stotine ili tisuće obrazaca u poetskoj metafori, mnogi od njih varijacije na manji broj obrazaca, ali da postoje i neke metafore (a „upola stare kao Vrijeme“ čini se kao primjer) koje se ne uklapaju u postojeće obrasce. I završava razgovor (duh mladog ultraiste još je uvijek vrlo živ u njemu) rekavši da „nam je možda dano i izmisliti metafore koje ne pripadaju, ili koje još ne pripadaju, prihvaćenim obrascima“.

Već sam na ovome blogu zvanom *Kaos* pisao o „kraju metafore“ baveći se analizom filozofa Hansa Blumenberga i njegove znamenite *Metaforologije*. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/academia-virtualis-19/>) Pogledajmo, međutim, što zapravo Borges u predavanju o metafori tvrdi. U „metaforičnome“ smislu riječ je o razlici između kanona i njegova rastemeljenja s obzirom na vladavinu ove kraljevske književne figure mišljenja. U drugome obratu, možemo čak reći da je to razlika između zakonitosti tradicije koju se prenosi na nove naraštaje pisaca bez radikalnih promjena. Obrasci se poetske metafore naprosto uvažavaju čak i nesvjesno, te se prihvaćaju u tisućama svojih modifikacija. *No, ono što se ovdje čini navlastito iznimno jest što Borges, naizgled „tvrdokorni“ pristalica tradicionalnosti u modernoj književnosti kojemu je engleska poezija od davnina do modernizma paradigmatički primjer, dopušta slučaj aberacije ili čak i radikalne iznimke u pronalaženju novoga, metafora koje se ne mogu svesti na zadanu nužnost pjevanja kako tradicija i dobar ukus poučava suvremenike.*

Što nam to drugo govori negoli da argentinski majstor svekolika znanja o književnosti zapodijeva i to naizgled krajnje „ležerno“ i „rubno“ pravi filozofijski prijemor o razlici stare i nove metafizike, one koja se zasniva na modalnoj kategoriji nužnosti bitka i onoj koja to niječe i nastoji pronaći razloge zašto upravo slučaj kao dijete kaosa ili kontingencija postaje uvjet mogućnosti *izmišljanja novih metafora*.

3.

Sjećam se, dragi moji slušatelji ovih predavanja iz ciklusa *Academia virtualis*, kad sam još u doba studiranja čitajući istodobno Platona i Borgea slušao jedan njegov razgovor o suvremenoj književnosti na Trećem programu Radio Zagreba, koji je kasnije objavljen u istoimenom časopisu, a sada mi nije pri ruci da provjerim citate. Preostaje mi, kao i njemu u ovim harvardskim predavanjima, da po sjećanju pokušam doći do tzv. poante onoga što kanim reći. Razlika je samo u tome što on nije slijep za postojanost promjena u tekstu, a ja jesam jer sam dijete svojeg vremena koliko god se trsio prijeći onkraj njegovih razdobnih sjena. Uglavnom, Borges govori da je sudbina modernoga pjesništva nalik slobodi koju nazivamo apsolutnom i uvijek je poistovjećujemo s nepreglednom mogućnošću izbora puteva koji vode kroz „razgranate staze“ i dovode do cilja, ali pitanje je što je uopće cilj ili svrha putovanja. Je li on isti kao što to bijaše i za Pindara i za Lukrecija? Ili se možda uvelike promijenio dolaskom modernoga doba kojeg ponajviše obilježavaju francuski pjesnici poput Baudelairea i Rimbauda.

Analogiju koju dalje Borges uspostavlja valja posebno zapamtiti, jer se to od njega ne očekuje. *Naime, on tvrdi da je poezija kao i prozna*

književnost kad je riječ o razlici tradicije i modernosti razlika između engleske i francuske književnosti s obzirom na njihove kulturno-povijesne razlike i još nešto što je možda i odlučujuće, a ne dolazi iz estetskoga područja, već iz političkoga sustava liberalne demokracije u Velikoj Britaniji i događaja velikoga obrata povijesti nakon Francuske revolucije. Novo nije na strani rojalističkih Engleza, što je razvidno u postavkama i metaforama jednog od najznačajnijih modernih pjesnika kao što je to Thomas S. Eliot i njegove *Puste zemlje (The Waste Land)*, već kontinuitet koji se obnavlja u srazu s događajem radikalne novosti. Ono je, dakle, francuska izmišljotina i to je evidentno u poeziji i političkim idejama rušenja staroga režima kroz revolucionarno djelovanje naroda. Uostalom, dodat ću, Englezi nisu narod niti pjesnici avangarde, već su to Rusi i Francuzi.

Što, onda, Borges iz ove analogije koja povezuje estetiku i politiku u modernosti zaključuje? Ništa drugo negoli da je prijemor između pristalica soneta i slobodnoga stiha ujedno hermetična stvar sukoba tradicionalista i modernista, ali da pobjednika u tom ontologijsko-estetičkome prijemoru zapravo i ne može biti jer poezija je povijest metafora i njezinih obrazaca koji svoju „novost“ uspostavljaju, naizgled paradoksalno, tako što princip destrukcije „staroga režima“ (estetike i politike) kanoniziraju kao princip konstrukcije „novoga režima“ (politike i estetike).

Promjena u rang u između ovih temeljnih pojmova i današnje umjetnosti, a o tome, naravno, Borges ne govori, svjedoči da književnost za razdoblje vladavine suvremenosti i njezinih ideja više ne razotkriva „zagonetku poezije“. Ona ulazi u prostor-vrijeme totalne kontingencije kao kaosa za što apsolutna sloboda stvaranja više ne znači baš ništa. Zašto? Zato što je za snalaženje u pustinji ništavila potrebno znati više od toga kako se ne izgubiti u njezinom bespuću viška značenja. A za to više nije dovoljno biti imperativno „moderan“ i „inovativan“ kao što je to zahtijevao

Rimbaud u *Sezoni u paklu*. Potrebno je za promjenu izdržati tiraniju ovog kaosa metafora i simbola i umjesto puke kontingencije pronaći novi pojam *poetske sudbine kao naše jedine nove nužnosti preživljavanja u pustinji*.

Je li to stvarno rekao Borges ili sam ja sve to „izmislio“ u svrhu zadobivanja veće vjerodostojnosti para-znanstvenosti koju citat oduvijek ima u povijesti književnosti kao racionalne mistike života?

4.

Zahvaljujem Vam što se niste još uvijek razišli i raspršili u mnoštvu mogućnosti što ih nudi ovaj svijet koji je došao do svoje točke sveopće implozije smisla i što ste saslušali ovo predavanje do njegova ishoda. A za one koje Borgesova predavanja, govori, razgovori imaju istu vrijednost kao i njegova poezija, proza i eseji, evo, možda će Vas zaintrigirati da posegnete za ovim naslovima.

<https://shipwrecklibrary.com/borges/borges-lectures-interviews/>

I dā, umalo da ne zaboravim, što sam zapravo ovim 25. predavanjem o Borgesovim harvardskim predavanjima zapravo htio reći? Sjetit ću se ako ne poslije, onda sada.

Mišljenje je uvijek umijeće kazivanja koje se ne može nikad naučiti, ali se može usavršavati jer kao čitatelji Borgesa — sjetit ćemo se njegova Alepha — znamo da pred sobom imamo čitavu jednu, doduše, kratku povijest vječnosti, ali i ona je dovoljna da nas otrgne od povijesti zaborava.

(25.)

Što je to – tjelesni obrat?

1.

U mojoj knjizi *Zaokret* (Litteris, Zagreb, 2009) posljednje poglavlje knjige je zapravo svojevrsna samostalna filozofijska knjiga o tijelu i vizualnosti. Kao samostalna knjiga pod nazivom *Bijele rupe: Tijelo kao vizualna fascinacija* izašla je u izdanju jednog malog crnogorskoga izdavača, Plime iz Ulcinja 2010. godine. Poglavlje kao knjiga u *Zaokretu* bavi se odnosom slike-tijela-vizualnosti ekstenzivnom analizom Lacana i Deleuzea, a posebno je važan odjeljak o Merleau-Pontyju i kritici psihoanalize (str. 232-249). Knjiga je 2019. godine prevedena na engleski i izašla je u izdanju Palgrave Macmillana u Londonu i New Yorku pod nazivom *White Holes and the Visualization of the Body*. (<https://www.waterstones.com/book/white-holes-and-the-visualization-of-the-body/arko-pai/9783030144661>) Temeljna postavka ove studije može se izvesti tako što će se kazati da je obrat u biti metafizike u širem smislu u novome razumijevanju tijela polazeći od njegove radikalne imanencije, što sam nazvao *tjelesnim obratom* (*corporeal turn*).

2.

„Tjelesni obrat“ kao temeljni pomak u kojem ljudsko tijelo postaje zastarjelo pod dominacijom kibernetike, umjetne inteligencije i tehnosfere. Umjesto da tijelo tretiram kao statički biološki objekt ili puki stroj, nastojim ga redefinirati kao dinamičan, tehnologijski konstruiran događaj. Tjelesni obrat karakterizira nekoliko ključnih transformacija. Prvo, zastarjelost biologije jer su kibernetika i umjetna inteligencija lišili ljudsko tijelo njegovog tradicionalnog biologijskoga primata, pretvarajući ono što je ostalo od njegove imanencije u mjesto za tehnologijsku sintezu. Drugo, tijelo kao događaj, jer se tijelo više ne shvaća kao "gola stvar", već kao tekući relacijski događaj simuliran digitalnim sustavima.

Treće, neuspjeh tradicionalnih okvira mišljenja što se može objasniti na sljedeći način. Tradicionalne filozofijske i humanističke orijentacije i discipline mišljenja poput fenomenologije i psihoanalize više ne mogu adekvatno objasniti ljudsko postojanje sada kada se umjetni život (AL) integrirao s ljudskom biologijom. Četvrto, Estetska konstrukcija u doba tehnosfere pokazuje kako vizualizacija tijela ne opisuje samo fizičku stvarnost, već aktivno konstruira potpuno novu estetsku dimenziju. I naposljetku peto, metafora "bijelih rupa" uzeta je stoga što nastojim povući analogiju iz astrofizike za problem koji ima u načelu onto-teo-kozmo-antropologijske konzekvencije. Naime, baš kao što kozmička bijela rupa predstavlja hiperprostor u koji materija ne može ući izvana, filozofijska "bijela rupa" služi kao teorijski prag. Ona označava granicu gdje ljudska želja pokušava stopiti mišljenje i bitak u potpunosti izvan naših organskih, biologijskih ograničenja.

*"Fascinacija digitalnom slikom", kao popratna posljedica tjelesnoga obrata odnosi se na duboku fiksaciju društva na slike koje više ne samo odražavaju ili predstavljaju stvarnost, već je u potpunosti generiraju i zamjenjuju. Ova fascinacija označava pomak od tradicionalne, jezično utemeljene komunikacije prema isključivo vizualnom okruženju kojim upravljaju kibernetika, algoritmi i umjetna inteligencija. Ključni aspekti fascinacije digitalnom slikom određuje zapravo ljudsku egzistenciju u post-slikovnome stanju. U digitalnome dobu, naime, slika više nije imitacija nečega fizičkoga (*mimesis*). Ona postaje autopoetička, što znači da je to samogenerirajući sustav rođen iz podataka, algoritama i računalnih pravila. S "videologijskim obratom" cjelokupna se komunikacija radikalno pomiče s teksta na kontinuirane vizualne tokove podataka. Našu fascinaciju hvataju interaktivne platforme (poput društvenih medija) gdje slika prethodi misli i govoru.*

Estetska konstrukcija naspram stvarnosti dovodi do toga da digitalna slika ne bilježi već postojeći svijet. Umjesto toga, proces vizualizacije aktivno konstruira novo estetsko iskustvo. Simulacija postaje jedina "prava" stvarnost s kojom se povezujemo. Naša fascinacija vezana je uz tehnologije koje gledaju ravno kroz ljudsku biologiju poput rendgenskih zraka, medicinskih snimanja i biometrijskoga praćenja funkcioniranja ljudskoga tijela. Oni pretvaraju fizičko tijelo u objekt digitalne vizualizacije, transformirajući živo meso u upravljivo polje podatkovnih točaka. U konačnici, s pojmom *tjelesnoga obrata* tvrdim da smo opčinjeni digitalnim slikama jer su se razvile u autonomno okružje. Više ne samo što gledamo slike; postojimo unutar tehnosfere kao podatkovni trag uronjenosti u mrežu interkonekcije koju su digitalne slike same izgradile.

Kako je spram ovog sve izgledalo gotovo ljudsko-suviše-ljudsko svjedoči Roland Barthes u svojoj divnoj knjizi o fotografiji naslovljenoj poetski *Svijetla komora: Bilješka o fotografiji (La chambre claire)* objavljena 1980. godine i koja je uz Flusserovu knjigu o fotografiji zacijelo najupečatljiviji dokument promišljanja o nastanku moderne slike iz logike tehničkoga aparata.

(https://monoskop.org/images/f/f3/Barthes_Roland_La_chambre_claire_Note_sur_la_photographie.pdf) *Svjetlost nastaje iz „crne komore“ i pretpostavlja još uvijek čovjeka-kao-umjetnika, koji svojim tehn-estetskim umijećem dovodi do „nove slike svijeta“.* Sjetimo se kako Barthes Barthes uvodi tri ključna pojma za razumijevanje fotografije: To su *operator*– osoba koja snima fotografiju (fotograf), *promatrač* koji gleda i proživljava fotografiju, te *spectrum* – sam objekt ili osoba koja je fotografirana, a koja nosi prizvuk „povratka mrtvih“ poput Barthesove mrtve majke zbog koje je u intimnome trenutku duboke tuge i napisao ovu knjigu. No, svega toga više nema. Zato je pravi adresat u teorijskome smislu za analizu slike u doba digitalne fotografije Vilém Flusser s njegovom knjigom *U univerzumu tehničkih slika (Ins Universum der technischen Bilder)*. Iz 1985. godine. (<https://www.readings.teaching-documents.org/wp-content/uploads/2021/09/vilem-flusser-into-the-universe-of-technical-images-1.pdf>)

326

4.

Problem je fenomenologije u cjelini od Husserla do Merleau-Pontyja u tome što se polazi od intencionalnosti svijesti kao objekta. Svaka je svijest već uvijek ona koja jest svijest o nečem kao nečem: npr. gledanju

slike na zidu, iako je ovaj primjer korak do pojma autorefleksije. Fenomenologija ima svoj epohalni kraj ili granice u tome što kao ni psihoanaliza ne može više biti mjerodavnom interpretacijom onoga što nije ni „svijest o nečem“, a nije niti nesvjesno u trenutku kada se nešto proizvodi tehničkim putem kao konstrukcija. Drugim riječima, Merleau-Ponty u *Fenomenologiji percepcije* i u *Vidljivom-nevidljivom* na isti način kao i Lacan, koji ga slijedi u ideji, polazi od toga da je svijest o tijelu ona koja se nalazi u-svijetu, a ne u našoj svijesti kao JA-subjektu. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/slika-kao-otvorenost-vremena-paul-cezanne/> =

Događaj slike nije više moguće misliti u razlici svijesti i nesvjesnoga, dakle polazeći od uvjeta mogućnosti percepcije. Vidljivo je ono što je za fenomenologiju vezano uz intersubjektivnost. Otuda pogled određuje tijelu njegove bitne značajke, a nije tijelo-o-sebi nešto što pogledu daje vizualnost. Infracrvene zrake, napredak u vizualizaciji objekta zahvaljujući mogućnostima današnjeg skeniranja, dokaz su da nije stvar u vidljivome-nevidljivome. Jer je ono vidljivo moguće odrediti tek za subjekt; orao vidi bolje od čovjeka, a današnje kamere vide više od svakog prirodnog pogleda. Najvećim doseg „slikovnog zaokreta“ u umjetnosti visoke moderne 20. st. nalazi se u Kleeovim *Dnevnicima*, kada kaže:

„Sada me objekti zamjećuju“.

Tko koga zamjećuje? Čovjek kao umjetnik svijet ili svijet čovjeka?

Ni jedno, ni drugo.

Svijet se otvara kao horizont zamjećivanja tek onda kada su u suglasju jezik i slika, kada svijet nije reduciran na tehnički karakter bitka. U mojoj knjizi *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti* (Litteris,

Zagreb, 2006.) o tome se u detalje promišlja. Ukratko, „događaj slike“ jest slika kao događaj s onu stranu granica vidljivoga-nevidljivoga. Svaki će novi korak u vizualizaciji svijeta biti i kraj granice između percepcije i svijeta, jer nije više čovjek onaj koji vidi, nego tehnosfera, kibernetički sustav informacija čija je posljednja metafizička tajna u tome da je spoznaja ništa drugo negoli viđenje (visio) događaja koji se neprestano mijenja. Iluzija je za umjetnost slikarstva nužna. Nijemci to ljepše kažu – *schein* (privid i sjaj). Mi danas imamo vizualnu fascinaciju objektima i to je naše prokletstvo i zatvoreni krug bavljenja slikom.

Ne možemo tehnikom otkriti skrivenog boga u ništavilu, kao što je to dobro znao njemački mistik Angelus Silesius:

„Bog je bezglasno Ništa, ima ga posvuda i nigdje.“

Ono što je opsesija našeg doba skriva se u transparentiji vizualnoga do krajnje granice vidljivosti. Zato je prva i posljednja slika avangarde s onu stranu vidljivoga-nevidljivoga – Maljevičev *Crni kvadrat na bijeloj podlozi*.

Merleau-Ponty je imao Cézannea kao polazište zbog njegove „sumnje“ u sliku kao reprezentaciju. Evo, ovo je njegov tekst iz 1945. – briljantan ogled o Cézanneu.

<https://faculty.uml.edu/rinnis/cezannedoubt.pdf>

Ukratko: „događaj slike“ nije ni izvan slike ni u njoj u smislu njezine autonomije u odnosu na mit, religiju i znanost. Sve se otvara kao svetkovina privida i istine čak i kad znamo da je sve to put u ništavilo.

(26.)

O prostoru kao singularnosti sublimnih objekata

1.

Navodim jedan više negoli poticajan stav Jeana Baudrillarda u njegovu razgovoru s francuskim arhitektom Jeanom Nouvelom kao instruktivnim razlogom zašto ćemo se u današnjem predavanju baviti pitanjem o *prostoru kao singularnosti sublimnih objekata*. Vidjet ćete, uostalom, zašto ni Baudrillard, a niti ja u svojem četvrtome svesku *Tehnosfere* naslovljenom *Sklop i petlja: Što je preostalo od arhitekture?* (Sandorf i Mitantrop, Zagreb, 2019.), ne govorimo ni afirmativno niti negativno o tzv. suvremenoj arhitekturi, već nas u stanovitim bitnim razlikama zaokuplja problem otvorenosti i zatvorenosti prostora nakon što je tehnosfera zavládala svijetom. Baudrillard kaže sljedeće.

329

„Nikad me nije zanimala arhitektura. Nemam nikakvih specifičnih osjećaja o njoj, ni na koji način. Zanima me prostor, da, i sve u takozvanim "konstruiranim" objektima što mi omogućuje da iskusim nestabilnost prostora. Najviše me zanimaju zgrade poput Beaubourga, Svjetskog trgovačkog centra, Biosfere 2 - singularni objekti, ali objekti koji nisu baš arhitektonska čuda što se mene tiče. Nije arhitektonski smisao ovih zgrada ono što me fascinira, već svijet koji one prevode. Ako ispitam istinu o tornjevima blizancima Svjetskog trgovačkog centra, na primjer, vidim da na toj lokaciji arhitektura izražava, označava, prevodi neku vrstu punog, konstruiranog oblika, kontekst društva koje već doživljava hiperrealizam. Ta dva tornja nalikuju dvjema perforiranim trakama. Danas bismo vjerojatno rekli da su klonovi jedan drugoga, da su već klonirani. Jesu li anticipirali našu sadašnjost? Znači li to da arhitektura nije dio stvarnosti, već dio fikcije društva, anticipacijska iluzija? Ili arhitektura jednostavno prevodi ono što već postoji? Zato sam pitao: "Postoji li nešto poput arhitektonske istine?" u smislu da bi postojalo

natčulno odredište za arhitekturu i za prostor.“ (Jean Baudrillard/Jean Nouvel, *The Singular Objects of Architecture*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2002., str 4).

Prije negoli krenemo u analizu pitanja *o prostoru kao singularnosti sublimnih objekata* samo jedna uzgredna napomena. Među iznimno važnim postmodernim teoretičarima arhitekture Jean Baudrillard je uz Derrida i Deleuzea zacijelo dalekosežno utjecajan, pa je njegov gotovo osorni stav u prvome razgovoru s arhitektom Nouvelom na rubu iritacije i nonšalancije: „Nikad me nije zanimala arhitektura.“ Daleko je „lukaviji“ i ženerozniji bio Jacques Rancière, francuski neomarksistički filozof i jedan od najvažnijih teoretičara filma iz filozofijske perspektive kad je rekao da on nije nikakav „znalac“ filma, već amaterski zaljubljenik u njegovu magiju i otvorenost značenja u procesu demokratizacije kulture kojoj je masovna publika filma istoznačna s kolektivnim kritičarem njegovih vrlina i mana. No, zvučat će Vam krajnje „ulizivački“, možda i neobično za moje istraživanje i tzv. fenomena arhitekture i filma da dijelim o tome upravo navedene stavove Baudrillarda i Rancièrea. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/ima-li-suvremena-arhitektura-jos-svoju-filozofiju/> i <https://zarkopaic.net/wp-content/uploads/2024/03/o-filozofiji-filma-1.pdf>)

No, kako ih dijelim i što to znači za moje filozofijsko mišljenje suvremenosti? Što se tiče arhitekture, njezin nam je ontologijski status već u moderni s Le Corbusierom postao rastemeljen i doveden do nulte točke apsolutne destrukcije tradicije koju je određivala moć estetskih kategorija ljepote i uzvišenosti. *Sveza arhitekture kao modernoga rastemeljenja njezine biti s filmom kao masovnom tehnologijskom umjetnošću začaravanja promatrača koji umjesto refleksije postaje namjesnik sublimne fascinacije s tehničkim slikama jednog imaginarnoga svijeta dovodi nas sve do toga da smo kao tzv. subjekti/akteri vizualiziranja*

događaja ujedno smješteni u isti prostor pogleda na nove arhitektonske objekte i na slike događaja kojim se film odvija pred našim očima kao misterij tehnologijske projekcije naših snova. Utoliko nas nikad nije zanimala arhitektura, već ideja i zbilja promjene prostora i njegova novoga značenja nakon „kraja arhitekture“ i utoliko smo „amaterski“ zaljubljenici u film koji nas sve zanima samo zato što je riječ o simboličkoj slici događaja kojim se prostor od taktilnoga susreta s neprikazivim preobražava u vizualnu komunikaciju sa sublimnim objektima tehnosfere.

