

FILOZOFIJA TEHNIKE MED ERNSTOM KAPPOM IN MARTINOM HEIDEGGROM

»Iz orodij in strojev, ki jih je ustvaril, iz črk, ki si jih je izmislil, stopa človek, *Deus ex Machina*, samemu sebi nasproti.« (Kapp 1877: 351)¹

273

1.

Sodobnost označuje specifičen normativni pritisk tehničnega načina mišljenja na razumevanje človeškosti človeka,² ki le-to že vnaprej modelira v smeri bodisi tehnično izboljšanega ali – po radikalnejših transhumanističnih pogledih – tehnično preseženega človeka. Da pri tem izostane vprašanje odnosa med bitjo in človekom, ki je po Heideggru odnos prostosti, a tudi preprostosti, je že simptomatično samoumevno.

Pri osvetlitvi tega pritiska in njegove samoumevnosti se srečujemo z dodatno

1 »Hervor aus Werkzeugen und Maschinen, die er geschaffen, aus den Lettern, die er erdacht, tritt der Mensch, der *Deus ex Machina*, Sich Selbst gegenüber!«

2 Ta moment je v mojem članku *Zadržanje mišljenja, mišljenje zadržanja* tematiziran preko vzpostavitve tematske razdalje: »Tematska nevzpostavljenost razdalje do dajanja izvornih načinov biti se zakriva s približevanjem možnih načinov tehnično izpopolnjenega človeka.« (Simonič 2012a :188)

težavo, da je filozofija tehnike v smislu samostojnega in sistematičnega premisleka tehnike še relativno mlada, čeprav se s filozofsko tematizacijo tehnike srečujemo že vse od njenih začetkov. Šele v 19. stoletju se namreč srečamo z delom, ki poveže izraza filozofija in tehnika v enega in ga vključi že v svoj naslov. Gre za delo *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, profesorja geografije in hegeljanca Ernsta Kappa, ki je izšlo v Braunschweigu leta 1877.³ V tem delu tematizacija tehnike ne nastopa več kot del tematizacij znotraj neke druge discipline npr. filozofske antropologije, temveč poskuša misliti tehnične artefakte samostojno. Čeprav glavni predmet knjige ni človek, temveč tehnika, je utemeljitev tehnike antropološka. Za Kappa človek ni bitje z izvornim mankom, tehnika pa ni kompenzacija manka, temveč je – nasprotno – širjenje, krepitev in povečevanje pri človeku že navzočih zmožnosti. S tem odstopa od smeri antropološkega utemeljevanja tehnike kot kompenzacije izvornega manka,⁴ ki je sicer tradirana po Platonovem dialogu Protagora. Kapp tehniko in tehnično delovanje razlaga kot projekcijo človeških organov, njihovih mer in funkcij, ki je najprej povsem nezavedna in šele v

3 Zaradi starosti je delo že v javni domeni. Na voljo so tiskane ali elektronske reprodukcije natisa iz leta 1877, kot npr. na spletni strani Max Planckovega inštituta za zgodovino znanosti v Berlinu: <http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit39532?> (povezava na dan 8. 9. 2013).