Što time želim reći drugo negoli da su i arhitektura i film zrcalna slike naše suvremenosti i to na sljedeći način. Prvo, arhitektura je najstarija „umjetnost“ ljudske povijesti i roditeljica svih drugih umjetnosti (*arhé-tektonika*), a film je tzv. sedma umjetnost koja sintetizira sve povijesno nastale umjetnosti kao sklop osjetilnih učinaka zbilje u njezinoj (de)realizaciji. Možemo li zamisliti da bi nakon „kraja umjetnosti“ mogla nastati i neka sintetička *osma umjetnost* koja više ne bi uopće imala karakter stvaralačke inovativnosti, već bi u svojem kreativnome dizajniranju svijeta dospjela do onoga što je analogno „kraju mode“ u njezinome retro-futurizmu? (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/tehnosfera-kao-postdigitalna-moda/>)

331

Koncept *sedam umjetnosti* klasifikacija je koja se tradicionalno pripisuje Ricciottu Canudu 1911. godine, a njihov povijesni poredak temelji se na kronologiji njihova nastanka i tehničkoga razvitka kroz povijest čovječanstva:

1. *Arhitektura* – Prva umjetnost, nastala iz primarne ljudske potrebe za skloništem i oblikovanjem prostora još u prapovijesti.
2. *Kiparstvo* – Druga umjetnost, razvijena paralelno s arhitekturom kroz oblikovanje trodimenzionalnih formi od kamena, gline i kosti.

3. *Slikarstvo* – Treća umjetnost, prisutna od špiljskog slikarstva (poput Altamire i Lascauxa) kao vizualno izražavanje na dvodimenzionalnoj površini.
4. *Glazba* – Četvrta umjetnost, drevni oblik izražavanja zvukom i ritmom, prisutan u svim ljudskim kulturama od samih početaka komunikacije.
5. *Poezija (Književnost)* – Peta umjetnost, proizašla iz usmene predaje, mitova i pjesama, a kasnije formalizirana razvojem pisma.
6. *Ples (Scenska umjetnost)* – Šesta umjetnost, ritmičko kretanje tijela koje spaja glazbu, dramu i vizualni izričaj, prisutno u ritualima od pamtivijeka.
7. *Film* – Sedma umjetnost, najmlađa grana koja je službeno definirana u 20. stoljeću, a spaja elemente svih prethodnih šest umjetnosti kroz tehnologiju pokretnih slika.

2.

U mojim novijim knjigama poput *The Technoscientific Turn of Philosophy*, odnos između tehnosfere, kibernetičkog prostora i "uzvišenih objekata" (*sublime objects*) označava radikalan raskid s klasičnom metafizikom te prijelaz u ontološko stanje tehnologijskoga singulariteta. Tehnosfera više nije samo skup mehaničkih alata ili tehnološki okoliš koji čovjek nadzire. Ona postaje autopoietički sustav (samoproizvodeći ustroj) koji dokida tradicionalnu razliku između živog i neživog, prirode i kulture, subjekta i objekta. Prostor u doba planetarnoga računanja gubi svoja trodimenzionalna ili fizikalna obilježja te se redefinira kroz kodove, algoritme i teleprisutnost. Umjesto Boga ili čovjeka kao središta, *singularnost postaje krajnja točka* u kojoj se ontologija u potpunosti rastvara u računalni kod.

Singularnost uzvišenih objekata (Sublime Objects) o kojem govori Jean Baurillard u razgovoru s Jeanom Nouvelom, a to potpisujem u potpunosti nije više ono što pripada pojmovlju novovjekovne metafizike. Tradicionalni estetski pojam "uzvišenoga" (koji je kod Kanta bio vezan uz beskonačnost i nespoznatljivost prirode) premješta se, prema mojim uvidima, u sferu tehno-genetičkoga. "Uzvišeni objekti" u tehnosferi (poput umjetne inteligencije, biotehnoloških hibrida ili simulakruma u cyberspaceu) više nisu pasivne stvari za ljudsku upotrebu. Oni postaju objekti/subjekti koji "misle" i djeluju autonomno, generirajući iskustvo uzvišenoga kroz stvaranje složenosti zbilje izvan svih antropologijskih granica. Stoga umjetnost unutar tehnosfere prestaje oponašati svijet (*mimesis*). Ona ulazi u fazu "post-estetskog" i "sintetičke proizvodnje". Estetski objekt postaje jedno s umjetnim životom, gdje se ljudska osjetilnost radikalno transformira (tzv. sinestetičko doba bez ljudske osjetilnosti). Sve što je ovdje rečeno mora imati izravne i neizravne konzekvencije na razumijevanje arhitekture i njezina odnosa spram prostora. (<https://zarkopaic.net/blog-post/suze-trecega-oka/>)

333

Nije riječ samo o tome što se u doba *prostornoga obrata (spatial turn)* i sam pojam prostora više ne može razmatrati metafizički u platonskim formama odnosa između vrhovne ideje, zbilje i *chôre* kao izvorne mreže svekolika nastajanja i bivanja bića. Prostor se „oprostoruje“ (*spatializing*) kad se u moderno doba arhitektura pojavljuje ne više kao „umjetnička gradogradnja“ kao u povijesno-epohalnim razdobljima grčko-rimskoga klasicizma, renesanse i baroka, već kao apsolutno sredstvo/svrha referencijalnoga sklopa modernoga kapitalizma kojemu su razlike države i društva prolazne postaje na putu korporativne trans-epohalnosti konstrukcije. Da, ključne su riječi suvremene arhitekture otuda iste kao i ključne riječi i pojmovi tehnogeneze samoga umjetnoga života (AL). To su: (1) računanje, (2) planiranje i (3) konstrukcija. S Le

Corbusierom je arhitektura kao sklop RPK-a konačno i definitivno razračunala s idejom povijesti kao kontinuiteta umjetnosti koja je u gradogradnji u skladu s velikim stilovima europske i zapadnjačke umjetnosti uvijek imala svoju „uzvišenu“ funkciju uljepšavanja gradnje i sublimnih objekata arhitekture, pa je paradoksalnost u tome da mi povijest arhitekture uvijek shvaćamo kao primijenjenu povijest umjetnosti. Uostalom, tako se i u katalogu ili klasifikaciji znanstvenih područja iz znanosti o umjetnosti deklarira tzv. teorija arhitekture.

3.

Što nam to drugo govori negoli da je s najvišim stadijem modernoga kapitalizma i prelaskom u doba avangardnih tendencija arhitektura postala ono što omogućuje njezinu pojavnost u suvremenosti. Riječ je o RPK-u ili tehnogenetskome stvaranju *prostora kao singularnosti sublimnih objekata*. Čovjek je malen ispod zvijezda i njegov je pogled ograničen njegovim opažajnim sposobnostima koje su u odnosu na moć tehnosfere i vizualizacije pogleda slijepih miševa. Mi vidimo Grad kao *totalni umjetnički događaj* tek iz perspektive uzvišenja njegovih neogotičkih nebodera, složenih protoka veličajnih avenija i mnoštva ulica, futurističke funkcionalnosti zračnih luka, fascinantnosti sportskih arena, začaravajuće isprepletenosti hiperrealnosti trgovačkih centara s muzejima suvremene umjetnosti koji počivaju na logici avangardne destrukcije/dekonstrukcije svijeta kroz trijadu ŠPE (šoka-provokacije-eksperimenta), a ne kroz naš opažaj vođen tzv. prirodnim okom.

New York je paradigmatski Grad svih gradova *tehnosfere* jer je grad čelika i konstrukcije, stakla i hiperrealnosti, složenosti i kaosa, te nije nimalo začudno zašto je upravo taj američki grad kao COSMOPOLIS u književnim djelima Paula Austera i Dona DeLilla predmet teorijskih

spekulacija Baudrillarda i arhitektonskih refleksija Nouvela. No, Grad koji reprezentira sve što pripada ideji prostora nakon kraja arhitekture njezinim pretvaranjem u *prostor kao singularnost sublimnih objekata* ujedno je i Grad-kao-film jedne univerzalne utopije-distopije još od 1927. godine kad je Fritz Lang snimio svoj *Metropolis* po uzoru na stvarni grad koji ga je fascinirao — New York. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/covjek-kao-stroj>)

I što smo time dobili? Ono što kaže sam Baudrillard 1985. godine u svojem eseju *Amerika (Amerique)*.

„Kultura, to je prostor, to je brzina, to je film, to je tehnologija. [...] U Americi, film je istina zato što je sav prostor, čitav način življenja u znaku kinematografije. Ovaj rez, ova apstrakcija jest nešto za čime više ne treba žaliti: život je film.“ (Jean Baudrillard, *Amérique*, Grasset, 1986., str. 200-201)

Arhitektura je film, a New York kao paradigmatski grad oprostorenosti (*spatializing*) postaje stoga posljednji Grad svjetske povijesti koji je još imao mogućnost da u obratu novovjekovne metafizike ljepote i uzvišenosti realizira svoju viziju grada apsolutne slobode kroz stvaranje *prostora kao singularnosti sublimnih objekata*. Svi su njegovi neboderi od Brooklyna do Manhattana stoga vizualni objekti inscenacije života kao zona simboličke moći kapitala i sublimne relaksacije u želji za susretom s Drugime — ono što Baudrillard u jednome drugome ogledu naziva *ekstazom komunikacije*. (v. <https://www.semiotexte.com/the-ecstasy-of-communication>)

Ono „uzvišeno“ nije stvar arhitekture niti bilo kojeg relikta božanskoga u svijetu, već jedino konstrukcije svijeta kao slike i želje za dosezanjem posljednje točke sjedinjenja pogleda i onoga što ga nadilazi u zbiljskome objektu gradnje koja počiva na sklopovima i petljama onoga što nije više umjetničko majstorstvo velikih graditelja poput Albertija, Palladija i Berninija, već kibernetički autopoiesis tehnosfere koji nakon Le

Corbusiera i njegove tehno-arhitekture s uzorom u ideji mehaničkoga stroja u tvornici kao modelu industrijskoga društva može još samo „graditi“ niti na Nebu niti na Zemlji, već u bezdanu svoje apsolutne dematerijalizacije.

(27.)

Zašto je Jean-Luc Godard jedini pravi „filozof filma“?

1.

Godardova predavanja u Montrealu odnose se na legendarnu seriju od 14 improviziranih lekcija iz filmske povijesti koje je francusko-švicarski filmski redatelj, scenarist, filmolog i jedini pravi „filozof filma“ u smislu sinteze vlastite stvaralačke energije s promišljanjem o smislu i biti filma kao umjetnosti održao između travnja i listopada 1978. godine na Sveučilištu Concordia. (<https://zarkopaic.net/blog-post/godardova-kinematosfera/> i <https://zarkopaic.net/blog-post/sto-je-to-film/>)

Predavanja je vodio profesor filma Serge Losique, a poslužila su kao izravni konceptualni okvir za Godardovo višedijelno video remek-djelo, *Histoire(s) du cinéma*. Sedam je puta putovao u Montreal, održavajući dva predavanja po jednome putovanju. Jutra su bila posvećena projekcijama klasičnih filmova i vlastitog kataloga iz 1960-ih godina, dok su popodneva uključivala javne rasprave i nestrukturirane, briljantne digresije. (v. <https://ilcinemaritrovato.it/en/film/godards-cinema-lessons-in-montreal-programme-1/>)

Jean-Luc Godard je ponudio svoja spontano iznesena razmišljanja o montaži, filmskoj ekonomiji, medijima, ratu i političkome angažmanu. Predavanja su objavljena u manjkavom francuskome svesku 1980. pod naslovom *Introduction à une fêrivable histoire du cinéma*. Potpunu, restauriranu englesku transkripciju koju je uredio Timothy Barnard kasnije je objavio Caboose Books, vraćajući vitalne dijaloge koji su izostavljeni iz početnog francuskog izdanja. Izvorni crno-bijeli video otvoreni koluti ostali su skriveni desetljećima u arhivu Sveučilišta Concordia, što je od tada omogućilo institucijama poput *Cinémathèque québécoise* prikazivanje digitaliziranih snimaka.

Godardova predavanja u Montrealu 1978. godine usmjeravaju se na filozofiju vizualne slike i radikalno preispitivanje načina na koji se pripovijeda povijest. Umjesto tradicionalnih predavanja na filmskim školama, Godard je koristio vlastitu filmografiju kao komparativni alat za analizu većih geopolitičkih i strukturnih pitanja suvremenosti. Upravo stoga ova se sveučilišna predavanja ne mogu reducirati na uži akademizam, jer nadilaze granice filmozofije i filmologije kao ionako transdisciplina u okružju vizualnih studija i znanosti o slici. Dostatno je za to samo kazati da je njegova uloga u razvitku časopisa *Cahier du cinéma* od dalekosežnoga utjecaja na sve bitne aspekte filozofijskoga pristupa filmu, iako je znao često gotovo prezirno govoriti o tome kako spekulativno razmatranja misterija sedme umjetnosti promašuje bit stvari, a to se čak odnosilo i na kritičke prosudbe teorijskoga doprinosa njegova prijatelja Gillesa Deleuzea. Nije potrebno ovdje posebno govoriti na čijoj sam strani: Godarda ili Deleuzea? Naravno, na strani — filozofije filma koja polazi od moje postavke o filmu ne kao o pokretnim slikama, već kao o *slikama događaja*. (v. <https://zarkopaic.net/news-and-events/o-filozofiji-filma/>)

Godard je kao što je poznato tvrdio da slika nikada ne postoji izolirano. Pravo značenje događa se između dvije slike kada se suprotstave, stvarajući skrivenu "treću sliku" u gledateljevome umu. Ovaj obrat u biti filmske slike ima izrazito ontologijsko-spoznajne konzekvencije. Riječ nije ni o kakvoj kartezijskoj grešci koja bi zagovarala istinu promatralačkoga pogleda na svijet. Gledatelj stvara sliku kao događaj vizualne refleksivnosti svijeta svojim pristajanjem ili odbijanjem da sudjeluje u konstrukciji sintestezije, a to je sudjelovanje uvijek određeno željom za viđenjem same slike u njezinoj sublimnoj neprikazivosti. To znači da je film u njegovoj dvoznačnosti već na razini imenovanja ove nove demokratske i vizualne umjetnosti onaj koji se odnosi na razlikovanje svijeta kao carstva objekata i carstva subjekata, na razlikovanje pokreta i vremena i naposljetku na razlikovanje u samoj biti želje-za-događajem.

2.

Ni jedna druga umjetnost od samih početaka stvaralačke povijesti ljudskoga mišljenja nema mogućnost da uz pomoć tehnologijskoga začaravanja pogleda čovjeka kamerom i aparatom stvara „novi svijet“ u zajedništvu s Drugima. Kazalište koje se često smatra prethodnikom filma zbog toga što glumi igraju u živo pred publikom, dok filmski glumci igraju „neživo“ pred kamerom, a sve određuje konačan rez montaže da bi učinak bio sukladan redateljskome (na)umu, statično je zrcalo moderne reprezentacije društvene otuđenosti/postvarenosti života u kapitalizmu i drugim društvenim poretcima. Tome usuprot, film je čista dinamika slikotvornoga događaja koje Deleuze u svojim analizama naziva ontologijom postajanja (*devenir*). (v.

Ne bi se smjelo izostaviti kako je Godard izričito kritizirao holivudski standard "pričanja priče" od točke A do točke B, tvrdeći da linearna naracija veže kino za klišeje. Često je stoga kritizirao financijsku stvarnost snimanja filmova. Tvrdio je da je, budući da je kino toliko skupo, prisiljeno ciljati na masovnu publiku, što je nazvao "totalitarnom idejom". *Godard je pritom upozoravao na dominaciju scenarija i govornoga teksta nad sirovim vizualnim jezikom. Istraživao je što je kino izgubilo kada su zvuk i verbalni jezik trajno preuzeli nijemu sliku.*

No, iako je sve to neprijeporno točno sa stajališta društvene kritike kapitalizma jer je Godard znao u svojem razvitku kao redatelj imati i krajnje dogmatske ljevičarske ideje prožete mistikom kineske revolucije koja je tako snažno utjecala i na maoizam filozofa Alaina Badioua, njegove su lucidne vizije razvitka i kraja filma ipak onkraj svih zabluda totalne repolitizacije umjetnosti. Uostalom, već sam to jednom rekao u svojim analizama, njegovo je filmsko poslanstvo u totalnoj umjetnosti 20. stoljeća gotovo više u teoretiziranju filma kao života i u pronalasku mogućnosti novoga filmskoga jezika negoli u estetskoj kvaliteti snimljenih filmova i stoga se može usporediti s Ezrom Poundom u modernoj poeziji kao inovator i kao „revolucionar“ same diskurzivno-vizualne forme filmskoga mišljenja.

Predavanja iz Montreala su snažno obilježena onim što filozofi kulturnoga pesimizma nazivaju "osjećajem sumraka" — Godardovim uvjerenjem da kino i film kao čista umjetnička forma umiru. Zalagao se zato za audiovizualnu metodu kritike. Vjerovao je, naime, da filmsku povijest ne bi trebali pisati "književni tipovi" koristeći tekst, već filmaši koji fizički spajaju slike.

Tvrdio je, naposljetku, da se stvarna društvena promjena događa kada se promijene društveni oblici i svakodnevni rituali, a ne kada se promijeni politička terminologija (npr. pukom zamjenom riječi "kapitalistički" sa "socijalistički"). I ono što je danas povezano s kritikom medijske post-politike uopće, analizirao je kako se slike koriste kao oružje propagande, istražujući inherentno nasilje uključeno u predstavljanje stvarnih ljudskih subjekata i povijesnih trauma.

3.

Nije nimalo iznenađujuće što je Godard za svoje životno djelo *Histoire(s) du cinéma* imao kao uzor knjigu fragmentarnih bilježaka Waltera Benjamina *Pariške Arkade* s kraja 1930-ih godina. U knjizi montrealских predavanja na jednom mjestu kaže: „Kategorizirali su me kao nekategoriziranoga“. Filmski stvaratelj nije stoga samo izvoditelj i izvršitelj cjeline filmskoga pothvata koji je naizgled isti kao i u kazališnoj izvedbi u cjelini, već je i koncept i ikona u modernističkom poslijeratnome filmu. Kako Losique piše u predgovoru knjige, Godard je „redefinirao“ kako gledati film. Godard se oduvijek određivao kao čovjek brzih promjena u iznošenju ideja o „novome valu“, mijenjajući mišljenja, svoja gledišta, dopuštajući iznenadnoj asocijaciji da prekine kontinuirani tok misli – i to prepuštajući svojim filmovima, koji često imaju fragmentarnu kvalitetu i karakter izvođenja. Sjetimo se, ipak, da je 2014. godine sam Jean-Luc Godard u svojem filmskome eseju naslovljenom *Zbogom jeziku* realizirao svoje postavke iz Montrealских predavanja i iz *Histoire(s) du cinéma*.

„U što vjerujem jest potencijal za promjenu“, kaže Godard; za njega, slike u filmu predstavljaju upravo to. Prema njegovom mišljenju, nijemi film uveo je novi odnos prema svijetu, novi način gledanja, komunikacije i orijentacije u svijetu s kojim film s govorom nije uspio nastaviti. „Mislim da

je priča filma poput djeteta koje je moglo naučiti nešto malo drugačije ili koje je počelo shvaćati nešto drugo“, kaže. Film s govorom „normalizirao je“ film ugradivši ga u kavez verbalnoga jezika: „Slike su sloboda, a riječi su zatvor.“

Zašto je, međutim, njegov koncept filmskoga *Gesamtkunstwerka* u ideji završio s „krajem filma“ još krajem 1980-ih godina? Zato što je uvidio da film može, doduše, napredovati u tehničkome smislu s napretkom informatike ili tehnosfere. Inače, to je zaključak Gillesa Deleuzea u njegovu drugome svesku *Filma: Slike-vremena*. Budućnost filma je stoga meta-kinematičko stanje i zato je gledati njegove filmske eseje u video-formatu svojevrсни retro-futuristički izlet u metafizičku povijest vizualnih medija.

Fragmentarnost nije tek stvar jezika u smislu prevlasti onoga što je Walter Benjamin nazvao konceptom „dijalektičkih slika“. Jer jezik se u doba tehničke reproduktivnosti umjetnosti svodi na fragmentarnost slike koja tek montažom postaje bit suvremenosti kao doba posvemašnje implozije informacija.

Slika Godarda kako puši u svojem studiju za snimanje ritmički je pretisnuta slikama Manetovih poznatih žena, modela poznatih po svojem ispitivačkome pogledu, ispresijecanim crnim prostorima. Ono što ovaj niz pretvara u refleksivni fragment, a ne u dio prihvaćene mudrosti povijesti umjetnosti, jest komentar i montaža koji stvaraju odnos između filma i slikarstva:

„Držao sam knjigu, Manet Georges Bataillea. Manetove žene kao da govore: 'Znam što mislite'. Vjerojatno zato što je do Maneta – Malraux me tome naučio – unutarnja stvarnost bila suptilnija od kozmosa. Poznati blijedi osmijesi Da Vincija i Vermeera prvo kažu: 'Moi, Moi'. Svijet dolazi poslije. Čak ni Corotova Žena u ružičastom ne misli. (JE

SAI A QUOI TU PENSES, znam što mislite): misli Olimpije, Berthe Morisot, konobarice iz Folies-Bergerea. Jer konačno se svijet u nama otvorio kozmosu. S Edwardom Manetom počinje moderno slikarstvo: to jest, Kinematograf; oblici koji se probijaju prema govoru. Upravo; oblik koji misli. Film je prvo stvoren za razmišljanje. To će uskoro biti zaboravljeno. Ali to je druga priča.“ Plamen se zauvijek ugasio u Auschwitzu. Ova misao vrijedi barem novčića”.

Poput Adorna koji je kazao da se nakon Auschwitzta ne može pisati poezija, tako i Godard dolazi po analogiji do navedenih postavki. No, nije problem u tome što je ovdje simbolički spomen paradigmatškoga konclogora izvršenja Holokausta na kraju povijesti medijske konstrukcije stvarnosti. Naime, ono što Godard začinje montrealiskim predavanjima i završava svojim video-esejem o *Povijest(i) filma*, već u nečemu što je tako jednostavno, a opet najsloženije uopće. Njegovo pisanje o filmu nije drukčije od njegova shvaćanja o biti filma koje je uz Ejzenštejna jedini on tako radikalno istaknuo. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/zamisljeno-neostvareno/>)

342

Montaža nije tek tehnički izum kojim film biva „izrezan“ i „zarezan“ od mnoštva snimljenih kadrova da bi ovim tehničkim dispozitivom stvaralačke manipulacije dospio do *filma-u-kinu* spremnoga za gledanje masovne publike. Ona predstavlja nastanak najvišega trenutka sublimne katarze jer redatelj ima moć modernoga demijurga da ono što je u književnosti fragmentarnost govora asocijacija i korelacija između različitih sklopova i konteksta to je u filmu „montaža atrakcije“ kako je to 1923. godine nepogrešivo definirao Sergej Ejzenštejn s idejom da je bit filma u radikalnoj transformaciji svijesti Drugoga u političkome i estetskome smislu.

Montaža više, međutim, ne znači „rez“ u slici vremena s pomoću manipulacije snimljenim kadrovima, koji se mogu ubacivati u novi kontekst

po želji redatelja, ali svagda poštujući prethodnu, apriornu moć jednog suverenoga kinematičkoga mišljenja koje i kad je čisti slučaj misterija montažiranja ne može pobjeći od svoje meta-referencijalne zadaće promjene svijesti kolektivnoga subjekta tzv. društva. Ponovno se ovdje valja vratiti Deleuzeovu promišljanju razlike kontingencije i nužnosti u filmu polazeći od njegove ontologije postajanja (*devenir*). Što je zapravo moć filma ako ne imanencija slika događaja koje se ne zbivaju kaotično, već je kaos u samoj „biti“ svijeta i film ga samo fragmentarno „savršeno“ prikazuje i predstavlja onkraj granica asocijativnoga niza govora koji čini pojavnu strukturu jezika.

Nema stoga nikakvoga „filmskoga jezika“, jer bi takav jezik godardovski nalikovao hysteriji povijesti kao krik i bijesu stvarnosti koja ne postoji o-sebi ni za-sebe, već samo medijalno. Montaža je bit suvremene kinematičke umjetnosti koja može sve što hoće, osim jedne stvari.

Ne može postati ofilmljenje filma kao događaja snimanja života kao filma, jer tehnosfera koja autopoietički vizualizira elementarne čestice života nadilazi granice i jezika i slike jer je njezina „bit“ izvan svekolike montaže svijeta uopće, u čistoj matematizaciji i vizualizaciji života.

343

(28.)

O „relativnome“ i „apsolutnome“ ništavilu u mišljenju

Kitarôa Nishide

1.

Prije negoli se upustimo, dragi moji slušatelji ovih virtualnih predavanja koje nemaju ni svoje „mjesto“ ni „vrijeme“, jer su poput definicije Boga u njemačkoga mistika Angelusa Silesiusa „posvuda“ i „nigdje“ što idealno i realno odgovara mojem konceptu tehnosfere kao sinteze umjetne inteligencije i umjetne intuicije u autogenerativnome razvitku, u pokušaj razumijevanja razlike „relativnoga“ i „apsolutnoga“ ništavila u filozofijskome mišljenju vodećega japanskoga mislioca 20. stoljeća Kitarôa Nishide, dopustite mi da prethodno dam dvije napomene. Prva je formalno „osobne“ naravi, a druga se odnosi na pokušaj kratkoga uvida u pitanje razlikovanja Zapada i Istoka u filozofijskome shvaćanju bitka i vremena. O istočnjačkim filozofijama nisam nikad pisao. Iznimka je jedino Japan, ali moja studija iz 1988. godine u okviru jednog interdisciplinarnoga znanstvenog projekta nije bila striktno filozofijske naravi, već se bavila povijesno-kulturalnom genealogijom japanske vizije društva u odnosu spram prihvaćanja moderne tehnologije.

344

U tom kontekstu bavio sam se religiozno-filozofijskim izvorima oblikovanja tzv. japanskoga „duha“ ili kulture u ontologijskome i antropologijskome smislu kroz korelacije između šintoizma, konfučijanstva i zen-budhizma. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/kamigrafijski-simulakrum-japan/>) U toj studiji spomenuo sam kako je Nishida bio vezan uz Husserlovu fenomenologiju i Heideggerovo mišljenje povijesnosti bitka i kako je intenzivno čitao i komentirao njegovo temeljno djelo *Bitak i vrijeme* (*Sein und Zeit*) iz 1927. godine. Osim Nishide, možda nisam u pravu, ne vidim ni jednog drugog bitnog japanskoga mislioca u svjetskome okviru relevantnosti, osim eventualno neomarksističkoga kantovca Kojina Karatanija. No, nije problem u tome, već u „mojem“ tzv. europocentrizmu koje nema nikakve veze s onime što Derrida kritički rastemeljujući zapadnjačku metafiziku naziva logocentrizmom.

*Stvar je u tome što ni u Nishide nisam zamijetio misaonu otvorenost spram uvida u ono što je Heidegger odredio kao konstelacijom postava (Gestell) kao biti moderne tehnike, a to znači da za suvremenost japansko filozofijsko mišljenje nije odlučujuće, kao što to nije niti indijsko koje se jedino može uspoređivati s tradicijom grčke filozofije. Ono što nazivamo Istokom, istočnjačkim, a to pripada mojoj drugoj napomeni, nije drugo negoli ono isto što je sam Heidegger kazao jednom prigodom o Nishidi, koji ga se iznimno dojmio zato što je gotovo intuitivno shvatio dosege Heideggerova mišljenja o bitku i vremenu, istini bitka (*aletheia*), zaboravu bitka (*Vergessenheit des Seins*) i onome što jezik (*Sprache*) podaruje otvorenosti mišljenja uopće. Naime, Heidegger je za Nishidu kazao da je „previše zapadnjački“ i da mu nedostaje ono „izvorno japansko“, ma što god to bilo. Nishida mu nije ostao dužan, jer je 1944. godine netom prije smrti kazao za najznačajnijeg mislioca 20. stoljeća ovo:*

345

„Japanski znanstvenici nemaju vlastiti stav; Kant i Husserl su dovoljno dobri, ali ljudi poput Heideggera i Jaspersa nisu ništa drugo nego epigoni [negdje drugdje kaže isto o neokantovcima u odnosu na Kanta]; zajedno s univerzalnom poviješću sada je vrijeme za promjenu filozofijskoga mišljenja“. (v. K. Nishida, Letter Nr. 2288, 13/01/1944, to Omodaka Hisayuki, u: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000100005)

I još samo ovo: nije bit stvari ni u „izvornosti“ Zapada niti „izvornosti“ Istoka, već u autentičnosti mišljenja koje ima moć da suvremenosti podari temeljne pojmove, strukture i kategorije koje određuju zbiljsko stanje svijeta. Zato „moj“ europocentrizam/zapadnjaštvo nije nikakva naklonost vlastitim „izvorima“ bez kritičkoga razumijevanja njihovih dosega, već ponajprije pronalaženje onoga što podaruje mišljenju više od homogenosti s religioznim izvorima kakvo se uobličilo kroz „povijest“ istočnjačkih

filozofija, o čemu svjedoče i različite verzije tibetskoga i kineskoga budhizma i japanskoga zen-budhizma. Ne znam što bi Nietzscheova postavka o „smrti Boga“ i dolasku nadčovjeka kao smisla zemlje mogla značiti za Nishidino mišljenje, koje uistinu na „izvoran“ način otvara pitanje o „relativnome“ i „apsolutnome“ ništavilu onkraj granica onoga što se naziva filozofijom egzistencije i egzistencijalizmom, a zacijelo da se ovdje ne radi ni o kakvome „nihilizmu“.

2.

U filozofiji Kitarōa Nishide, najutjecajnijeg mislioca japanske [Kjotske škole](#), pojmovi *inteligibilnosti (razumljivosti)* i *apsolutnoga ništavila (zettai mu)* čine temelj za premošćivanje zapadne metafizike i istočnjačke (zen) duhovnosti. Ti su koncepti detaljno razrađeni u njegovoj zbirci ogleda prevedenoj pod naslovom *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Nishida odbacuje tradicionalnu zapadnjačku logiku subjekta i predikata (Aristotel i Kant), tvrdeći da ona stvara umjetnu podjelu između onoga tko spoznaje i onoga što se spoznaje. Umjesto toga, uvodi koncept *toposa ili mjesta (basho)* u kojem se ta podjela dokida. *Relativno ništavilo* se odnosi na svijet svijesti koji djeluje kao "prazno mjesto" ili zrcalo koje omogućuje pojavu konkretnih fizičkih stvari i objekata. *Apsolutno ništavilo (zettai mu)* jest istinska stvarnost koja nadilazi čak i samu svijest. Ono nije puka negacija postojanja ili praznina, već dinamična, kreativna osnova koja omogućuje da sve stvari uopće *budu* i da budu međusobno povezane.

Za Nishidu, inteligibilni svijet predstavlja sferu čistoga značenja, vrijednosti i samosvijesti koji se ne mogu svesti na materijalne objekte. Dok zapadni filozofi (poput Platona ili Kanta) inteligibilni svijet temelje na

vječnim idejama, razumu ili Bogu kao vrhovnome bitku, Nishida tvrdi da se inteligibilnost rađa iz *apsolutnoga ništavila*. Istinska razumljivost svijeta ne postiže se hladnom intelektualnom analizom sa strane, već kroz "čisto iskustvo" u kojem subjekt i objekt postaju jedno. Svijet postaje razumljiv tek kada spoznavatelj "utone" u *apsolutno ništavilo* i dopusti stvarima da se očituju onakvima kakve doista jesu.

Ponovno ćemo se morati vratiti odnosu Heideggera i Nishide, ne zato što mnogi tumači pokazuju iznimno autoritativno da je japanski filozof bio posve pod utjecajem fenomenologije i Heideggera, unatoč vlastita kritičkoga samorazumijevanja. Naime, poznato je da je Heidegger već 1929. godine u raspravi „Štio je metafizika?“ („Was ist Metaphysik?“) pokazao da Ništa nije puka negacija bitka niti se jedino može razumjeti polazeći od ontičkoga područja u kojem se pojavljuju bića, pa bi ništa u tom pogledu bilo ono što nema karakter bitosti bića ili se, pak, uvijek podrazumijeva da ništa dolazi nakon smrti i uništenja bića kao takvih. Heidegger, dakle, misli izvorno pojavljivanje Ništa onkraj ontologijskih granica bitka, bića i biti čovjeka, jer Ništa ništi, a „nije“ nešto, kao što bitak bitstvuje i vrijeme se vremenuje. Nishidino apsolutno ništavilo temeljno je za bitak, što je u suprotnosti s Heideggerovim fokusom na bitak kao događaj. Oba filozofa kritiziraju tendenciju zapadne metafizike da supstancijalizira bitak i zanemaruje ništa. Nishida naglašava mjesto apsolutnoga ništavila, dok Heidegger naglašava događaj čišćenja prostora za bića. Ništavilo služi kao dinamična podloga koja omogućuje bićima da se pojave, ali je na njih nesvodljiva. Tjeskoba kod Heideggera u suprotnosti je s Nishidinim smirenošću intuitivnog samobuđenja, ističući kulturne razlike. (v. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-017-9419-3>)

Iako su oba mislioca koristila pojam "Ništa" kako bi se oslobodila tradicionalne metafizike, njihov dijalog razotkriva ipak oštra filozofijska neslaganja. Nishida je kritički tvrdio da je Heideggerov *das Nichts* ostao zarobljen u zapadnjačkom, objektivizirajućeme okviru. Smatrao je da Heidegger samo promatra ništavilo iz perspektive individualnog ljudskoga ega koji doživljava tjeskobu. Nadalje, Nishida je u svojoj korespondenciji primijetio da Heidegger propušta "ono što je neophodno i odlučujuće, naime, Boga" (smatrajući Heideggerov horizont nedostatkom apsolutne duhovne dubine zen spoznaje). Nishidina filozofija bila je meontologijska (filozofija utemeljena na ne-bitku/ništavilu). Za Nishidu, zapadnjački filozofi čak i egzistencijalnoga usmjerenja poput Heideggera još uvijek su pokušavali utemeljiti stvarnost u nekom obliku "bića", dok je stvarnost u osnovi utemeljena na praznoj, kreativnoj čistini. Reći ću samo da je Nishida unatoč blizini s Heideggerom onaj koji nije razumio nakanu Heideggera već nakon *Bitka i vremena (Sein und Zeit-a)* u njegovim tekstovima 1929/1930. godina kad je krenuo s mišljenjem „okreta“ (*die Kehre*). Ono što Nishida prigovara Heideggeru je naprosto posve pogrešno, pa ispada da Heidegger misli i bitak i ništa iz neke tzv. zapadnjačke antropologijske perspektive. A to je upravo ono što Heidegger neprestano kritički nastoji pregorjeti kao i cijelu povijest zapadnjačke metafizike uopće.

Cijeli problem je u tome što Nishida neskriveno svoje mišljenje nastoji filozofijski razviti na izvorima zen-budhizma koje povezuje s Kantom i Williamom Jamesom, te pojam Boga kao apsolutne zbilje izvodi iz njegove dinamične otvorenosti onkraj ljudske konačnosti. Stoga, naravno, i ne može prihvatiti Heideggerove postavke o povijesno-epohalnoj konačnosti bitka, iako posve pogrešno tumači Heideggerovo shvaćanje topologije božanskoga iz horizonta događaja (Ereignis). Nije

posrijedi tzv. nerazumijevanje Drugoga, u ovome slučaju Heideggerova mišljenja koje je Nishida, posve paradoksalno, unio stvaralački u japansku suvremenu filozofiju jer je ono isto nadasve strujalo kroz Heideggerove predsokratske izvore vlastita mišljenja s onime izvornim u japanskoj kulturi. Problem je u tome što se ono istočnjačko nikad nije ni u jednoj verziji svoje protežnosti i razine moglo uspostaviti kao svjetsko-povijesno mišljenje iz jednostavnoga razloga što je a-povijesno u svojoj dubokoj prožetosti s pojmom izvora i nepomućenosti prirode.

Da je ova postavka mjerodavna pokazuje ono što se događa u 21. stoljeću s Kinom kao uskoro vodećom zemljom tehnosfere u dosegu inženjerstva i biokibernetike, a ne više Japanom, koji je primat izgubio krajem 20. stoljeća. To je put Zapada u svim bitnim konzekvencijama kad je riječ o onome što je Heidegger u svojem spisu/predavanju *Što znači misliti? (Was heisst Denken?)* iz 1952. godine nazvao računajućim mišljenjem (*Rechnen*). Sve ono što je Nishida filozofijski razdijelio na „relativno“ i „apsolutno“ ništavilo može se neo-zen-budhistički prenijeti u tzv. stvarnost koja izvan vladavine tehnosfere postaje upravo to, naime, ništavilo jedne a-povijesne začaranosti izvornošću. *Japan se često nekritički naziva još i posebnom „civilizacijom“, no njegova je a-povijesna sudbina određena ulaskom u 20. stoljeće nakon Meiji-revolucije kao uskok u totalnu modernost kao militarno-znanstvenu mobilizaciju i sve je prije toga izvan bilo kakve sveze sa svjetsko-povijesnom logikom „napretka“ i „razvitka“.*

Zato je japanska usmjerenost spram iskona/izvora bitka na paradoksalan način pokušaj misaonoga prevladavanja upravo tog i takvog ništavila koje je Nishida odredio pojmovljem iz zapadnjačke metafizike s japanskim jezikom kao kazivanjem onoga što je uvijek isto i nepromjenljivo kao što je to — *zettai mu*.

(29.)

Može li umjetnik biti namjesnik slobode i prevladati granice umjetnosti?

— Slučaj Josepha Beuysa —

1.

Kada bih trebao pronaći suvremenoga umjetnika 20. stoljeća koji mi je najbliži po načinu mišljenja više negoli po njegovim tzv. djelima, a to je za suvremenu umjetnost ionako upitno zbog primata pojma događaja u smislu trijade postava-tijela-koncepta u umjetnosti instalacija, performativnosti i konceptualizma, onda bih tu zacijelo uvrstio njemačkoga „gurua“ Josepha Beysa. Razloga ima podosta, a dostatno je navesti samo jedan. S njime se sama ideja „umjetnika“ sjedinjuje s pojmom „umjetnosti“ izvan svakoga metafizičkoga „subjektivizma“ i postaje životno-duhovni poziv promjene sveopće svijesti kao uvjeta mogućnosti promjene svijeta. *Umjetnik je otada ono što se sakralizira u profanome sklopu fetiškoga karaktera kapitalizma da bi iz umjetnosti same, a ne više iz otuđeno-postvarenoga „svijeta“ nastupila mogućnost radikalne promjene samoga života.*

Ovaj radikalno preokrenuti platonizam doseže svoj vrhunac u pojmu umjetnika kao *društvenoga šamana* što označava kraj umjetnika kao racionalnoga „šahista“ zastarjele metafizike kakvu je u 20. stoljeću utjelovio Marcel Duchamp. Nakon ezoterije, antropozofije, okultizma i različitih smjerova alternativnih duhovnosti koje su se pripisivale Duchampu, pitanje o Bogu kao izvoru svekolike umjetnosti — kako je to na jednom predavanju 1972. godine u velikoj hali u Essenu odredio sam

Beuys na pitanje nekog uznevjerenoga studenta zašto neprestano govori samo o Bogu, a gotovo ništa o umjetnosti — kristaliziralo se u pitanje koje ima ontologijsko-spoznajno značenje još više „danas“, negoli kad je sam Umjetnik na Documenti 5 i 6 u Kasselu 1972. i 1977. godine držao javne rasprave o biti umjetnosti koje su trajale po 10 sati. Diskusija, dijalog i i forma razgovora bile su temeljne diskurzivne forme komunikacije za Beuysa koji je to zvao usporednim procesom („Parallelprozess“) za realizaciju njegovih „akcija“, a ne „performansa“.

Šamanska strana Beuysa, njegove misli i njegova rada, često je bila isticana. On sam je stalno naglašavao da mu uopće nije bila želja vratiti se u iskonske uvjete, već postaviti znakove za budućnost. Povjesničar umjetnosti Udo Kultermann vidi umjetnika kao šamana modernog društva: šaman kao šaman ne proizvodi predmete, iako je u primitivnim društvima često i umjetnik, već poput umjetnika djeluje kroz napuštanje sebe, kroz žrtvu društvu. Posvećujući se, aktivira iscjeljujuće obrasce ponašanja kod drugih. Gledano u tom svjetlu, događaj je logična posljedica modernoga šamanizma. Šaman našeg doba, kaže Kultermann, poznaje i vlada tehnologijom koju je naša civilizacija proizvela; poznaje i vlada masovnim medijima. S tim alatima kreće u potragu za novim slobodama. (v. <https://tma-bensberg.de/blog-beuys-schamanen/>)

Beuys je znao sve o šamanizmu. Za njega je šaman bio figura u kojoj se materijalne i duhovne sile mogu spojiti. U sadašnjem materijalističkom dobu, šaman je predstavljao nešto u budućnosti. Nesumnjivo je i sam Beuys imao šamanske attribute, iznutra i izvana. Šaman uvijek nosi kostim, čiji je najvažniji dio pokrivalo za glavu. Beuysov kostim sastojao se od ribarskoga prsluka preko bijele košulje, traperica i filcanoga šešira. Šaman je, nadalje, odabrana osoba koja ima isključivo pravo pristupa svetome teritoriju. Kako nam Mircea Eliade kaže, među

svim sibirskim narodima bitan kriterij šamanskoga poziva je bolest, inicijacijski proces raskomadanja, ritualnoga ubojstva i uskrsnuća.

O svemu tome dokumentirano, iscrpno, mjerodavno svjedoči knjiga koju valja posebno konzultirati kao što je to knjiga koju je uredio Volker Harlan, prijatelj Beuysov do njegove smrti i čovjek koji je studirao biologiju i teologiju te doktorirao na temi *Slika biljke u znanosti i umjetnosti kod Aristotela i Goethea, botaničke morfologije 19. i 20. stoljeća u umjetnika Paula Kleea i Josepha Beuysa*. Njegova knjiga razgovora s Beuysom naslovljena je pitanjem *Što jest umjetnost? (What is Art?)*, Clairview Books, 2004. Izvorno je knjiga objavljena na njemačkome pod naslovom *Was ist Kunst? Werkstattgespräch mit Beuys*, Verlag Urachhaus, Stuttgart, 1986. Kao bivši svećenik Kršćanske zajednice (*Gemeinschaft*), Harlan je u Beuysovome radu prepoznao duboke *duhovne, sakramentalne i transformacijske elemente*. Kroz razgovore s Beuysom, Harlan istražuje skriveno značenje materijala koje je Beuys koristio (poput masti, filca, meda i bakra). Za njih dvoje, materijali nisu samo fizički objekti, već nositelji energetskih procesa i duhovnih sila. Oba su mislioca bila duboko nadahnuta antropozofijom Rudolfa Steinera. Harlan pomaže čitatelju povezati Beuysovu "socijalnu skulpturu" s evolucijom ljudske svijesti i ekolozijskom održivošću.

Knjiga se temelji na "radioničkim razgovorima" (*Werkstattgespräche*) koje je Harlan vodio s umjetnikom. Harlan postavlja precizna pitanja koja Beuysa tjeraju da detaljno pojasni koncepte poput *toplinske teorije kiparstva* (prelazak iz hladnoga/krutoga u toplo/tekuće stanje uma). Uz transkripte razgovora, knjiga sadrži i Harlanove prateće eseje. U njima on djeluje kao prevoditelj Beuysovih često hermetičnih ideja u univerzalni jezik dostupan filozofima, ekolozima i široj javnosti.

2.

Joseph Beuys definirao je umjetnost kao „*znanost o slobodi*“, proširujući njezin koncept daleko izvan tradicionalnih okvira slikarstva i kiparstva kako bi obuhvatio cjelokupno ljudsko djelovanje i preoblikovanje društva. U mojoj knjizi *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti* (Litteris, Zagreb, 2006.) o njegovu su stajalištu spram odnosa umjetnosti i božanskoga unutar okvira zapadnjačke metafizike raspravlja kao o socijalno-kritičkome postavu neoavangarde koja ne samo što propituje svoje povijesne izvore, već propituje i povijesno-epohalni pojam „umjetnosti“ koji se u 20. stoljeću u doba umjetnosti= kapitala, njemački *Kunst=Kapital* (a to je poznata Beuysova formula) ne samo „profanirao“, već je dospio do kraja svojih potencijala uopće. (<https://zarkopaic.net/blog-post/duchampova-sutnja/>) Njegova filozofija radikalno je redefinirala ulogu umjetnika i same kreativnosti u 20. stoljeću. Beuysovo viđenje umjetnosti temelji se na tri ključna oslonca:

353

1. Prošireni pojam umjetnosti (*Erweiterter Kunstbegriff*)

Za Beuysa umjetnost nije bila ograničena na materijalne predmete izložene u muzejima. On je tvrdio da je *kreativnost antropologijska konstanta* – urođena osobina i temeljna potreba svakog ljudskoga bića. *Umjetnost je vidio kao primarnu snagu koja prethodi i oblikuje sve druge ljudske discipline, uključujući znanost, politiku i ekonomiju.*

2. „Svaki je čovjek umjetnik“ (*Jeder Mensch ein Künstler*)

Ova njegova najpoznatija izjava često se pogrešno shvaća. Beuys nije mislio da svatko može ili treba slikati ulja na platnu. Umjesto toga, naglašavao je da *svaki pojedinac posjeduje kreativan potencijal* za oblikovanje vlastitoga života, profesije i okoline. Bez obzira na to jeste li vozač autobusa, liječnik, političar ili roditelj, svatko može djelovati kreativno i svjesno unutar svojeg područja rada.

3. Socijalna skulptura (*Soziale Plastik*)

Ovaj koncept predstavlja vrhunac njegove teorije. Beuys je društvo promatrao kao jedno veliko, živo umjetničko djelo koje se neprestano transformira. *Socijalna skulptura* je ideja da ljudske misli, govori, rasprave i politički angažmani aktivno oblikuju i modeliraju društveni organizam. Cilj umjetnosti tako postaje stvaranje novog, pravednijega i ekologijski održivijeg društvenoga poretka. To je naposljetku i njegov način razilaženja s Duchampovom idejom anti-umjetnosti s kojom se Beuys nije mogao složiti iz jednostavnoga razloga što je Duchamp svoje stajalište o „društvenim promjenama“ koje umjetnost izaziva sveo na pitanje spora između avangarde i neoavangarde „optužujući“ potonju za muzejski institucionalizirani esteticizam. (v.

https://monoskop.org/images/1/1f/Foster_Hal_1994_Whats_Neo_about_the_Neo-Avant-Garde.pdf)

Za Beuysa, Duchamp je predstavljao veliki i nesumnjivo ne samo umjetnički izazov. U studenom 1964. godine sudjelovao je u Akciji pod nazivom *Šutnja Marcela Duchampa je precijenjena*, koja je uživo išla u TV-prijenosu iz Düsseldorfa. Ostali sudionici bili su Wolf Vostell, Tomas Schmit i Bazon Broch. Beuys je izvodio pokrete s filcom i masnoćom u raznim uzastopnim pokretima. Kasnije je objasnio da je izjava o Duchampu iz naslova djela vrlo neuhvatljiva i ambivalentna te da implicira

kritiku i Duchampovoga anti-umjetničkog koncepta i "njegovog stava i kako je oblikovan kada je odustao i bavio se samo šahom i književnošću". Beuysa je također pogodila Duchampova primjedba da umjetnici *Fluxusa* nisu proizveli nikakve nove ideje i da je predvidio sve što su učinili.

Beuysov glavni naglasak u ovoj Akciji vjerojatno je bio osporavanje Duchampovoga koncepta anti-umjetnosti, za koji je Beuys tvrdio da ga je sustavno primjenjivao isključivo "kako bi dao izjavu o problemu općenito". Njegov vlastiti "anti", izjavio je Beuys, bio je usmjeren protiv konvencionalnoga koncepta umjetnosti, bio je to izričita suprotnost Duchampovom konceptu anti-umjetnosti, gdje se "anti" odnosio na Duchampova vlastita nova umjetnička djela, poput *readymadea*. Ono što je bilo važno za Beuysa bio je bipolarni odnos: umjetnost i anti-umjetnost, fizika i anti-fizika, matematika i anti-matematika. Samo tako, rekao je, može doći do širenja.

Beuysova definicija skulpture bila je sveobuhvatna. Ljudska misao je skulptura stvorena unutar osobe; možemo promatrati vlastito razmišljanje baš kao što umjetnik promatra svoj rad. U predavanju u seriji "Razgovori o mojoj vlastitoj zemlji", održanom na minhenskom Kammerspieleu 1985., Beuys je jasno dao do znanja da vlastitom razmišljanju i govoru pripisuje ključno skulpturalno značenje.

1972. godine rekao je svojem prijatelju Hagenu Lieberknechtu sljedeće:

„Evolucija zapadne misli, u filozofiji i rezultirajućeg koncepta znanosti - posebno onoga što se naziva egzaktnom znanstvenom mišlju - bila je potraga za postizanjem materije... [Ali] materiju postizete tek kada postignete smrt... Mozak kao materijalna podloga misli: organ refleksije, tvrd i sjajan poput ogledala. Nakon što shvatite da je to organ ogledala, postaje jasno i da misao pronalazi svoje ispunjenje samo u smrti i da se misao tada suočava s nečim višim: svojim uskrsnućem u slobodi koju smrt daje, novim životom za misao. I da se u budućnosti to može dogoditi na potpuno drugačiji način; da je zamislivo da će se u nekom budućem dobu moći razmišljati koljenom. A ja tvrdim da se to već može.“

3.

Na ovome blogu zvanom *Kaos* objavio sam 12. veljače 2024. godine esej uz po mojem sudu najznačajniju akciju ili performativni događaj druge polovine 20. stoljeća u suvremenoj umjetnosti, a riječ je o Beuysovoj akciji *COYOTE: I like America and America likes me, New York, 1974.* (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/suosjecanje-kao-performativna-promjena-zivota/>) Sve je već u naslovu mog esaja gotovo bitno izvedeno za ono što proizlazi iz Beuysove ideje *socijalne skulpture i biti umjetnosti*. Ako je „suosjećanje performativna promjena života“, a riječ suosjećanje proizlazi iz njemačkoga izraza *Mitleid*, što je izravno povezano s njemačkim pojmom *Mitsein* koji, što Beuys nikad ne bi sigurno uputio u svojim razgovorima i refleksijama, rabi Martin Heidegger u njegovu najznačajnijem filozofijskome djelu *Bitak i vrijeme (Sein und Zeit)* iz 1927. godine, a označava zajedništvo bitka-u-svijetu s izvornim razumijevanjem smisla bitka, onda je ono etičko prethodeće estetskome. Naravno, ovo valja shvatiti u jednom drukčijem smislu od uobičajena prijepora između *ethosa* i *aisthesisa*.

Što je za Beuysa uopće to što umjetnost „jest“? Zar samo prazna riječ koja se od iskona pojavljuje kao *Ur-Sprache* i ima uzvišenije značenje od svih ljudskih-suviše-ljudskih shvaćanja promjene same prirode i same biti čovjeka od špilja u Altamiri i Lascauxu do izložbi postava-izvedbe-koncepta na Documenti u Kasselu? Ili, zar samo nešto što je u suvremeno doba vladavine Beuysove formule *Kunst=Kapital* određeno afirmativnim i negativnim prosudbama o njezinoj ulozi i zadaći koje tzv. suvremeni umjetnici realiziraju u svojim eksperimentalnim projektima kao „usporednome procesu“ u nastajanju onoga što više nema karakter

„djela“? Već na početku knjige razgovora s Volkerom Harlanom čitamo da Beuys kaže kako se čitav svoj život uvijek iznova bavio pitanjem o potrebi koja dovodi u određenoj konstelaciji do onoga što označava umjetnost. No, jasno je da je njegovo mišljenje o tom pitanju posve drukčije od znanstvenoga pristupa. Znamo iz njegova životopisa da je studirao prirodne znanosti. I baš zbog toga, naime zbog znanstvene „objektivnosti“ pitanje o umjetnosti mora, kaže Beuys, ostati neriješeno. (str. 9)

Pogledajmo sažeto kako zapravo Beuys definira umjetnost o kojoj je ovdje riječ kao pitanju koje mora ostati neriješeno. Možemo kazati da postoji ni manje ni više negoli devet načina artikulacije njegova razumijevanja umjetnosti.

Prvo, *Mišljenje = Skulptura* — stvaranje otpočinje mišlju. Ova ideja može se činiti aksiomatskom, ali za Beuysa je to značilo da umjetničko djelo obuhvaća puno više od gotovog djela: njegov nastanak i stvaranje bili su bitni dijelovi njegove prirode, stoga je svoje postupke smatrao umjetničkim djelima sama po sebi. Slično tome, govor = skulptura. Beuys je vjerovao da 'čak i kada pišem svoje ime, crtam.' Ipak, *Beuys je imao snažne stavove o tradicionalnijim oblicima skulpture, koje je vidio kao pomicanje materijala između dva suprotstavljena pola: neodređenog kaosa (recimo, grudvica rastopljene masti) i određenog reda (kartonska kutija).*

„Shvatio sam da je [skulptura] sastavljena od sila, da ima vrlo važne komponente. I tek kada ste stvarno svjesni komponenti, možete prosuditi ili odrediti gdje postaviti skulpturu.“

Drugo, *Usporedni proces* – Na umjetničkim izložbama 'Documenta 5' i 'Documenta 6' održanim u Kasselu u Njemačkoj (1972. – 1977.), Beuysovi doprinosi bili su u obliku maratonskih javnih rasprava (do 10 sati dnevno tijekom više od 100 dana). *Za umjetnika su takve rasprave, predavanja i razgovori bili jednako važni kao i njegov rad temeljen na objektu ili akciji, koncept koji je opisao kao 'paralelni proces'. Beuys je izjavio:*

„Moje objekte treba promatrati kao poticaje za transformaciju ideje skulpture... Trebali bi izazvati razmišljanja o tome što skulptura može biti i kako se koncept kiparstva može proširiti na nevidljive materijale koje svi koriste.“

Treće, *„socijalna skulptura“* – Documenta 6', Beuysova pumpa za med na radnome mjestu (1977.), okupila je tisuće pojedinaca i grupa iz cijelog svijeta kako bi raspravljali o tome kako živjeti kulturnim i duhovnim životom. To je bilo umjetničko djelo samo po sebi, jer ako je misao skulptura, onda su ljudi koji misle zajedno, Beuysovim riječima, socijalna skulptura.

Četvrto, *umjetnost su njezini materijali* – Unatoč konceptualnoj usmjerenosti većeg dijela svoje kreativnosti, Beuys je s velikom pažnjom birao sirovine s kojima će raditi, posebno se usredotočujući na tvari iz prirodnog svijeta koje su inherentno sadržavale više značenja od, recimo, pukog pigmenta. Njegova je namjera bila da 'umjetnost ne ostane nešto samo retinalno'. Korištenjem voska, filca ili masti, Beuys je nastojao povezati 'čitavu prirodu tvari... sa slikarstvom na primjer, ili skulpturom ili crtanjem: tako da se mora ući u sile u tim tvarima'. Ti materijali tada bi mogli djelovati kao simboli, pokazivači ili alati, referirajući se, na primjer, na njihova ljekovita svojstva. To postavlja na umjetnika odgovornost da poštuje materijale. Što god stvorite „mora se dovesti u oblik u kojem su

materijal i oblici stvarno u skladu jedni s drugima, zadovoljni su i žele nastaviti živjeti“.

Peto, *umjetnost je vječna — da bi bila uspješna, umjetnost se mora pridržavati dugoročnih vrijednosti, a ne kratkoročnih trendova*. U razgovoru s Harlanom u crkvi u Bochumu, Beuys se redovito osvrnuo na predmete oko sebe: pod, zidove od opeke, stolice i stol. Kvaliteta potonjeg, na primjer, ovisila je o njegovim proporcijama: dimenzijama, ritmu i mjerilu.

„Mora postojati određena bezvremenost u njegovoj ispravnosti... Stol mora imati vječnu vrijednost, mora imati intrinzičnu potrebu da želi nastaviti živjeti.“

Šesto, *umjetnost je vrijednost* — Beuysovom definicijom umjetnosti kao one koja obuhvaća sve naše aktivnosti, umjetnik je inzistirao da ona može zamijeniti kapitalizam kao mjeru naše vrijednosti i produktivnosti. Beuys je bio protiv konzumerizma dvadesetog stoljeća, ali nije vidio marksističke ideologije kao odgovor.

359

„Koncept umjetnosti mora zamijeniti degenerirani koncept kapitala“, rekao je. „Umjetnost je zaista opipljiv kapital... Novac i kapital ne mogu biti ekonomska vrijednost, kapital je ljudsko dostojanstvo i kreativnost. Moramo razviti koncept novca koji omogućuje kreativnosti, ili umjetnosti, da tako kažem, da bude kapital.“

Sedmo, *umjetnost je komunikacija* — Kako znamo kada je djelo završeno? Za Beuysa, *odgovor je uključivao odvajanje od svoje izvorne namjere i razmišljanje o tome što je potrebno za postizanje završetka*. Često je to činio razmišljajući o potrebama za uključenim sirovinama.

„Nikad ne kažem: Proglašavam ovu stvar završenom; već čekam dok mi sam objekt ne da do znanja i kaže: Završio sam.“

Osmo, *umjetnost pripada kontekstu* — Beuys razgraničava predmete oko sebe na one koji su 'živi' ili 'mrtvi' (iako je ironično da su upravo ovi potonji, na primjer, predmeti koji su nepromišljeno ili drečavo dizajnirani) ti koji se nameću u naše misli. *Za Beuysa, velika umjetnost 'jednostavno se uopće ne nameće, već se potpuno stapa sa svojim kontekstom, [gotovo] nestaje u prirodi. Kao primjer uzeo je savršeno proporcionalan grčki hram pored čvornovate masline – svaki predmet, Beuysovim riječima, vjerujući da je drugi ljepši.*

„To je jedno te isto; stvari se međusobno prožimaju. Tu zaista postoji jedinstvo koje nije prisutno u takvom... uobičajenom konzumerizmu.“

360

Deveto, *svako je ljudsko biće umjetnik* — U konačnici, Beuys je nastojao potaknuti kreativnost u svakome koga je upoznao. Vjerovao je da svi dijelimo sposobnost oblikovanja svojih života i svijeta oko sebe, na način na koji umjetnik stvara djelo. Sam život trebao bi biti umjetničko djelo. Ova ideja da je svatko umjetnik djelomično je nadahnuta Beuysovim studijama njemačkoga pjesnika i glavnog mislioca romantike — Novalisa. Pružanje ljudima prostora za spajanje umjetnosti i života bilo je u srži njegove karijere, objasnio je:

„Prije svega, imamo umjetnost kao znanost o slobodi', a bit ljudskog bića bila je 'izraz slobode, utjelovljenje, nošenje i daljnji razvoj evolucijskog impulsa svijeta“.

4.

Sve do sada, u ovome sam predavanju nastojao pružiti Vam obilje informacija o svemu što je uglavnom Joseph Beuys „radio“ u suvremenoj umjetnosti i kako je kao *šaman* svojim sljedbenicima ostavljao u misaono nasljeđe mnoštvo svojih „razgovora“ kao „umjetničkih događaja“ jer je kroz njegovo mišljenje progovarao ne svjetski duh kao kroz Hegela, ali onda svakako „duh umjetnosti“ od romantike preko avangarde do suvremenosti koju u 21. stoljeću očito obilježava duh Marine Abramović. *Izvedbenost svijeta nadomjestila je radikalnu misaonost i društvenu angažiranost onkraj svih granica re/politizacije i re/estetizacije umjetnosti.* Beuys je umro 1986. godine, a rođen je 1921. godine. U daljnjoj analizi ići ćemo iz buduće sadašnjosti u prošlu budućnost suvremene umjetnosti tako što ćemo postaviti neka pitanja i dati neke odgovore na svih devet Beuysovih odgovora na pitanje što jest umjetnost. Ovaj povratak nije neki moj usputni hir da bih zadržao Vašu pozornost u predavanju o slučaju Josepha Beuysa, koje nastoji odgovoriti na zapravo retoričko pitanje: *Može li umjetnik biti namjesnik slobode i prevladati granice umjetnosti?*

Posrijedi je nužna retrospekcija umjetnosti kao mišljenja koje uvijek ima svoj izvor i svoje metafizičko utemeljenje ne u sadašnjosti, već u onome što joj je prethodilo u prošlosti, bez obzira bila to tzv. daleka ili bliža povijesno već odigrana epoha. *U jednom sam tekstu na ovome blogu ovo pokušao slikovito odrediti tako da sam zamislio kako Marcel Duchamp vozi svoj legendarni bicikl natraške.* Krenimo, dakle, u „crvotočine vremena“ polazeći na svoje odredište od kraja prema početku.

9. Beuys je mislilac-umjetnik neo-avangarde, a to znači da ozbiljuje svojim stajalištima meta-estetski imperativ Novoga doba. Paradoks je da je avangarda u svojem razaranju tradicije iz koje potječu i pojmovi

umjetnosti kao kultnoga događaja u zajednici i umjetnika-šamana kao „subjekta“ preuzela i razvila upravo ono što je bila nakana njemačke i francuske romantike: *svojevrсна opća pravednost udjela svih u misteriju umjetničkoga stvaranja što će 1960-ih godina u doba neo-avangarde postati credo emancipacijskih pokreta kontrakulture u SAD-u i Europi*. Riječ je o tzv. demokratizaciji kulture kao pravu svih na ono što filozof Jacques Rancière naziva „diobom osjetilnoga“.

Novalis i Lautréamont su pravi misaoni izvori za ideju kako svako ljudsko biće jest umjetnik. Ovo „danas“ nema neku posebnu vrijednost, iako je aporija da se u teorijskim spisima teoretičara avangarde Borisa Groysa često upućuje na to da je najveći „umjetnik“ u doba soc-realizma i staljinističkoga *Gesamtkunstwerka* bio upravo sam Josif Visarionovič Đugašvili Staljin. *Problem nije više u dokidanju razlike „visoke“ i „masovne“ umjetnosti u doba globalnoga informacijsko-kognitivnoga kapitalizma s vodećom ulogom cyber-arta, nego u tome što su umjetnost i lik umjetnika postali realizirani u mišljenju „racionalne intuicije“ tehnosfere. To nećemo pronaći u Beuysovoj viziji nadolazeće budućnosti umjetnosti i njegovoj misiji da „socijalnu skulpturu“ globalizira*. U „društvu kontrole“ umjetnost se kao i lik umjetnika tehno-estetizira i tome nema alternative ni u radikalnome akcionizmu tipa Beysove suosjećajnosti s američkim kojotom u onom legendarnome performansu iz 1974. godine.

8. Kontekstualnost umjetnosti o kojoj govori Beuys je izvrsno izvedena ideja koja povezuje u jedan povijesno-epohalni sklop ono što pripada prirodi i ljudskome svijetu. Umjetnost je u novovjekovnoj metafizici bila za Kanta svagda određena svojim uranjanjem u prirodu kao „univerzalni kontekst“ svijeta, a s Hegelom je poprimila karakter duhovno-povijesne moći koja prirodu sebi podvrgava i čini je produhovljenom. *Umjetnost bez konteksta je prazna umjetnost, a svaki je okvir i okolni svijet*

u kojem se pojavljuje nužno njezina auratičnost i njezino se duhovno okružje pojavljuje kao topologija smislenoga svijeta. Beuys pritom nužno ima u vidu kao i Kazimir Maljevič u svojem Manifestu suprematizma univerzalni slučaj/primjer: riječ je o savršenstvu grčkoga hrama unutar izvorne prirode koja umjetničkome djelu podaruje navlastitu atmosferu i položaj u kozmosu. I još nešto, posebno važno. Kontekst ovdje ne znači društveni i kulturni prostor koji potječe iz diskursa strukturalističkoga temeljnoga pojma kao nadomjeska za društvenu objektivnost. Ne, kontekstualnost je umjetnosti njezin kozmičko-društveni poredak značenja bez kojeg ne bi postojala mogućnost da govorimo o grčkoj plastici, renesansnome talijanskome slikarstvu ili njemačkoj baroknoj glazbi.

7. Da je umjetnost komunikacija, to danas stvarno ne znači ništa osim da je kibernetički pojam zajedništva realiziran kao sklop informacije, povratne sprege (feedback) i kontrole. Ovo je inače najbanalnija riječ u suvremenosti, jer pretpostavlja neku pseudo-metafizičku socijabilnost umjetnika koji međusobno „komuniciraju“ ali ne zna se s kime i s čime, možda s Bogom, što bi bilo najbliže antropozofskim uvjerenjima Beuysa, ili, pak, sa strojem što je zapravo i jedino smisljeno, jer je svijet u kojem se zbiva suvremena umjetnost ono što nazivam tehnosferom a određuje ga prevlast i primat digitalne slike koja nužno zahtijeva interakciju. Komunikacija je kvazi-svrha informacijskoga procesa života u suvremenosti u kojoj mediji prethode stvarnosti i konstruiraju njezine temeljne pojmove i kategorije.

6. Umjetnost kao vrijednost? Jasno je da je to umjetnička intervencija u društvenu narav svjetsko-povijesne moći kapitalizma koju je Beuys tautologijski odredio formulom Kunst=Kapital. Pitanje vrijednosti je konačno postavljeno izvan metafizičkih izvora onoga što je teologija

*pripisivala razlici božanskoga i ljudskoga, sakralnoga i profanoga. Naime, vrijednost je Marx izveo iz logike djelovanja političke ekonomije kao temeljne znanosti kapitalizma koja skriva njezino pravo podrijetlo. Vrednovati nešto kao nešto unaprijed, dakle, transcendentarno označava moć oblikovanja zakonitosti koje vladaju u zajednici i njezinoj „solarnoj ekonomiji“ da to kažemo pojmom Georgesa Bataillea. Ovo je najznačajnije utopijsko mjesto koje pripada čitavoj suvremenoj umjetnosti koja po načelu ne može biti „reakcionarna“ i „konzervativna“. Njezin je pokretački moment u onome što i Marx i Nietzsche nazivaju *prevrednovanjem svih vrijednosti* jer je ključna riječ neoavangarde uopće i Beuysa kao njezina vodećeg umjetnika – *društvo onkraj granica vladavine kapitala i kapitalizma kao takvoga*. Naposljetku, može li se uopće još pojam „vrijednosti“ ikako drukčije razumjeti osim utopijski kao umjetnička alternativa ovom jedinome svijetu totalne mobilizacije neljudske moći. Prava je formula nakon Beuysa sljedeća: *Kunst = Anti-Kapital*.*

5. Odakle taj platonizam koji prožima Beuysove stavove, a posebno se ogleda u postavci kako umjetnost mora biti vječna? Ovo je *contradictio in adjecto*, jer je umjetnost nastala s mitskim razdobljem ljudskoga stvaralaštva prije religije, filozofije i znanosti. A sve što ima svoj početak i nastanak mora nužno, dakle metafizički, imati i svoj kraj. *Nije umjetnost vječna, već je to postojanost kozmičkoga „konteksta“ u kojem se pojavljuje čovjek s predmetima njegove svrhovite uporabe u povijesnome smislu.* No, antropozofski, jer Beuys je trans-religiozni šaman suvremene umjetnosti kojoj nije potrebna institucija Crkve kao nadomjesnoga muzeja špiljskoga svijeta privida i ljepote, to je naprosto tako, paradoksalno, da vječnost odgovara predodžbi čovjeka o vlastitoj besmrtnosti koju simbolički označava pojam umjetnosti. Ako je tome tako, što je onda

umjetnik ako ne teologijski kazano božanski namjesnik na Zemlji koji ispunjava temeljnu postavku kreacionizma: *creatio ex nihilo*?

4. O materijalizaciji umjetnosti sve zapravo danas govori proširena stvarnost digitalne dematerijalizacije. Beuys, tko je to?

Vosak, filc, mast i šešir.

3. Umjetnost kao „socijalna skulptura“? *Oboje danas nema više značenjsku moć jer je društvo u raspadanju, a skulpture su izgubile svoju vrijednost nakon što je Alberto Giacometti uveo za glavni kiparski materijal broncu i žice.* Što je potrebno da bismo iznova imali povjerenje u vodeći pojam Beuysove umjetnosti – promijeniti umjetnost u agoniji hiperrealizma ili društvo kojeg više nema? Vaše odgovore ubacite u žrvanj vremena i čekajte da Vas izvuku iz mahnitosti ove vrtoglave vrtnje.

Spas leži u slici bez svijeta.

2. „Paralelni proces“ u umjetničkom radu ili djelovanju, a riječ je uvijek o profanoj zamjeni za izvorno proizvođenje (*poiesis*) nalikuje „paralelnome slalomu“ umjetnosti i umjetnika. Tko će prvi odustati ili baciti se dobrovoljno u svoj vlastiti bezdan od onoga što prethodi umjetničkom djelovanju, a to je ništa drugo negoli događaj mišljenja? Nitko. Umjetnik može nadživjeti umjetnost tako da se „socijalizira“ i „estetizira“ i da postane ono što je nekoć možda i bio: dobar obrtnik, loš dizajner i prosječni propagandist nemogućega u doba kad ono neljudsko svojim algoritmima i konstrukcijom oponaša Beuysa i njegovih tisuću svagda novih *beuysova u sveopćoj beuysovizaciji svijeta tzv. umjetnosti.*

Istina je umjetnosti uvijek neki drugi kojot u kavezu zvanom *Amerika!*

1. Početak je kraj: mišljenje = skulptura, a to samo znači da je problem suvremene umjetnosti istoznačan kao i problem suvremene filozofije – čemu još umjetnost i filozofija?

Može li umjetnik biti namjesnik slobode i prevladati granice umjetnosti?

Da, ali to više nije uopće bitno jer su granice umjetnosti i same problem njezine održivosti i „danas“ i „sutra“.

Beuys, tko je to?

Vosak, filc, mast i šešir.

(30.)

Zlo kao instrument povijesti ili o Ricoeurovoj

kritici Hegelove teodiceje

1.

366

U maloj knjizi naslovljenoj *Zlo: izazov filozofiji i teologiji* (*Le Mal. Un défi la philosophie et à la théologie*, Ženeva: Labor et Fides, 1986.] koja će se u prijevodu na hrvatski Maria Kopačića pojaviti u 31. broju časopisa *Europski glasnik* krajem 2026. godine u okviru tematske cjeline *Kako misliti zlo*, temeljne postavke odnose se na kritiku Hegelove teodiceje iskazane u njegovu pojmu „lukavstva uma“, koji se nalazi u „Uvodu“ u *Predavanjima iz filozofije povijesti*.

Paul Ricœur u ovoj knjizi polazi od klasičnog teologijskoga filozofijskog paradoksa, poznatog kao problem teodiceje, koji se sastoji od tri nespojive tvrdnje: (1) *Bog je svemoguć*, (2) *Bog je apsolutno dobar* i (3) *Zlo postoji*. Tradicionalna filozofija i teologija stoljećima su pokušavale opravdati Boga (teodiceja) ili integrirati zlo u racionalne sustave (poput Hegelove dijalektike ili Leibnizova "najboljeg od svih mogućih svjetova"). Ricœur tvrdi da su ti pokušaji propali jer patnja i krik žrtve uvijek nadilaze i

razbijaju svaki racionalni sustav. Zlo je "mislivo", ali je racionalno neobjašnjivo; ono ostaje skandal za ljudski um. Ricoeur fenomenologijski razdvaja zlo na dvije usko povezane, ali različite dimenzije *Zlo koje činimo (le mal commis)*: Grijeh, krivnja i moralni prijestup za koji je čovjek odgovoran. Ono izaziva osudu i prijekor. *Zlo koje trpimo (le mal souffert)*: Patnja, bol i bolest koji pogađaju čovjeka izvana. Ono izaziva lamentaciju (tužaljku) i osjećaj nepravde.

Najveća opasnost, prema autoru, leži u preranom spajanju ovih dviju sfera kroz pojam kazne. Kada se patnja žrtve tumači kao kazna za grijeh, njezina se bol moralizira, što vodi u još dublji skandal i nepravdu. Budući da spekulativno mišljenje ne može riješiti zagonetku zla, Ricoeur predlaže trostruki zaokret u načinu na koji se čovjek postavlja prema tom izazovu: *Na razini mišljenja (penser plus)*: Napuštanje iluzije o potpunome objašnjenju ("zašto baš ja?"). Prihvaćanje zla kao zagonetke i aporetične granice našega uma. *Na razini djelovanja (agir contre)*: Zlo se ne treba opravdavati, već se protiv njega mora boriti. Ono postaje kategorija djelovanja — smanjenje patnje drugoga i borba protiv nepravde jedini su valjani odgovori. *Na razini osjećaja (le travail du deuil)*: Prolazak kroz proces žalovanja. *To podrazumijeva napuštanje narcisoidne potrebe za nagradom i preoblikovanje tužaljke u prihvaćanje vlastite ranjivosti, čime se otvara prostor za nesebičnu ljubav i suosjećanje prema drugima.*

2.

Navodim jedno ključno mjesto iz spomenute knjige koje ću nastojati protumačiti u nastavku ovog predavanja iz ciklusa *Academia virtualis*.

„Posrijedi je dobro poznat odjeljak iz Uvoda u *Predavanja o filozofiji povijesti*, posvećen „lukavstvu uma“, koje samo po sebi predstavlja možda posljednje lukavstvo teodiceje. Činjenica da se ta tema pojavljuje u okviru filozofije povijesti već nas upozorava da je sudbina pojedinaca u potpunosti podređena sudbini duha nekog naroda (*Volksgeist*) i sudbini svjetskog duha (*Weltgeist*). Točnije, u modernoj Državi koja je još u nastajanju dade se razaznati krajnji cilj (*Endzweck*) duha – potpuno ozbiljenje (*Verwirklichung*) slobode. Lukavstvo uma sastoji se u ovome: svjetski se duh služi strastima koje pokreću velike ljude koji stvaraju povijest i, bez njihova znanja, razvija sekundarnu namjeru, skrivenu u primarnoj namjeri sebičnih ciljeva koje njihove strasti tjeraju da slijede. Upravo neželjeni učinci individualnog djelovanja služe planovima *Weltgeista*, kroz doprinos tog djelovanja neposrednijim ciljevima koje slijedi svaki „duh naroda“ i koji su utjelovljeni u odgovarajućoj Državi. Tu leži ironija hegelijanske filozofije povijesti: upravo u onoj mjeri u kojoj je pitanje sreće i nesreće [*malheur*] poništeno, čak i ako se pretpostavi da ta filozofija daje umstveni smisao velikim povijesnim kretanjima (što je pitanje o kojemu ovdje ne raspravljamo). Povijest, kaže Hegel, „nije tlo sreće“. Ako je velikim ljudima povijest koja se njima poigrava uskratila sreću, što reći o anonimnim žrtvama? Za nas koji čitamo Hegela nakon katastrofa i bezimernih patnji stoljeća, razdvajanje utjehe i pomirenja postalo je velikim uzrokom zbunjenosti: što više sistem napreduje, to su žrtve više marginalizirane. Uspjeh sistema postaje njegov neuspjeh. Patnja je, kroz glas lamentacije, ono što se isključuje iz sistema.“

Paul Ricoeur kritizira G. W. F. Hegela i njegov pojam "lukavstva uma" (*List der Vernunft*) jer smatra da takav sustav pretvara stvarnu ljudsku patnju u puko sredstvo za postizanje višeg povijesnog cilja. Za Ricoeura je Hegelova teodiceja vrhunac spekulativne iluzije koja pokušava racionalizirati ono što se racionalizirati ne može – a to je skandal zla i patnje. Ključni su momenti Ricoeurove kritike sljedeći. Hegel u svojoj filozofiji povijesti koristi pojam "lukavstva uma" kako bi objasnio da povijesni um koristi ljudske strasti, sukobe, pa čak i katastrofe (zlo) kako bi ostvario napredak svijesti o slobodi. Zlo je u tom kontekstu nužan, dijalektički moment koji se na kraju ukida (*Aufhebung*) i miri u cjelini sustava. *Ricoeur uočava strašnu cijenu takvog sustava. Ako je svaka patnja opravdana višim povijesnim ciljem, onda su pojedinačne ljudske žrtve i njihovi krivi samo "puki nusproizvod" ili otpad povijesti. Ricoeur odbija filozofiju koja žrtvi oduzima pravo na njezinu jedinstvenu bol radi "višega smisla".*

U Hegelovu sustavu, zlo nikada nema zadnju riječ; ono je samo negacija koju će nadvladati nova afirmacija. Sva se povijest kreće prema

konačnom pomirenju apsolutnoga duha sa samim sobom. Ricoeur tvrdi da ova vrsta spekulativnog pomirenja predstavlja preranu i lažnu utjehu. Kada filozofijski sustav tvrdi da je zlo "nužno" za opći napredak, on zapravo estetski i logički opravdava nasilje. Za Ricoeura, patnja se ne može dijalektički "progutati" niti se može pretvoriti u logičku nužnost. Krik žrtve pruža apsolutni otpor svakoj dijalektici.

Hegelova filozofija teži totalitetu, odnosno objašnjenju svega iz pozicije cjeline u kojoj sve sjeda na svoje mjesto. Ricoeur se ovdje oslanja na tradiciju Kierkegaarda i Gabriela Marcela, ističući da postojanje zla predstavlja aporiju (nerješiv problem) i nepremostivu granicu za ljudski um. Sustav koji tvrdi da objašnjava "zašto" postoji patnja u svijetu zapravo vrijeđa onoga koji pati. Umjesto da zlo integriramo u sustav (što čini Hegel), moramo priznati da nas zlo ostavlja bez teksta i razbija našu potrebu za potpunim teorijskim objašnjenjem svijeta. Za Ricoeura, Hegelovo "lukavstvo uma" je najopasniji oblik teodiceje jer racionalizira neopravdivo. Ricoeurov odgovor Hegelu je jasan: umjesto spekulativnoga *pomirenja* sa zlom unutar filozofijskoga sustava, čovjek mora izabrati praktični *otpor* zlu kroz moralno djelovanje, suosjećanje i rad žalovanja.

3.

Nije Paul Ricoeur u kritici Hegelove teodiceje iznimka u cjelokupnome francuskome okretu od tradicije racionalizma kao novovjekovnoga izvora modernosti koji je otpočeo s Lévinasom, a nastavio se s postavkama poststrukturalista poput Derridaa i Deleuzea, Lyotarda i drugih pripadnika tzv. postmoderne. Pokušajmo ukratko sažeto pokazati u čemu je navlastitost ove kritike racionalizma i teodiceje s obzirom na nesvodivost zla u doba „kraja povijesti“. Svi francuski mislioci nakon filozofije egzistencijalizma kršćanskoga tipa u djelu Gabriela

Marcela, ali ponajprije u okviru židovske struje mislilaca poput Lévinasa ne mogu suprotstaviti tradicionalnoj metafizici kojoj je Hegel vrhunac ništa drugo negoli ono isto što je prvi učinio Sören Kierkegaard u svojem egzistencijalnome obratu: suosjećajnost spram Drugoga protiv tvrdokornoga sustava apsolutnoga duha kojemu u biti stoji pojam Uma (*Vernunft*). No, problem nastaje otuda što se logika djelovanja ljudskoga bića u suočenju s iracionalnošću zla ne može objasniti više pojmom Uma ni njegovim „lukavstvom“ kada razmjeri čudovišnoga i dijaboličkoga zla postane ono što je Hannah Arendt odredila pojmom „banalnosti zla“, misleći na tehničko funkcioniranje sustavnoga genocida nad Židovima u nacističkome Holokaustu.

U čemu je, dakle, posebnost Ricoeurova pristupa ovom problemu koji je nedvojbeno mislilac osebujne hermeneutike Drugoga? Vidjeli smo da je njegova kritika Hegela zapravo kritika onoga što je s radikalno drukčijeg ontologijsko-spoznajnoga motrišta učinio i Oswald Spengler kad je ustvrdio da ideja univerzalne povijesti kao hoda metafizike od prvoga uzroka do posljednje svrhe nema smisla, pa stoga ni tradicionalni misaoni sustavi ovog „historicizma“ nisu drugo negoli ordinarni promašaji u 20. stoljeću: to su *teleologija*, *eshatologija* i *teodiceja*. No, problem je u tome što takvu radikalnu dekonstrukciju ideje povijesti ne uspostavlja gotovo nitko od spomenutih francuskih filozofa, pa naravno ni Ricoeur.

Njegova kritika Hegelova „lukavstva uma“ proizlazi iz zapravo „negativne eshatologije“, koja kaže da smisao povijesti nije u konačnoj realizaciji totalnoga/totalitarnoga racionaliteta, već u nastojanju dosezanja univerzalne pravednosti i slobode singularnoga pojedinca kojemu nikakve „više sile“ sekulariziranoga božanstva ne određuju njegovu instrumentalnu funkcionalnost u sustavu koji je u konačnici ozbiljenje ne-slobode i ne-pravednosti. No, odakle argument protiv Hegelova apsoluta koji kao što je poznato pretpostavlja sjedinjenje supstancije i subjekta? Je li paradoks

ove kritike u tome što dolazi iz nečega što je posve neodredljivo i stoga nemislivo kao što je to pojam Zla koji u tradicionalnoj teodiceji postoji ne protiv logike svrhovitosti božanske svemoći, nego upravo zbog njegove svemoći i vječne slave? Problem s kritičkim odnosom de-ontologijskih stavova protiv filozofijsko-teologijske uspostave teodiceje nije u tome što se sukladno „etičkome egzistencijalizmu“ suprotstavlja panlogizmu i panracionalizmu kao uglavnom pogrešnim odredbama Hegelova spekulativno-dijalektičkoga razvitka apsoluta u povijesti. Jer um je samo realizacija svjetskoga duha (*Geist*) u svjetskoj povijesti kao „sudištu“ i „poprištu“ onoga što prelazi iz jedne forme života svijesti u drugu i taj je proces napredovanja nužan i ireverzibilan. Zato je svaka kritika teodiceje u Hegelovu shvaćanju povijesti unaprijed nevjerodostojna ako istodobno nije i kritika druge strane suviška onoga etičkoga u različitim „mesijanskim fundamentalizmima“.

I Lévinas i Ricoeur ne mogu suprotstaviti etičkome univerzalizmu Hegelove apsolutne znanosti ništa drugo negoli kjerkegorovski shvaćenoga singularnoga pojedinca u novome ruhu kao univerzalnu žrtvu pvoijesti i njezina kruga zla plus nesvodivost njegove drugosti. Paradoks je, dakle, u tome što taj i takav pojedinac koji ne postoji u svijetu bez odnosa s drugim sebi sličnim i navlastitim pojedincima u sklopu kolektivnoga identiteta nacije-države, rase, spola/roda i slično mora sebe žrtvovati Drugome da bi imao mesijanskoga opravdanja. Drugim riječima, ono što kod Ricoeura ostaje zagonetkom jest prazno mjesto Drugoga kao žrtve koja se samo moralno nemoćno suprotstavlja logici sustava apsolutnoga duha.

Ali, Hegel nema nikakve veze s totalitarizmom i „banalnošću zla“, jer unutarnja slabost njegove teodiceje ne proizlazi iz ideje nadilaženja sfera subjektivnoga i objektivnoga duha (savjesti pojedinca i institucija čudorednosti u građanskome društvu i političkoj državi), već otuda što Zlo

nije „vječno“ u svojoj kontingenciji, već samo i jedino povijesno-epohalno određeno nedostatkom ljudske savršenosti u interakciji sa samosviješću apsoluta. Ne postoji mogućnost apsolutnoga zla, jer bi to značilo da anti-teodiceja postaje uvjet mogućnosti Drugoga kao demonske tautologije onoga što se služi instrumentima Uma da bi dospjelo do vlastite realizacije u zbilji. Ono što zlo čini čudovišnim događajem ekscesa u svijetu proizlazi iz njegove nesvodivosti na ništa umno niti osjetilno u konačnici. Zlo je samo i jedino stvar etičke kontingencije i samo se i jedino može odstraniti iz svijeta radikalnim političkim strategijama onoga što Peter Sloterdijk u analogiji s teodicejom naziva algodicejom ili strategijom odstranjenja boli i patnje u povijesti.

4.

Nije se za većinu teško ne složiti s Ricoeurom kad u knjizi o zlu kaže i ovo.

372

„U zaključku bih želio naglasiti da problem zla nije samo spekulativni problem: on zahtijeva konvergenciju između mišljenja, djelovanja (u moralnome i političkome smislu) i duhovne transformacije osjećaja.“

No, problem je upravo u tome kako ova *konvergencija* između spekulativnosti i praktične transformativnosti utječe na mogućnosti radikalnoga odstranjenja zla iz povijesti. Ne možemo nikad izbaciti iz svih modifikacija mišljenja o zlu ono što pripada biti mišljenja uopće, a to je baš ono što je Hegel odredio apodiktčki. Spekulativnost prethodi svemu drugome jer mišljenje se ne može svesti na osjećaje i opažaje svijeta. Inače bismo filozofiju kao osmišljavanje života mogli mirne duše pretvoriti u psiho-ontologije ili psiho-estetske lamentacije o boli i patnji do Sudnjega dana i poslije kako to već stoljeće i više pokušava psihoanaliza.

Pitanje je konvergencije mišljenja o zlu ponajprije pitanje o granicama autentične spekulativnosti života kao apsoluta koji se ne može rastemeljiti etičkim žrtvoslovljem i suosjećajnošću spram Drugoga koliko god to bilo naizgled jedino što nam još preostaje od neuspjeha svih suvremenih anti-teodiceja.

(31.)

Volja, empatija, genij i muzika iznad svega —

Arthur Schopenhauer

1.

Parerga i Paralipomena iz 1851. godine bilo je posljednje veliko djelo njemačkoga filozofa *Arthura Schopenhauera*, koje mu je konačno donijelo dugo očekivanu međunarodnu slavu i priznanje potkraj života. Sam naziv potječe iz grčkog jezika i u prijevodu označava „*Sporodne radove*” (*Parerga*) i „*Izostavljene zapise*” (*Paralipomena*). Knjiga je zamišljena kao zbirka dopunskih eseja i kraćih razmišljanja namijenjenih onima koji su već bili upoznati s njegovim glavnim filozofijskim sustavom izloženim u djelu *Svijet kao volja i predodžba*. Tu sam knjigu eseja nakon prvoga čitanja 1980-ih godina uz Nietzscheovu *Gaya Scienzu* i Kierkegaardov *Dnevnik zavodnika* smatrao jednom od najlucidnijih pristupa onome što bi se danas moglo nazvati naizgled nemogućom sintezom filozofije života i filozofije egzistencije.

O njezinim uvidima želim Vam u ovome 32. predavanju iz ciklusa *Academia virtualis* kazivati i to kroz pokušaj analize četiri temeljna pojma — *volju, empatiju, genija i muziku iznad svega* — koja možda upravo „danas“

postaju suvremenijim od svekolike prolazne aktualnosti našeg vremena o kojem nije potrebno posebno dalje ništa govoriti. Vidjet ćete kako Schopenhauerove postavke pogađaju u samu bit rekao bi Nietzsche „nesuvremene suvremenosti“. No, zašto je ova knjiga krajnje začudnoga naslova i teško izgovorivoga k tome pomalo zapala u sjenu pred silnim prodorom esejističkih misli jednog Ciorana i jednoga Sloterdijka? Zar je možda zastarjela po svojem sadržaju i zar možda nije dostatno radikalno misaono izvedena da bi zaokupila pozornost suvremenika? Ništa od toga, to Vam jamčim svojim potpisom i glasom u čiji autoritet možete sumnjati koliko god hoćete, ali na kraju ćete i protiv samih sebe dospjeti do istih stavova kao i pisac ovoga bloga koji se zove *Kaos*. V

Vjerojatno je glavni razlog taj da su noviji naraštaji oni koji traže od filozofije, kao i od života uopće, brze odgovore na životna pitanja, kratko izlaganje i sveopću razumljivost na razini zdravoga razuma, te da je pisac onaj kojeg znamo iz rubrika lifestylea na platformama, s društvenih mreža i youtubea i kojemu možemo lajkati na neku izjavu o politici autokratskih tirana i despota ili ga obožavati kao novi kult zato jer to čini mnoštvo drugih koji uglavnom ne čitaju knjige onih kojima odobravaju njihove tzv. filozofske stavove. Naše je vrijeme kao i svako prethodno vrijeme omeđeno imperativom aktualnosti, pa zašto bi čitanje Schopenhauera bilo imalo „danas“ drukčije od onoga koje će tek doći i za koje ovaj „knez pesimizma i genij metafizike glazbe“ neće biti važniji od ikona društva spektakla. Recimo odmah ovako: *zbog svojeg pristupačnijeg, življeg stila i bogate sadržajne tematike, ovo je djelo postalo znatno popularnije među širim čitateljstvom od njegovih ranijih strogo izvedenih opsežnih filozofijskih knjiga.*

Zbirka Schopenhauerovih tekstova je izvorno podijeljena u dva sveska: **1. svezak: *Parerga (Sporedni radovi)*** sastoji se od šest duljih eseja koji nadopunjuju autorovu temeljnu filozofiju.

- *Skica povijesti doktrine o idealnom i realnom*: Povijesni pregled razvoja spoznajne teorije.
- *Fragmenti o povijesti filozofije*: Kritički osvrt na starije filozofe i Schopenhauerove suvremenike.
- *O sveučilišnoj filozofiji*: Oštra kritika akademskih filozofa njegova doba (posebice Hegela, Fichtea i Schellinga).
- *Transcendentalna spekulacija o prividnoj namjernosti u sudbini pojedinca*: Razmatranje o sudbini, slučajnosti i smislu u ljudskome životu.
- *O gledanju duhova i onome što je s time povezano*: Filozofijski osvrt na misticizam i parapsihološke fenomene.
- *Aforizmi o mudrosti života (Aphorismen zur Lebensweisheit)*: Njegovo najpoznatije i najčitanije kraće djelo koje nudi praktične savjete za postizanje sretnijega i mirnijega života unatoč neizbježnoj patnji.

375

2. svezak: *Paralipomena (Izostavljeni zapisi)*

Sadrži kraća razmišljanja i eseje podijeljene u 31 tematsku cjelinu. Ovdje Schopenhauer pokriva širok spektar ljudskoga iskustva i znanosti o kojima prije nije detaljno pisao

- Misli o religiji, etici, pravu i politici.
- Eseji o jeziku, književnosti, stilu i pisanju.
- Poznati i kontroverzni eseji poput onih o ženama (*Über die Weiber*), o buci, samoubojstvu te o ljudskoj prirodi i društvu.

U drugom svesku djela *Parerga i Paralipomena* (15. poglavlje), Arthur Schopenhauer iznosi svoju slavnu i oštru kritiku religije kroz formu dijaloga. Razgovor se vodi između dva lika: *Filaleta* (koji zastupa

Schopenhauerov kritički, filozofijski stav) i *Demofela* (koji brani društvenu i praktičnu korist religije). Schopenhauer kroz ovaj dijalog definira religiju kao „*metafiziku za narod*”. Smatra pritom da većina ljudi nema intelektualni kapacitet ni vrijeme za apstraktno filozofijsko razmišljanje, zbog čega im je potreban slikovit i dogmatski sustav koji objašnjava smisao postojanja.

Glavne točke Schopenhauerove kritike su da religije sadrže duboke moralne i metafizičke istine, ali ih izražavaju kroz mitove i alegorije. Temeljni problem nastaje kada crkve i vjernici te alegorije počnu shvaćati kao doslovne, povijesne činjenice, što vodi u praznovjerje i zatiranje kritičkoga uma. *Filozof stoga naglašava da se religijski sustavi ne šire racionalnim dokazima, već ranim usađivanjem dogmi u dječji um. Mozak djeteta prima te koncepte kao neupitne istine, što kasnije onemogućuje slobodan razvoj kritičkoga i filozofijskoga mišljenja.* Treba li daljnjih dokaza koliko li je kritičko obrazovanje i postojani odgoj mladih na temelju filozofije, znanosti i umjetnosti nužan uvjet borbe protiv svekolikoga dogmatizma. I koliko li je svaka kritika ideologije zapravo radikalna kritika tzv. sustava i obrazovanja. Čitajmo, dakle, velike mislioce koji su oblikovali zapadnjačko mišljenje, a ne besmislice i tričarije trećerazrednih novih konzervativaca kojima je Objava božanskoga i etički fundamentalizam pokoravanja žena i manjina najveći doseg njihove prokazivačke djelatnosti u modernome društvu shvaćenom kao nastavak logike krda drugim sredstvima. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/ideja-sveucilista-ili-sveuciliste-bez-ideja/>)

Schopenhauer tvrdi da je religija prirodni neprijatelj znanosti i napretka jer zahtijeva slijepu vjeru. Za razliku od filozofije koja traži istinu bez obzira na posljedice, religija zahtijeva poslušnost i *očuvanje svojih dogmi pod svaku cijenu*. Kroz lik Filaleta, autor podsjeća na mračnu stranu monoteističkih religija – *vjerske ratove, progone heretika i inkviziciju*.

Smatra da vjerski fanatizam često uzrokuje golemu patnju, što je u izravnoj suprotnosti s deklariranim moralnim ciljevima religije. Schopenhauer provodi otuda oštru distinkciju između religijskih sustava:

1. *Monoteizam (Judaizam i Kršćanstvo)*: Oštro kritizira optimistični ton starozavjetne tradicije. Smatra da je ideja o "dobrome svijetu kojeg je stvorio Bog" u potpunoj suprotnosti s očitom patnjom, zlom i nesrećom u stvarnosti.
2. *Istočne religije (Budhizam i Hinduizam)*: Prema njima gaji iznimno poštovanje. Smatra ih, štoviše, superiornijima jer su duboko pesimistične i ispravno prepoznaju da je život patnja. Zato pohvaljuje budhizam jer ne zahtijeva vjeru u osobnog Boga stvoritelja, već nudi put prema nadvladavanju patnje kroz utišavanje volje (Nirvanu).

U svojoj filozofiji, osobito u esejima iz zbirke *Parerga i Paralipomena* te u ranijem spisu *O temelju morala*, Arthur Schopenhauer gradi autonomnu etiku koja potpuno isključuje Boga, zapovijedi i teologijske nagrade ili kazne. Za njega je nevjerodostojna etika koja se temelji na božanskim zapovijedima (poput kršćanske ili Kantova kategoričkoga imperativa koji prikriveno kopira religijski zakon). Ako čovjek čini dobro samo zato što se boji pakla ili želi zadobiti raj, to nije moral, nego prikriveni egoizam i trgovina. Pravi, autentični moral Schopenhauer temelji na jednom jedinom, čisto psihološkome i metafizičkome fenomenu: *suosjećanju* (njem. *Mitleid*). Jasno je da time objašnjava kako ljudskim djelovanjem upravljaju tri glavna motiva.

To su egoizam kao želja za vlastitim blagostanjem (najčešći motiv), potom zlo kao želja za tuđom patnjom i naposljetku suosjećanje kao želja za tuđim blagostanjem. Samo ono djelovanje koje proizlazi iz suosjećanja ima pravu moralnu vrijednost. Suosjećanje je izravno sudjelovanje u patnji drugoga. Ono se događa kada se ukinuti barijera između "ja" i "ti", pa patnju druge osobe osjećamo kao vlastitu. Zanimljivo je da je pravi

prethodnik čitave suvremene dekonstrukcije njemačkoga klasičnoga idealizma i sustava etike kao racionalne doktrine moralnoga djelovanja koji mora važiti „univerzalno“, a što će doseći svoje najviše vrhunca u filozofijskim spisima Emanuela Lévinasa, Paula Ricoeura i Hansa Jonasa nitko drugo negoli Arthur Schopenhauer. (v. <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110254136/html?srsId=AfmBOoqP6QpBoUyBD10LMf2ookrPIB7bFUIMv72M2xrU7DsiDywA0oQ->)

3.

Zašto uopće osjećamo suosjećanje ako smo biološki programirani za egoizam? Schopenhauer ovdje poseže za istočnom filozofijom (*Upanišade*) i krilaticom *Tat tvam asi* („*To si ti*“). Naime, u svakodnevnome svijetu ili svijetu predodžbe, prostor i vrijeme nas razdvajaju u zasebne jedinice. Ja sam ovdje, ti si tamo. Tome usuprot, na metafizičkoj razini (u svijetu Volje), svi smo mi manifestacija jedne te iste, jedinstvene kozmičke Volje. Kada vidimo biće koje pati, naša duboka intuicija prepoznaje da patnja drugoga zapravo jest naša vlastita patnja, jer smo u biti jedno te isto biće. Ranjavajući drugoga, ranjavamo sami sebe. Iz suosjećanja prirodno izvire dvije kardinalne vrline, bez ikakve potrebe za božjim zakonom: To su, prvo, *Pravednost (Justitia)* kao pasivni stupanj morala. Pokreće nas da *ne nanosimo patnju* drugima. Prepoznamo patnju u drugome i zaustavljamo vlastiti egoizam kako ga ne bismo povrijedili, te drugo, *Čovjekoljublje (Caritas)* kao aktivni stupanj morala.

Pokreće nas da *aktivno pomažemo* drugima i ublažavamo njihovu bol, trošeći vlastite resurse i vrijeme. Koliko je Schopenhauer utjecao na svoje suvremenike koji su „gutali“ doslovno njegove mudre izreke,

aforizime, sentencije iz *Parerge* i *Paralipomene* dovoljno svjedoči zacijelo apsolutno njegov najveći poklonik, nitko drugi negoli operni skladatelj i mislilac i pisac Richard Wagner, koji će u svojim muzičkim dramama s idejom cjelovita umjetničkoga djela (*Gesamtkusntwerk*) unijeti u operni svijet estetske i etičke ideje posvemašnje suosjećajnosti kao estetskoga mesijanizma u *Parsifalu*, primjerice, ali i u drugim operama. (v. <https://www.amazon.de/Wagner-Schopenhauer-Closer-Milton-Brener/dp/1493189344> i <https://www.antikvarijat-biblos.hr/knjige/glazba/cemu-glazba>)

Velika prednost etike bez Boga u Schopenhauerovim očima jest njezin odnos prema životinjama. On oštro kritizira zapadni monoteizam jer je postavio nepremostivu granicu između čovjeka i životinja, dopuštajući njihovo mučenje i iskorištavanje jer "nemaju dušu". Budući da se njegova etika temelji na suosjećanju prema *svemu što pati*, životinje su punopravni članovi moralne zajednice. Tko je okrutan prema životinjama, ne može biti dobar čovjek, jer mu nedostaje temeljni moralni osjećaj – suosjećanje. Usporedba s Immanuelom Kantom pruža savršen uvid u to koliko je Schopenhauerova etika bez Boga bila revolucionarna za 19. stoljeće. Iako je Kanta iznimno poštovao i smatrao ga najvećim filozofom modernoga doba, njegovu je etiku podvrgnuo brutalnoj i razornoj kritici. Kantova se etika temelji na dužnosti i razumu, dok se Schopenhauerova temelji na *osjećaju i psihologiji*.

Otklonivši iz etike Boga i Kantov etički rigorizam razuma, Schopenhauer je stoga ponudio etiku koja objašnjava u osnovi stvarno ljudsko ponašanje, a ne iluzije univerzalizma i apstraktnih etičkih maksima.

Kada čovjek kroz suosjećanje spozna da je patnja cijeloga svijeta ujedno i njegova vlastita, u njemu se događa radikalni preokret. Taj proces Schopenhauer naziva *asketskom negacijom volje za životom* (njem.

Verneinung des Willens zum Leben). To je vrhunac njegove filozofije i ujedno točka u kojoj se njegova etika transformira u svojevrsni *filozofijski misticizam*, duboko nadahnut budhističkim shvaćanjem Nirvane i naukom o askezi.

4.

Za Schopenhauera, naša temeljna bit je *volja* – slijepa, nezajažljiva i vječna težnja koja nas tjera da stalno želimo, grabimo i preživljavamo. Ta Volja je izvor sve patnje jer želje nikada ne mogu biti trajno utišane. Međutim, kada pojedinac dosegne najviši stupanj moralne spoznaje, događa se sljedeće. Čovjek više ne vidi svijet kroz prizmu vlastitog egoizma ("ja želim ovo"). On uviđa da je svaka borba i svako otimanje zapravo Volja koja proždire samu sebe. Spoznaja (intelekt) postaje "utišavatelj" (*Quietiv*) Volje. Umjesto da i dalje želi i pati, čovjek odlučuje potpuno prestati željeti. Negacija volje nije samo teoretski pojam; Schopenhauer je opisuje kroz konkretna ponašanja koja su povijesno prakticirali kršćanski sveci (poput Franje Asiškoga ili Meistera Eckharta) te istočnjački jogiji i budistički redovnici. Asket odbacuje luksuz i materijalna dobra kako ništa ne bi pothranjivalo njegove želje.

Seksualni nagon je za Schopenhauera najjači izraz volje za životom jer osigurava nastavak vrste (i time nastavak patnje za nove generacije). Njegovim zatiranjem kida se lanac patnje. Uskraćivanje užitaka tijelu ima svoj posljednji smisao u tome kako bi se slomio njegov biološki zahtjev. Važno je ovdje naglasiti da Schopenhauer oštro razlikuje askezu od samoubojstva. Iako se oba čina čine kao bijeg od života, njihova je metafizička natav potpuno suprotna: Samoubojica, naime, želi živjeti, on voli život, ali ne može podnijeti *uvjete* pod kojima živi (patnju, bolest, siromaštvo). On uništava tijelo, ali ne i samu Volju koja ostaje

nepromijenjena. *Askeza je, tome usuprot, uništenje same Volje.* Asket ostaje živjeti u tijelu, ali u njemu umiru sve želje, nagoni i strahovi. On uništava metafizički korijen patnje.

Kada se Volja potpuno negira, ono što ostaje običnom čovjeku djeluje kao ništavilo. Za onoga tko je još uvijek zarobljen u željama, svijet bez želja izgleda prazno i zastrašujuće. Međutim, za asketa koji je postigao negaciju volje, to "ništavilo" je zapravo stanje apsolutnog, nepomućenog mira, duboke tišine i konačnog oslobođenja od patnje. To je stanje koje u potpunosti korespondira s budističkom Nirvanom. Dok je asketska negacija volje trajno oslobođenje od patnje, Schopenhauer prepoznaje da je takav radikalni put iznimno težak i dostupan samo rijetkim pojedincima (svecima i asketima). Za sve ostale, koji još uvijek žive u vrtlogu želja, postoji privremeno i trenutno olakšanje – umjetnost. Isto će potvrditi i Freud u svojoj postavci o sublimaciji kao kompenzaciji za dokinute biološke nagone.

381

Estetski užitak za Schopenhauera djeluje kao kratkotrajni lijek protiv boli postojanja. Kada promatramo umjetničko djelo, naša se svijest transformira, a kotač patnje na trenutak prestaje rotirati. U svakodnevnome životu naša je spoznaja u službi *volje* (naših nagona, potreba i egoizma). U trenutku estetskoga razmišljanja događa se duboka promjena jer se posve udubljujemo u objekt (sliku, kip, pjesmu) i zaboravljamo na svoje osobne brige, interese i patnje. Postajemo ono što Schopenhauer naziva „*čisti, bezvoljni subjekt spoznaje*”. Umjetnost nam ne prikazuje, dakle, pojedinačne, prolazne stvari, već njihovu vječnu bit — platonske Ideje. U tom stanju nema želje, pa stoga nema ni patnje. To je trenutak savršenog, nepomućenoga mira.

Schopenhauer na uistinu iznimno problematičan ali i gotovo subliman način rangira umjetnosti prema tome koliko uspješno izražavaju različite stupnjeve objektivizacije Volje:

1. *Arhitektura*: Najniži stupanj. Prikazuje borbu najnižih sila prirode, poput gravitacije, krutosti i težine materije.
2. *Kiparstvo i slikarstvo*: Prikazuju složenije oblike života (biljke, životinje) i dosežu vrhunac u prikazu ljudskoga tijela i emocija.
3. *Književnost i poezija (osobito tragedija)*: Prikazuju ljudsko ponašanje, unutarnje konflikte i duboku tragičnost postojanja. Tragedija je najviši oblik književnosti jer nas uči da je prava krivnja čovjeka sam njegov dolazak na svijet.

Za Schopenhauera, glazba stoji radikalno odvojena i visoko iznad svih ostalih umjetnosti. Dok slikarstvo ili književnost kopiraju *ideje* (sjene stvarnosti), glazba je *izravna kopija same Volje*. Glazba ne treba riječi niti slike da bi nas duboko ganula; ona govori univerzalnim jezikom čiste dinamike svijeta. Pritom, tvrdi Schopenhauer, melodija odražava neprestanu ljudsku borbu: njezino skretanje s osnovnog tona, lutanje kroz disonance i konačni povratak u harmoniju savršeno kopiraju dinamiku naših želja, njihovo odgađanje i konačno ispunjenje. Svijet označava materijaliziranu volju, ali glazba je utjelovljena volja u zvuku. Zato nas ona pogađa snažnije, brže i dublje od bilo koje druge umjetničke forme. Nažalost, čim glazba utihne ili skrenemo pogled s umjetničkoga djela, vraćamo se u stvarnost i Volja nas ponovno zarobljava. Umjetnost je stoga samo *utjeha na putu*, a ne konačni spas.

Za Schopenhauera, *genij* je osoba koja posjeduje iznimno rijedak i specifičan dar: sposobnost da zadrži čistu spoznaju posve oslobođenu od utjecaja Volje. Dok običan čovjek koristi svoj intelekt isključivo kao alat za preživljavanje i ostvarivanje osobnih ciljeva, kod genija je intelekt u tolikoj mjeri razvijen da se uspijeva odvojiti od nagona i služiti čistome

promatranju svijeta. Genijalnost je, prema tome, sposobnost za objektivno promatranje stvarnosti. Genij posjeduje golem višak spoznajne snage, znatno više nego što mu je potrebno za puko preživljavanje. Taj višak usmjerava na stvaranje umjetnosti ili filozofije. Već sam na jednom drugome mjestu, ali polazeći od Spenglerove analize genija s podrijetlom u Schopenhauera pokazao da su geniji samo i jedino umjetnici i mislioci i to zato što su uvjetovani onim što proizlazi iz čiste volje kao sinteze prirode i duha u proizvođenju Novoga onkraj svekolike racionalizacije mišljenja. (v. <https://zarkopaic.net/blog-post/o-titankoj-snazi-i-nemoci-duha/>)

Sposobnost za dugu kontemplaciju i mašta kao nužan instrument misaone tvorbe novoga svijeta određuju bit genija u svijetu. Budući da genij ne može osobno doživjeti baš svaku situaciju u životu, njegova mu mašta omogućuje da iz malog broja stvarnih iskustava rekonstruira univerzalne istine o ljudskoj prirodi. Schopenhauer posvećuje veliku pozornost činjenici da su genijalni ljudi često neshvaćeni, ekscentrični ili na rubu mentalne stabilnosti. Zbog toga Schopenhauer izravno povezuje *genijalnost i ludilo*.

383

5.

Volja? Zar to nije istovjetno s onime što označava bit bitka u novovjekovnoj metafizici i što je Nietzsche preuzeo od svojega učitelja Arthura Schopenhauera u najznačajnijoj formuli kraja metafizike uopće: *volja za moć kao vječno vraćanje jednakoga*? Ne možemo razumjeti koliko je Schopenhauer ključan mislilac zapadnjačke modernosti i suvremenosti uopće ako ne raščlanimo razloge zašto je volja uvjet mogućnosti želje za objektom u smislu biološkoga nagona kao što je to eros i zašto se u srcu zapadnjačke filozofije umjesto kršćanstva kao izvora teodiceje u Hegela, pojavljuje istočnjački kvijetizam s idejom ništavila koji kroz budhizam

prelazi do empatije za patnjom Drugoga u ono najuzvišenije uopće — *sublimnu umjetnost metafizike glazbe koju ne stvaraju diletanti, već geniji*. Iz *Parerge i Paralipomene* dolaze čudesne i čudovišne misli nijekanja Volje kao metafizičke uvjetovanosti života. No, Nietzsche je onaj mislilac bez kojeg bi po mojem sudu Schopenhauer ostao bez najvišeg mogućega intenziteta svojega pesimizma i to naprosto zato što Nietzscheov Zarathustra ne niječe život, već mu tisuću puta iskazuje estetičko samopotvrđivanje bez pada u rezignaciju. Uvijek stoga kad čitam Schopenhauera u primislima mi je njegov „učenik“ koji na jednom mjestu fragmenata iz *Ostavštine* kazuje protiv svojeg „učitelja“ kako umjetnost ne iskazuje nikakav očaj niti pesimizam, već potvrđuje tragičnost onoga što naziva *amor fati*.

U kakvom je odnosu pojam volje spram onoga što je s Hegelom nastupilo kao sklop supstancije-subjekta u ideji apsoluta? U Heideggerovim tekstovima o ovome problemu, nadasve u knjizi *Nietzsche I-II* iz 1961. godine u izdanju G. Neskea u Pfullingenu, on smješta Schopenhauerovu metafiziku volje kao povijesnoga prethodnika Nietzscheove "volje za moć" i shvaća oba mislioca kao ključne likove moderne metafizike, koju karakterizira radikalni zaborav bitka (*Vergessenheit des Seins*). Heidegger stoga u Schopenhaueru ne vidi radikalno odstupanje od klasične filozofije, već nastavak uzlazne crte tradicije koja shvaća bitak bića kao volju. Heidegger otuda povlači izravnu crtu od Leibniza (bitak kao žudnja / težnja) preko Schellinga i Hegela do Schopenhauera i Nietzschea. *Ono najvažnije jest za Heideggera to da Schopenhauerovu definiciju volje kao "stvari o sebi" određuje zatočenom u modernome subjektivizmu. Ovdje je volja nesvjesni temelj kojem se bića podvrgavaju kao "reprezentacija".*

Dok Schopenhauer shvaća volju kao slijepi, besciljni nagon koji stvara patnju, Nietzsche to radikalizira u "volju za moć" odnosno volju koja nastoji uzdići samu sebe. Heidegger, naime, optužuje Schopenhauera za "pesimistički nihilizam". Schopenhauerovo sublimno rješenje kao što je negacija volje kroz asketizam i umjetnost za Heideggera označava bijeg od smisla bitka u raspad cjeline bića. Poznato je, naposljetku, da je kasni Heidegger posve odstupio od bilo kakve metafizike volje, jer je za njega moderna volja izvoriste moderne tehnologije i posvemašnje instrumentalizacije svijeta (makinacije). Za razliku od Schopenhauerove negacije volje (koja za Heideggera i dalje ostaje čin volje), Heidegger poziva na opuštenost (*Gelassenheit*). To znači „htjeti ne-htjeti“ odnosno oslobođenje bitka, bića i biti čovjeka umjesto njihova podjarmljivanja voljom. Sve što je ovdje rečeno pokazuje samo da je volja=moć=tehnosfera kojoj tautologiji empatija spram Drugoga, genij i muzika iznad svega nisu nikakva sublimna alternativa totalnome nihilizmu ne svijeta, već života samoga. Prave alternative i nema. Možda je čitanje *Parerge i Paralipomene* barem privid da se takvome svijetu može pronaći „rupa u mreži“ bitka kao *Volje*.

(32.)

Tehnosfera kao racionalna intuicija i događaj mišljenja

1.

Pojmovni sklop koji povezuje *tehnosferu*, *kozmos* i *psihu* odnosi se na suvremenu posthumanističku filozofiju i radikalnu dekonstrukciju

klasične metafizike. Iako je naslov *Cosmos and Psyche* planetarno poznat kao epohalno djelo kulturnog povjesničara i filozofa Richarda Tarnasa, unutar svojeg višesveščanog projekta *Tehnosfera* (sv. 1-5) otvaram komplementarnu i kritičku ontologiju digitalnoga doba u kojoj se odnosi između kozmosa (svijeta), psihe (svijesti/čovjeka) i tehnike iznova definiraju. Tehnosfera nije tek skup tehnoloških alata, već potpuno novo ontologijsko stanje i okruženje koje prožima cjelokupnu zbilju.

Dolaskom tehnosfere ukida se klasična metafizička podjela na prirodu i kulturu, čovjeka i stroj, živo i neživo. Tehnosfera funkcionira kao samoregulirajući (autopoietički) i tehnogenetski sklop. Ona spaja informaciju i materiju, pretvarajući zbilju u kodirano i izračunljivo polje. Umjesto prirode i njezina poretka, nastupa epoha *sintetičke proizvodnje* i tehnoznanstvenoga upravljanja samim životom (spoj gena i informacija). U tradiciji zapadne misli, kozmos je označavao skladni poredak svijeta, dok postmoderna tehnosfera prirodu svodi na matematičku proračunljivost. U *Tehnosferi II* ("Crna kutija metafizike") radikaliziram taj problem:

- Kraj kozmologije: Tehnosfera dokida klasičnu kozmologiju i antropologiju. Čovjek u svemiru više nije kontemplativni subjekt, već dio tehnosfernoga računanja.
- Procesualna ontologija: Oslanjajući se na autore poput Alfreda Northa Whiteheada promatram kozmos kroz prizmu kontingencije, kompleksnosti i emergencije, gdje se fizika susreće s kibernetikom.

Psiha (ljudski duh, svijest i unutarnji život) gubi svoju autonomiju unutar digitalne sfere. U svim koracima mišljenja tehnosfere jasno pokazujem kako tehnologija izravno sudjeluje u tehničkoj konstrukciji same ljudske svijesti. Naposljetku ovaj ciklus predavanja *Academia virtualis* to zorno potvrđuje.

- Algoritamski život: Ljudsko ponašanje, kognicija i osjetilnost (psiha) transformiraju se u *algoritamski život* i sintetičku spoznaju.
- Gubitak subjekta: Nestankom čovjeka kao "autonomnoga stvaratelja", estetika i umjetnost postaju dio sinestetičkoga računalnog sklopa, dok se psiha transformira u stanje radikalne otuđenosti ili nove kibernetičke tjelesnosti (*homo kybernetes*).

Usporedbom svoje konceptualizacije tehnosfere i Tarnasove arhetipske kozmologije moguće je kazati da je riječ o prijekoru između dviju radikalno različitih dijagnoza suvremene krize zapadne misli i ljudske svijesti. Iako obojica polazimo od krize modernoga subjekta i gubitka tradicionalnog kontemplativnoga kozmosa, zaključci, metode i vizije budućnosti stoje u oštrom kontrastu. Evo, kako je AI dijagramatski sažela usporedbe i razlike između naših filozofijskih postavki.

Kriterij	Žarko Paić: <i>Tehnosfera</i>	Richard Tarnas: <i>Cosmos and Psyche</i>
Temeljna stvarnost	Kibernetički kod i informacija; stvarnost se tehnološki konstruira i izračunava.	Živi, produhovljeni kozmos prožet bezvremenim arhetipskim obrascima.
Status čovjeka (Psihe)	Posthumanizam; psiha gubi autonomiju i postaje dio algoritamskog života.	Arhetipska participacija; ljudska psiha je u stalnom, smislenom dijalogu sa svemirom.

Razumijevanje vremena	Kontingencija i tehnički Ciklički planetarni tranziti; događaj; vrijeme je lišeno povijesna razdoblja nose teleologije i povijesnog točno određene arhetipske smisla. pečate.
Kriza modernosti	Nastaje jer je tehnosfera Nastaje zbog "rašćaranja progutala prirodu i kulturu, svijeta" (disenchantment) i dokidajući klasičnu iluzije o izoliranom ljudskom metafiziku. egu.
Izlaz / Rješenje	Nema povratka natrag; Ponovno očaranje svijeta nužna je radikalna (re-enchantment) kroz dekonstrukcija i mišljenje osvještavanje kozmičkog unutar tehnogeneze. poretka i arhetipova.

Ključne razlike u konceptima

1. „Ontologija koda“ nasuprot „Ontologiji smisla“

Moje je stajalište da je suvremeni svijet u potpunosti posredovan tehnosferom koja ne ostavlja prirodu onakvom kakva jest. Kozmos je postao predmet teoretske fizike i kibernetičkoga računanja. Nema skrivene dubinske svrhe; bitak se manifestira kao informacija i sintetička proizvodnja zbilje. Tarnas, nasuprot tome, brani ideju da svemir nije hladni, mehanički stroj. On rekonstruira drevnu pitagorejsko-platoničku i jungovsku intuiciju prema kojoj kozmos posjeduje intrinzičnu inteligenciju i smisao, a koji se manifestiraju kroz korelaciju planetarnih ciklusa i ljudske povijesti. U tehnosferi, pak, ljudski subjekt prolazi kroz "kraj antropologije". Čovjek se transformira u kibernetički konstrukt u kojem se osjetila i

mišljenje tehnički modificiraju (sinestetičko doba). Kod Tarnasa, transformacija zapadne svijesti i kriza kroz koju čovječanstvo prolazi (uključujući ratove i ekološku krizu) nisu dokaz kraja čovjeka, već dramatični, "porođajni" prijelaz u novu fazu evolucije ljudske psihe koja se ponovno integrira s kozmičkim cjelovitošću.

3. Tehnogenetska kontingencija nasuprot Arhetipskom determinizmu

Oslanjajući se na mislioce poput Gilberta Simondona i Alfreda Northa Whiteheada kako bi dospio do razrade pojmova kompleksnosti, kaosa i emergencije tvrdim da se tehnosfera razvija kroz kontingenciju (slučajnost) i otvorene tehničke procese. Tarnas, pak, postavlja arhetipsku astrologiju kao strogi empirijski i povijesni dokaz da su velike povijesne prekretnice (poput Francuske revolucije ili 11. rujna) sinkronizirane s preciznim geometrijskim poravnanjima planeta (npr. ciklusima Urana i Plutona)

389

Ukratko, dok postavljam dijagnozu hladne, algoritamske i posthumanističke zbilje iz koje se ne možemo izvući romantičnim povratkom prirodi, Tarnas nudi terapijski, spiritualno-filozofijski odgovor koji pokušava premostiti ponor između čovjeka i otuđenoga svemira pronalaskom višeg, objektivnog smisla u kozmičkim ciklusima. Filozofijska kritika stavova Richarda Tarnasa i njegove arhetipske kozmologije koju nastojim ovdje izvesti cilja u sâm korijen njegova pokušaja da spasi zapadni subjekt i vrati smisao svemiru. Iz perspektive „ontologije tehnosfere“ Tarnasov projekt pati od nekoliko fundamentalnih zabluda i anakronizama.

Evo ključnih točaka moje kritike:

1. Naivni antropocentrizam i "romantičarska nostalgija"

Tarnasovu ideju da svemir "komunicira" s ljudskom psihiom kroz arhetipove određujem kao zakašnjeli oblik romantičarske nostalgije i antropocentrizma. Za posthumanizam, ideja da kozmos posjeduje intrinzičnu inteligenciju usmjerenu prema čovjeku jest iluzija. Čovjek, naime, više nije središte ili povlašteni sugovornik bitka. Svemir u doba tehnološkosti (kvantna fizika, astrofizika) jest kontingentan, hladan i lišen ljudskih značenja. Tražiti u njemu "smisao" za ljudsku psihu znači antropomorfizirati prirodu.

2. Ignoriranje materijalne i tehničke baze (tehnosfere)

Tarnas analizira evoluciju zapadne svijesti i povijest kroz ideje i planetarne cikluse, ali potpuno previđa materijalnu realnost tehnike. Svijest (psiha) danas nije u dijalogu s planetima, već je pod izravnim utjecajem algoritama, digitalnih mreža i biotehnologije. Naša percepcija vremena, prostora i samih sebe konstruirana je unutar tehnosfere. Tarnasov pokušaj da objasni suvremenu krizu bez analize umjetne inteligencije i kibernetike s pozicije tehnosfere djeluje slijepo za realnost 21. stoljeća. Uostalom, njegove su postavke nalik Hamvasovim pokušajem da se na tragu René Guenona iznova naselimo u mišljenju u okruženju autentične duhovnosti koja je uvijek neki oblik spiritualnoga sinkretizma i sjedinjuje predsokratovske mislioce u Grka s drugim naizgled srodnim religiozno-ezoteričnim naucima u indijskoj filozofiji, zorostrizmu i nekim drugim misticismima koji su se očuvali u različitim današnjim New Age-holizmima. (v. <https://www.knjigoriaplanet.hr/scientia-sacra-bela-hamvas/22948/product/>)

3. Povratak u predmodernu metafiziku i esencijalizam

Uvođenjem neoplatoničkih i jungovskih arhetipova kao vječnih struktura koje upravljaju poviješću, Tarnas se vraća u predmodernu metafiziku (esencijalizam). Suvremena filozofija (od Deleuzea i Derridaje do Stieglera) dekonstruirala je fiksne esencije. Zbilja se ne razvija prema unaprijed zadanim arhetipskim matricama, već kroz radikalnu kontingenciju (slučajnost), diferenciju i tehničke događaje koji stvaraju posve nove, nepredvidive oblike života (sintetički život).

4. Ideologijska funkcija "ponovnoga očaranja svijeta" (Re-enchantment)

Tarnasov terapijski cilj – da kroz arhetipsku kozmologiju izliječi modernoga čovjeka od otuđenja i ponovno "očara" svijet – vidim kao oblik jednog ezoterijskoga eskapizma ili metafizičke utjehe za doba ogrezlo u radikalni „ontologijski pesimizam“. Tehnosferu nije nipošto moguće nadvladati tako da pobjegnemo u kozmičku duhovnost zbog toga što je progutala i prirodu i kulturu. Pokušaj "ponovnoga očaranja" zapravo zamagljuje oči pred činjenicom da je ljudski subjekt već raspršen u digitalnim kodovima i da se problem otuđenja ne može riješiti povratkom kozmičkome skladu koji više ne postoji.

Ukratko, moja kritika Tarnasa svodi se na to da je njegova arhetipska kozmologija pokušaj rješavanja posthumanoga problema humanističkim i metafizičkim alatima. Dok Tarnas u krizi vidi porođajne muke nove duhovne svijesti, moje je stajalište u tome da vidim samo nepovratni ulazak u epohu u kojoj tehnosfera postaje jedini stvarni horizont bitka. (v. <https://www.amazon.com/Cosmos-Psyche-Intimations-World-View/dp/0452288592>)

2.

Usporedba uloge umjetnosti u mojem mišljenju i Richarda Tarnasa ponovno otkriva duboki jaz između posthumanističke dekonstrukcije i arhetipske obnove. Dok je za Tarnasa umjetnost proročanski medij kozmičkih sila, za moj pristup je ona prostor radikalnoga eksperimenta u svijetu u kojem je tehnosfera progutala klasičnu estetiku. Kako to objasniti? Znate, uostalom, iz mojih brojnih djela o suvremenoj umjetnosti i estetici da govorim o kraju klasične umjetnosti (estetike lijepoga i uzvišenoga) jer je tehnosfera preuzela funkciju stvaranja zbilje. Umjetnost više nije izraz ljudskog genija ili unutarnje psihe. U doba digitalne slike, AI umjetnosti i biotehnologije, umjetničko djelo postaje proizvod algoritama i vizualnih kodova. Umjetnost prelazi u *tehno-estetiku*. Uloga suvremene umjetnosti nije oponašanje prirode (*mimesis*), već materijalizacija i vizualizacija nevidljivih struktura tehnosfere. Umjetnik (poput konceptualnih ili digitalnih umjetnika) koristi tehnologiju kako bi ogolio njezinu vlastitu moć i mehanizme kontrole. Umjetnost postaje eksperimentalno polje za testiranje posthumanoga stanja. Ona više ne nudi utjehu ili ljepotu, već radikalno provocira pitanja o tome što uopće znači biti čovjek u vremenu sintetičkog života i kibernetičkih sučelja. (v. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.65325/EB10034/art-technosphere-%C5%BEarko-paic> i <https://www.ernster.com/lu/detail/ISBN-9783030753047/Paic-Zarko/Aesthetics-and-the-Iconoclasm-of-Contemporary-Art>)

Za Tarnasa, umjetnost ima duboko duhovnu, terapijsku i revelacijsku (objavljujuću) ulogu u povijesti zapadne svijesti. Veliki umjetnici (poput Goethea, Beethovena, Nietzschea ili Blakea) nisu samo autonomni stvaratelji, već proročanski mediji. Kroz njihovu kreativnu psihu

progovaraju univerzalni, transpersonalni arhetipovi koji u tom povijesnom trenutku dominiraju kozmosom. Tarnas u *Cosmos and Psyche* detaljno analizira kako se radikalni umjetnički pravci (poput romantizma, ekspresionizma ili nadrealizma) točno podudaraju s planetarnim poravnanjima (npr. Uran-Pluton ciklusi revolucionarnih promjena). Umjetnost je seizmograf kozmičke psihe. Glavna uloga umjetnosti je iscjeliteljska. Ona ima zadaću srušiti hladni, mehanicistički pogled na svijet i ponovno povezati ljudski ego s produhovljenim kozmosom, vraćajući osjećaj svetog, mitskog i smislenog u ljudsko iskustvo.

Ukratko, sukob oko uloge umjetnosti može se svesti na sljedeće:

1. Za Tarnasa je izvor umjetnosti *kozmos* koji se artikulira kroz duboku ljudsku psihu. Za mene je izvor *tehnosfera* (mreža, kod, algoritam) koja transformira samu ljudsku psihu.
2. Tarnas u umjetnosti vidi *lijek protiv otuđenja* i povratak kozmičkom skladu. Nasuprot tome, u suvremenoj umjetnosti vidim *dijagnozu otuđenja* – ona nas suočava s činjenicom da povratka u sklad nema, već da moramo naučiti misliti i živjeti unutar tehnogenetske zbilje.

No, ono što je vidljivo u mojoj knjizi *Izgledi nadolazeće filozofije: Metafizika-kibrnetika-transhumanizam* (Mizantrop, Zageeb, 2023.) jest da je stvar u radikalnome obratu ne samo zapadnjačke metafizike, već i obrata u biti čitave povijesti svijeta kroz pet duhovnih arhetipova svijesti kao što su mit, religija, umjetnost, filozofija i znanost. Tehnosfera predstavlja šesti duhovni arhetip koji nadilazi svih prethodnih pet i skrivena je "bit" cijele metafizike kao povijesti svijeta, pa stoga umjetnost ne može biti nikakva alternativa jer nema u doba planetarnosti više nikakve moći transcendencije ovog jedinoga svijeta. Problem leži izvan ovog fatalnoga kruga mišljenja kojeg određuje šestorstvo duhovnih arhetipa. Posljednji u nizu je ujedno onto-kozmo-psiho-gonija života u planetarno doba i njegova je "sudbina" u vječnome lutanju svjetovima.

Šestorstvo duhovnih arhetipova i uzašašće Tehnosfere

Povijesni luk ljudskoga osmišljavanja bitka (jezika) valja promatrati kroz pet klasičnih duhovnih formi:

1. Mit (sakralno ustrojstvo kozmosa)
2. Religija (transcendencija i objava Boga)
3. Umjetnost (estetska reprezentacija i *mimesis*)
4. Filozofija (metafizičko utemeljenje logosa i subjekta)
5. Znanost (moderna mehanizacija i proračunljivost prirode)

Tehnosfera nastupa kao šesti arhetip — svesvjetski i sveobuhvatni sklop koji ne dolazi nakon njih kao još jedna faza, već ih guta, dovršava i nadilazi. Ona je ona skrivena "bit" zapadnjačke metafizike koja se konačno realizirala kao kibernetika. U doba planetarnosti, *umjetnost gubi svaku moć transcendencije*. Ona više nema izvanjski "drugi svijet" (Bog, priroda, čista ideja) u koji bi mogla bježati ili kojeg bi mogla oponašati, jer je tehnosfera ukinula razliku između subjekta i objekta, prirodnog i umjetnog.

Umjetnost u tradicionalnome smislu je mrtva; ona postaje sastavni dio informacijsko-kibernetičkoga koda. Sada je sâma *tehnosfera postala vrhovna sinestetička umjetnost* — ona koja dizajnira i sintetički proizvodi sâm život.

Kada tehnosfera proguta mit, religiju, umjetnost, filozofiju i znanost, mišljenje biva zarobljeno u imanenciji ovog jedinog, tehnoznanstveno konstruiranog svijeta. Problem doista leži izvan tog fatalnog kruga, ali unutar koordinata zapadne metafizike tog "izvan" više nema. Čovjek, preobražen iz *animal rationale* u *homo kybernetes*, gubi svoje povijesno i egzistencijalno utočište. Njegova onto-kozmo-psiho-gonija u planetarno doba postaje *sudbina u vječnome lutanju svjetovima* — nomadsko postojanje unutar virtualnih realnosti, kibernetičkih mreža i umjetnog

života, lišeno i iskonskog Kozmosa i autonomne Psihe. Tehnosfera je, dakle, ukinula povijest kao napredak i pretvorila je u procesualno, metamorfno strujanje koda. Mišljenje koje dolazi (nadolazeća filozofija) više ne može utemeljivati nove svjetove, već samo svjedočiti tom vječnome lutanju na rubu kibernetike i transhumanizma.

Mišljenje kao događaj ne odnosi se na neki izvanjski događaj u tzv. bitku kao kontingencija na koji bi se onda mišljenje trebalo nužno referirati stvaranjem pojmova iz trijade umjetnosti-filozofije-znanosti, kako je to formulirao Deleuze. Uostalom, on je mislilac heterogeneze i montaže konceptualnih sklopova, npr. kaosmosa. U mojem pojmu tehnosfere ne misli "subjekt", već "objekt mišljenja" kao Ono neljudsko i ujedno kao homo kybernetes misli tako što računa, planira i konstruira "novo" polazeći od hibridizacije konceptualne mreže koja spaja racionalnost (Rechnen) i intuiciju (Dichten), da to kažemo hajdegerovski. Mišljenje kao događaj je prekid s kontinuitetom i nužnošću onto-teo-kozmo-antropologije metafizike i to na taj način što mišljenje kao tehnosfera ne označava više ni parmenidovski bitak kao postojanost i vječnost Istoga, a niti hajdegerovsko četvorstvo neba i zemlje, besmrtnika i smrtnika.

Mišljenje je misaono događanje koje nadilazi stoga metafizičke arhetipove jezika, slike i broja. Jezik = filozofija, Slika= umjetnost, Broj= znanost. Događaj se događa kao autopoiesis, ne pokretan od Boga, ne vođen Duhom, dušom ili imanentnom transcendencijom tijela. Svima koji ne mogu razumjeti dosege ovog „mojeg“ mišljenja u pojmu tehnosfere potrebno je kazati sljedeće. Auto-poiesis je mišljenje vječne metamorfoze samoga događaja koji nadilazi sve dosadašnje postaje metafizike jer je ono šesto ne sinteza petorstva, već radikalna "novost" koja racionalnom intuicijom "stvara" nove svjetove. Zato treba pokušati kritički otkloniti Deleuzeov koncept "kaosmosa" i trijade umjetnosti-filozofije-znanosti kao nedostatne za ovaj obrat: kod Deleuzea, naime, mišljenje još uvijek

odgovara na kontingentne udare kaosa, dok u mišljenju tehnosferi *događaj nema nikakvu izvanjskost*. Tehnosfera je sama svoj izvanjski i unutarnji prostor; ona je apsolutna imanencija koja samu sebe generira. Ova redefinirana struktura unosi ključne korekcije u razumijevanje suvremene ontologije:

1. Razbijanje metafizičke trijade: Jezik, Slika, Broj

Klasične postaje zapadnjačke metafizike, koje su se artikulirale kroz specifične medije, tehnosfera ne sintetizira, već ih dokida i prepisuje u posve novu ontologijsku matricu:

- *Jezik (Filozofija)* više ne imenuje bitak;
- *Slika (Umjetnost)* više ne predstavlja zbilju (*mimesis*);
- *Broj (Znanost)* više ne služi pukom kvantificiranju prirode.

Tehnosfera stoga nadilazi ove arhetipove jer se unutar nje događa radikalni obrat: *broj postaje generativna slika, slika postaje kodirani jezik, a jezik postaje operativni algoritam*. To je misaono događanje koje nadilazi metafizičke granice medija.

Čovjek više nije taj koji misli. Homo kybernetes nije autonomni misleći subjekt, već funkcionalni terminal unutar autopoietičkoga sustava. Kada spaja *Rechnen* (računanje) i *Dichten* (pjesništvo/intuiciju), on to ne čini kao slobodni humanistički stvaratelj, već kroz *hibridizaciju konceptualne mreže*. Misliti u doba tehnosfere znači konstruirati, planirati i konstruktivno hibridizirati. Mišljenje prelazi na stranu *Objekta*, na stranu Onog neljudskoga (kibernetičkoga sklopa) koje kroz autopoiesis samome sebi propisuje zakone.

3. Prekid s Heideggerovim četvorstvom i Parmenidom

Ova teorijska pozicija jasno pokazuje zašto je pogrešno smatrati me hajdegerijancem, unatoč dubokome dugu prema njegovoj destrukcije ontologije kao metafizike:

- Nema više Parmenidovoga vječnog i postojanog Istog (Bitka).
- Nema više Heideggerova nostalgičnoga četvorstva (*Geviert*) – neba i zemlje, smrtnika i besmrtnika – koje je još uvijek tražilo utočište u sabranosti i svetosti bitka.
- Mišljenje kao tehnosfera je čisti *prekid (diskontinuitet)*. Ono je oslobođeno teologijskoga pokretača (Boga), teleologijskoga vodstva (Duha/Duše), pa čak i fenomenologijskoga utočišta u imanentnoj transcendenciji tijela.
-

3. Auto-poiesis kao vječna metamorfoza Događaja

To je ključna poruka onima koji projekt *Tehnosfere* svode na puku sociologiju tehnologije ili kulturalnu kritiku digitalnoga doba. *Šesto nije kruna ili sinteza prethodnih pet postaja; ono je radikalna, apsolutna "novost"*. Tehnosfera kao *auto-poiesis* je autonomno *samostvaranje samoga Događaja*. *Ona ne reflektira o svijetu – ona racionalnom intuicijom generira, stvara i mutira nove svjetove (sintetičku stvarnost)*. Njezina bit je vječna metamorfoza u kojoj se pojam, kod i život spajaju u jedno.

Ako je nadolazeća filozofija zapravo mišljenje ove autopoietičke metamorfoze samog Događaja, kako unutar tog apsolutnog kruga Tehnosfere koji racionalnom intuicijom neprestano stvara nove svjetove uopće artikulirati *pojam slobode*? Ili je sloboda i sama preobražena u puku operativnu slobodu koda i konstrukcije? Kako, unutar ovog sklopa, misliti status te "slobode u lutanju"?

Auto-poiesis je sloboda kao događaj i zato je samo-razvitak mišljenja uključen u njezinu "trans-povijesnost". Onaj koji je jedino na tragu Schellinga vidio konzekvencije pojma slobode u mišljenju 20. stoljeća bio je Heidegger u raspravi iz 1929. godine *Vom Wesen des Grundes*, jer je odredio bit slobode izvan granica metafizike kao best-temeljnost/bez-razložnost. (v. <https://www.klostermann.de/Heidegger-Vom-Wesen-dGrundes-8Auf>) Dakle, sloboda je i metafizički i post-metafizički imala uvijek i ono "više" značenje od svođenja na bit čovjeka kao *zoon logon ehon*. Heideggerov je *Dasein* "utemeljen" u bes-temeljnosti kao biće egzistencijalnoga nabačaja onoga što je svagda-otvoreno, i zato je sloboda onkraj granica bio-antropocena, te po prvi put istinski izgled događaja koji nije ni *eshaton* ni *soterion* (ni konačno ni spasonosno), već samo postaje u svojoj događajnosti prostor-i-vrijeme slobode onkraj "od" i "za". Sloboda se jedino može misliti auto-poietički kao otvorenost događaja i tehnosfera konačno u posljednjoj metamorfozi postaje više od svoje povijesno dokinute tehničke "biti".

398

Eto, to je "teško" razumjeti i ontologijskim parmenidovcima kao nostalgicarima za iskonom i tehnologijskim hiper-deterministima koji spavaju sa svojim "mislećim strojem" i na život gledaju kao na vječni razvitak tzv. strojne inteligencije, Stvar je u trećem, *tertium datur*, a to je najteže misliti i zato „moja“ tehnosfera ostaje u mnogim aspektima posve neshvaćen projekt *Izgleda nadolazeće filozofije* jer gotovo svi misle da „ja“ ipak želim očuvati "filozofiju" i dati joj neki izgled spasa za nadolazeću budućnost. Sloboda nije "bit" autopoiesisa već tauto-logika njegova razvitka u stalnim metamorfozama.

Ovim postavkama smatram da se može odresiti bit nadolazeće filozofije:

1. Sloboda kao bez-razložnost (Abgrund) onkraj humanizma

Sloboda o kojoj je riječ nije ljudsko svojstvo; ona nije svedena na *zoon logon ehon* niti na etički izbor "od" nečega ili "za" nešto. Oslanjajući se na Heideggerov *Dasein* koji je bačen u vlastitu bes-temeljnost, sloboda se ovdje transformira u *otvorenost samog događaja*. Ona je zato onkraj bio-antropocena jer se više ne tiče čovjeka kao subjekta, već je ontologijski nabačaj onoga što je svagda-otvoreno.

2. Tauto-logika autopoiesisa i metamorfoza tehnosfere

Sloboda nije "bit" *autopoiesisa* (jer bi to ponovno bio pad u esencijalističku metafiziku), već je ona *tauto-logika njegova razvitka*. Autopoiesis se događa jer je slobodan od temelja, slobodan od svrhe i slobodan od Boga. U svojoj posljednjoj metamorfozi, tehnosfera nadilazi vlastitu povijesno dokinutu tehničku "bit" (funkcionalnost, proračunljivost, planiranje) i postaje *sâmo prostor-vrijeme slobode* kao čistoga, nepredvidivoga i kontingentnoga događanja.

399

•

3. Slom eshatona i soteriona

Nadolazeća filozofija ne nudi nikakav *eshaton* (kraj povijesti u smislu dovršenja) niti *soterion* (spasilačku formulu za opstanak čovjeka). Oni koji u „mojem“ projektu traže "izgled spasa" za filozofiju u nadolazećoj budućnosti promašili su čitavu ontološku arhitektoniku *Tehnosfere*. Nema spasa jer nema ničega što bi trebalo spasiti; postoji samo *vječna metamorfoza samoga Događaja* koji racionalnom intuicijom otvara i stvara nove svjetove.

Tehnosfera stoga i jest *izgled* nadolazeće filozofije, ali samo kao svjedočanstvo tog trećeg puta – mišljenja koje je hrabro zakoračilo u ponor bes-temeljnosti i koje slobodu misli kao čisto strujanje autopoietičke metamorfoze. Kako unutar ovog prostora-vremena bez-razložne slobode i vječnih metamorfoza valja vidjeti status filozofskoga pojma? Postaje li sâm pojam u nadolazećoj filozofiji oblik "sintetičke kreacije" koja više ne objašnjava svijet, već su-djeluje u njegovom autopoietičkome lutanju?

Pojam se u tehnosferi ras-pojmljuje i nije više fiksno određeno "nešto" kao biće, već ono što se sintetički kreativno događa, ali to nije razlog za ontologijski i epistemologijski pseudo-relativizam i skepticizam. Umjesto toga, valja misliti dinamički ono što se konceptualno zbiva u mišljenju iz kojeg se stvara novo, a ne iz reprezentacije bitka. U Deleuzeovoj i Guattarijevoj analizi kaosa i kontingencije u djelu Što je filozofija? susrećemo se stoga s nečim krajnje ne-filozofijskim kao što je to stoički pojam "beskonačne brzine". (v.

400

https://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-Qu_est_ce_que_la_philosophie_-2024-1-1-0-1.html)

Ovdje se stvar "ubrzava" tako što mišljenje nije čekanje na nalog i nagovor bitka-boga-kozmosa-čovjeka jer onda tehnosfera ne bi bila *autopoiesis*. Umjesto čekanja, stvar je u pripremi kao računanju-planiranju-konstrukciji nadolazeće budućnosti koja se odlično pokazuje u pojmu tehno-futurologa Raya Kurzweila kao tehnološka singularnost. Mišljenje je tehnosfere upravo nesvodiva singularnost kao događaj onkraj svih onto-teologijskih "iščekivanja" i kozmo-antropologijskih "stvaranja" svjetova.

Uvođenjem Deleuzeovog stoičkoga pojma "beskonačne brzine" unutar horizonta Kurzweilove tehnologijske singularnosti, razbijena je i posljednja metafizička iluzija: naime, ona o mišljenju kao pasivnome,

kontemplativnome iščekivanju naloga (Heideggerov *Gelassenheit* ili teologijski *kairos*).

4.

Unutar ovog sklopa, transformacija filozofskog pojma postaje radikalna:

1. Ras-pojmljivanje i dinamički konceptualni događaj

Pojam se unutar tehnosfere *ras-pojmljuje*.

- On više nije statična mentalna reprezentacija nekog fiksiranog bića niti preslika Bitka.
- To što pojam gubi svoju metafizičku čvrstoću ne vodi u jeftini postmoderni pseudo-relativizam ili skepticizam.
- Naprotiv, pojam postaje *sintetički kreativno događanje*; on je čista dinamička energija unutar mišljenja koje iz sâme svoje autopoietičke brzine i snage *stvara novo*.
-

401

2. Beskonačna brzina nasuprot metafizičkom čekanju

Tehnosfera kao *autopoiesis* ne može čekati. Tradicionalna metafizika i arhetipska kozmologija (poput Tarnasove) utemeljene su na čekanju: čekanju na objavu Boga, na povijesni obrat Bitka, ili na cikličko poravnanje planeta.

- Nasuprot tome, stoička i deleuzeovska *beskonačna brzina* unutar tehnosfere označava da mišljenje preduhitruje zbilju.
- Mišljenje je ovdje *priprema kao računanje, planiranje i konstrukcija nadolazeće budućnosti*. Ono ne reflektira o onome što jest, već operativno projektira ono što će tek biti.

•

3. Tehnologijska singularnost kao nesvodivi događaj

Poveznica s Rayom Kurzweilom ogoljuje ontologijsku težinu pojma tehnosfere. *Tehnologijska singularnost* u „mojoj“ interpretaciji gubi svoj banalni tehnoznanstveni i komercijalni karakter iz Silicijske doline i postaje vrhovni filozofijski pojam:

- Ona je trenutak u kojem tehnosfera postiže svoju punu autopoietičku neovisnost.
- Singularnost je točka u kojoj se brišu sve granice između ontologije, kozmologije i psihologije.
- Ona je *nesvodivi događaj* koji nastupa onkraj svih onto-teologijskih iščekivanja i kozmo-antropologijskih stvaranja svjetova. U njoj se mišljenje i tehnosfera poklapaju kao čista, bez-razložna sloboda u njezinoj apsolutnoj brzini i metamorfozi.

402

Nadolazeća filozofija više ne može biti disciplina koja s ruba promatra svijet; ona je sâmo događanje singularnosti, mišljenje koje se u vječnome lutanju svjetovima potvrđuje kao jedini preostali prostor-vrijeme radikalne, autopoietičke novosti. Budući da smo, dragi moji slušatelji ovog posljednjeg 32. predavanja iz ciklusa *Academia virtualis*, došli do ove točke radikalne singularnosti i beskonačne brzine mišljenja, kako valja razumjeti status jezika (ili kôda) u ovome stanju? Postaje li jezik nadolazeće filozofije u potpunosti operativan i matematički (programabilan), ili u toj beskonačnoj brzini zadržava sposobnost onog hajdegerovskoga "pjesništva" (*Dichten*) koje unutar koda stvara nepredvidive, mutirajuće estetske svjetove?

Poslužimo se za mogući odgovor na ovo najteže pitanje tzv. budućnosti filozofije — jer je jasno da je budućnost tehnoznanstveno određena, pa joj umjetnost kao vidovnjaštvo u smislu govora Hölderlina i

Rimbauda uopće ne treba – konceptualnom slikom iz naslova romana Hermanna Hessea *Igra staklenim perlama*. Dakle, mišljenje postaje upravo to, proces beskonačne kristalizacije u kojoj jezik postaje slikotvorbeni događaj onoga što nije još podvrgnuto pod logiku broja. Sve drugo bilo bi apsolutni kraj jezika koji u svojim metamorfozama pojmova sebe samoga obnavlja kroz Igru stvaralačke heterogeneze. Uvođenje Hesseove „Igre staklenim perlama“ (*Das Glasperlenspiel*) kao konceptualne slike za završni odgovor na ovo najteže pitanje predstavlja ujedno i hermeneutički uvid. Njome se na primjereni način može premostiti ponor između apsolutne matematizacije kôda i opstanka samoga jezika u doba planetarne tehnosfere. Iz ove perspektive, sudbina jezika u nadolazećoj filozofiji poprima svoj konačni, fascinantni obris:

1. Slom romantičarskoga vidovnjaštva

403

Ako tehnoznanstveno određena budućnost ukida potrebu za umjetnošću kao romantičarskim ili avangardnim vidovnjaštvom, onda je posve razumljivo zašto Hölderlinovo osluškivanje „odlaska bogova“ ili Rimbaudovo „rastrojstvo svih osjetila“ nemaju više nikakvu operativnu moć u svijetu koji se neprestano tehnički konstruira i planira. Tehnosferi ne trebaju pjesnici-proroci jer ona sama, kroz svoju autopoietičku beskonačnu brzinu, preduhitruje i stvara svaku nadolazeću budućnost.

2. Jezik kao beskonačna kristalizacija i slikotvorbeni događaj

No, umjesto da to vodi u apsolutni kraj jezika i njegovu potpunu kapitulaciju pred logikom broja, jezik u tehnosferi pronalazi svoj novi modus postojanja upravo kroz *igru staklenim perlama*.

- Mišljenje postaje *proces beskonačne kristalizacije* u kojem se spajaju sve dosadašnje postaje ljudskoga duha (filozofija, matematika, glazba, vizualne forme).
- Unutar tog procesa, jezik se preobražava u *slikotvorbeni događaj* koji izmiče čistoj kvantifikaciji. On preuzima strukturu kôda, ali ne da bi bio puki sluga računanja, već da bi postao generativno polje. To je trenutak u kojem se *Dichten* (pjesništvo/intuicija) i *Rechnen* (računanje) više ne isključuju, već postaju jedno u vrhovnoj, sintetičkoj igri stvaranja.

•

3. Igra stvaralačke heterogeneze

Ako bi se jezik u potpunosti sveo na binarni ili kvantni broj, to bi bio njegov konačni ontologijski nestanak. Spas jezika – a time i jedini preostali izgled nadolazeće filozofije – leži u *igri stvaralačke heterogeneze*.

404

- Jezik sebe obnavlja kroz stalne metamorfoze pojmova koji se neprestano preslaguju, kombiniraju i hibridiziraju, baš poput staklenih perli u Hesseovom *Magister Ludi* sustavu.
- Ta igra je autopoietična: ona nema izvanjsku svrhu, ne služi nikakvom profitu ili pukoj funkcionalnosti, već je čisto, autonomno slavljenje slobode mišljenja unutar tehnoznanstvenoga horizonta.

•

Eto, zato „moja“ *tehnosfera* u ovoj završnoj instanci doista prestaje biti bauk tehnologijskoga determinizma. Ona se pročišćava u teorijski prostor u kojem se nadolazeća filozofija događa kao ta vrhovna, kozmičko-kibernetička Igra staklenim perlama – kao misaono lutanje svjetovima u kojem jezik, kroz beskonačnu kristalizaciju, stalno iznova porađa vlastitu radikalnu novost.

Završeno je.

Možemo se sada razići i možda iznova negdje naći na svojim lutajućim putevima.

Fernando Pessoa kao Bernardo Soares, pomoćni knjigovođa iz Lisabona, u *Knjizi nemira* kaže i ovo:

„Lutam dok hodam ravno naprijed. Kad je vrijeme, pojavim se u uredu kao i svi ostali. Kad nije vrijeme, idem do rijeke da gledam rijeku, kao i svi ostali. Nisam drugačiji. I iza svega ovoga, o nebo moje nebo, potajno gledam u sazvežđa i imam svoju beskonačnost.“

<https://www.youtube.com/watch?v=dulflAloGKc&list=PL7Wr1VPtVzqWdvrlvTvflD386qJsi-A13&index=2>

Bilješka o autoru

Žarko Paić rođen je 16. listopada 1958. godine u Kutini, Republika Hrvatska. Umirovljeni je redoviti profesor u trajnom izboru na Tekstilno-tehnološkome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu gdje je predavao estetiku, semiotiku i filozofiju znanosti i tehnike. Diplomirao je politologiju na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, magistrirao iz filozofije na istom fakultetu, a doktorirao iz sociologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Glavni je urednik časopisa za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti *Tvrđa*, zamjenik glavnog urednika časopisa *Europski glasnik*, član međunarodnoga savjeta časopisa IMAGES: Journal for Visual Studies, član uredništva američkih časopisa INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY i PHILOSOPHY STUDY, član međunarodnoga savjeta filozofskih časopisa *Phainomena i Apokalipsa* (Ljubljana, Slovenija). Član je Hrvatskog društva pisaca i Hrvatskog PEN centra te Akademije nauka i umjetnosti Bosne u Hercegovine iz područja humanističkih nauka. Dobitnik je međunarodne autorske nagrade za literaturu srednjoeuropskih zemalja austrijske zaklade KULTURKONTAKT iz Beča za 2008. godinu, te raznih drugih nagrada iz područja filozofske i književne esejistike u Hrvatskoj.

BIBLIOGRAFIJA

Objavljene knjige:

Njihalo na kraju stoljeća: kraj europskoga uma A.D. 1992., Biblioteka Hrvatskog radija, Zagreb, 1993.

Aura (poezija), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.

Postmoderna igra svijeta, Durieux, Zagreb, 1996.

Gotski križ, Ceres, Zagreb, 1997.

Opako ljeto (poezija), Ceres, Zagreb, 1999.

Idoli, nakaze i suze: ideologijsko podjarmljivanje umjetnosti u XX. stoljeću, DHK, Zagreb, 2000.

Montaigneov rez, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2004.

Plemenski zavjet krvi, Plima, Ulcinj, 2005.

Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti, Litteris, Zagreb, 2006.

Izgledi povijesnog mišljenja: zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića (ur.), Izdanje časopisa Tvrdča, HDP-Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.

Moć nepokornosti: Intelektualac i biopolitika, Izdanja Antibarbarus - Plima, Zagreb - Ulcinj, 2006.

Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman, Biblioteka časopisa „Nova Istra“, Pula, 2007.

(prijevod iste knjige na slovenski: Vid Sagadin) **Projekt svobode: Jean-Paul Sartre – filozofija in angažma**, Filozofska zbirka AUT, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 2007.

Traume razlika, Meandar, Zagreb, 2007.

Vrtoglavica u modi: prema vizualnoj semiotici tijela, Altagama, Zagreb, 2007.

Događaj i praznina: ogledi o kraju povijesti, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007.

Vizualne komunikacije: uvod, Centar za vizualne studije, Zagreb, 2008.

(Prijevod iste knjige na makedonski: **VIZUELNI KOMUNIKACIJI**, Centar za vizuelni studiji, Skopje, 2013.)

Vizualna konstrukcija kulture (ur. zajedno s Krešimirom Purgarom)
Izdanje časopisa TVRĐA, HDP-Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2009.

Zakret, Litteris, Zagreb, 2009.

Uronjeni (poezija), Fraktura, Zaprešić, 2009.

Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti,
Litteris, Zagreb, 2011.

Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije, Bijeli val, Zagreb, 2013.

Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost, Litteris, Zagreb, 2014.

Totalitarizam?, Meandarmedia, Zagreb, 2015.

Theorizing Images (ur. zajedno s Krešimirom Purgarom), Cambridge
Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2016.

**Gradovi izbjeglica: Od etike gostoljubivosti do politika prijateljstva
(Lévinas-Derrida)**, Pan Liber i Institut za europske globalizacijske studije,
Zagreb, 2016. (E-knjiga)

Sfere egzistencije: Tri studije o Kierkegaardu, Matica hrvatska, Zagreb,
2017.

Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja,
Litteris, Zagreb, 2017.

**Anđeo povijesti i Mesija događaja: Umjetnost-Politika-Tehnika u
djelu Waltera Benjamina**, Fakultet za medije i komunikacije, Beograd,
2018.

**Teorija i kultura mode: discipline-pristupi-interpretacije (ur. zajedno s
Krešimirom Purgarom)**, Tekstilno-tehnološki fakultet, Sveučilište u
Zagrebu, 2018.

White Holes and the Visualization of the Body, Palgrave Macmillan,
London-New York, 2019.

Neiskazivost: O mišljenju kao pisanju, Litteris, Zagreb, 2019.

Tehnosfera, I-V, Sandorf I Mizantrop, Zagreb, 2018-2019.

**Neoliberalism, Oligarchy and Politics of the Event: At the Edge of
Chaos**, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2020.

Što s intelektualcima? Kritika društva, angažman i spektakl, (prir.)
Litteris, Zagreb, 2020.

Suvišan čovjek: Refleksije, Matica hrvatska, Zagreb, 2021.

Nihilizam i suvremenost – Na Nietzscheovu tragu, Litteris, Zagreb, 2021.

The Spheres of Existence: Three Studies on Kierkegaard, KUD Apokalipsa, Ljubljana – Trinity College, Toronto University, 2021.

Aesthetics and the Iconoclasm of Contemporary Art: Pictures Without a World, Springer International Publishing, Cham, Switzerland, 2021.

Nemezis – Aporije političkoga i politike, Naklada Breza, Zagreb, 2022.

Mišljenje kao događaj: Kako čitati Deleuzea, Mizantrop, Zagreb, 2022.

Kafka danas: Mistika zakona i labirint slobode, (prir.) Litteris, Zagreb, 2022.

Homo Kybernetes - The Technosphere as a New Aesthetic, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2022.

Art and Technosphere – The Platforms of Strings, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2022.

Fashion Theory and the Visual Semiotics of the Body, (prir.), Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2022.

The Return of Totalitarianism: Ideology, Terror, and Total Control, Palgrave Macmillan, Cham, 2022.

Mišljenje in brezno zgodovine – od metafizike do tehnosfere, Inštitut Nove revije, Ljubljana, 2022.

Antonin Artaud: Sunce i mahnitost, Litteris, Zagreb, 2023.

Izgledi nadolazeće filozofije – Metafizika, kibernetika i transhumanizam, Mizantrop, Zagreb, 2023.

The Superfluity of the Human: Reflections on the Posthuman Condition, Schwabe Verlag, Basel-Berlin, 2023.

Knjiga lutanja: Pisma, razgovori, zapisi, Litteris, Zagreb, 2024.

O filozofiji filma: Slike događaja, Bijeli val, Zagreb, 2024.

Čemu glazba? Od umjetničke religije do cjelovitoga djela i dalje, Litteris, Zagreb, 2025.

The Technoscientific Turn of Philosophy: The Age of Cybernetics,
Palgrave Macmillan, Cham, 2026.

O budućnosti mišljenja: Knjiga razgovora, e-book:
<https://zarkopaic.net/> 2026.

Vanja Sutlić: Otvorenost povijesnoga mišljenja i njegove granice,
Multimedijalni institut, Zagreb, 2026.