4 Vpliven nadaljevalec misli o primarnem primanjkljaju – manku – v 20. stoletju je bil Arnold Gehlen. Gehlen vprašanje o bistvu tehnike kot nadomestilu za primanjkljaj ustreznih organov in okrepitev obstoječih pri človeku povezuje samozavedanjem: »Človek je iz stiske spričo nerazumljivosti svojega bivanja in svojega lastnega bistva napoten nato, da si svoje samotolmačenje pridobi preko ne-jaza, preko nečesa-drugega-kot-človek. Njegovo samozavedanje je posredno, njegovo prizadevanje za formulo samega sebe poteka vedno tako, da se poisti z nečim nečloveškim in se v tem poistenju ponovno razlikuje.« (Gehlen 1957: 16) Gehlen tako kot Kapp razume tehniko kot neizbežno napotenost človeka na to, da samozavedanje, po katerem se (glede na tedanje stanje znanja) razlikuje od vseh drugih živih bitij, vzpostavlja preko posredujoče vloge tehnike. Tehnika po njem, razumljena v splošnem smislu kot zbir zmožnosti in sredstev s katerimi obvladujemo naravo, spada k samemu bistvu človeka (Ibid.: 8–9). Vendar pa se od Kappa razlikuje po tem, da pri njem projekcija na ne-jaz izhaja iz človekovega manka in vodi v vse globlje nadomeščanje organskih snovi z umetnimi ter organske sile z anorgansko (Ibid.: 8–9) Omeniti je potrebno, da tudi pri Heideggru, podobno kot pri Kappu, čeprav – poudarjeno – ravno ne v navezavi na samozavedanje, tehnika ni kompenzacija za človekov primarni manko in za razliko od Gehlena, ne spada k človekovemu bistvu kot »formula samega sebe«, ker tega ne moremo misliti na kajstven način.

nadaljevanju, z rabo taistih artefaktov, postane del razvojne dinamike človeškega zavedanja in samozavedanja, znotraj katere lahko potem hkrati mislimo tako izpopolnitev tehnike, kot tudi človeka. Razvojna dinamika tehnike je hkrati razvojna dinamika človeka, ki v tehniki in preko njenega posredovanja prihaja sam k sebi in se spozna kot »*Deus ex machina*.«

Kappov pogled na tehniko je optimističen, ker je že samo bistvo človeka tehnično in temu ustrezno preko organske projekcije tudi ustvarja svojo lastno okolico (Kapp 1877: 289). V njem ni pravega mesta za kritiko tehnike, tehnične kulture ali tehnične civilizacije, razen ko gre za presojo, ali je tehnika slaba v tem smislu, da je zgolj posnemajoča in nadomešča funkcijo nekega organa ali pa je dobra in funkcijo krepi. Tako ni pravega prostora za kakšno bistveno divergenco med človekom in tehniko. Oba sta razumljena znotraj skupne teleološke projekcije, v katero sta vključena prav tako že vnaprej tehnično disponibilna kultura (tudi pisava je organska projekcija) in država, osnova katere pa ni projekcija individualnega organskega bitja temveč organicitete kot ideje (Ibid.: 322).

Po drugi strani se z imenom Martina Heideggra – neupravičeno povezuje izrazit kulturno pesimističen pogled na tehniko, saj zlasti dela, ki so nastala v povojnem obdobju izrazito poudarjajo ti »nevarnost« tehnike. Vendar Heideggrovi termini – npr. sestoj [*Bestand*] in postavje [*Gestell*] kot bistvo moderne tehnike – v tem obdobju predvsem zelo natančno izkazujejo situacijo sodobnosti, v kateri t. i. vladavina tehnike nikdar ne nastopa kot neka tehnična naprava, kot nek »pojav«, ki bi ga lahko jemali ločeno, neodvisno od širšega systemskega (tezičnega, tj. subjektivnega) vidika proizvodnje, v katerega sta na način razpoložljivosti⁵ poleg tehničnih naprav postavljena tudi narava in človek kot »človeški vir« torej sestoj.

Na svoj specifično kriптиčni način je Heidegger v svoji tematizaciji postavlja

⁵ Razpoložljivost je Heidegger sicer obravnaval že v svojem zgodnjem obdobju v *Naznaki hermenevtične situacije*, ob naslonitvi na Aristotelovo pojmovanje *poiesis* bit kot *ousia* razume kot proizvedeno in kot tako tudi kot razpoložljivo (Heidegger 2002: 41). Primerjaj tudi *Methaph.* VII, 11, 1037a 29–30 kjer je *ousia* določena kot »oblika prisostvujoča v snovi« (Aristotel 1999: 187).

[*Gestell*], ki osvetljuje vprašanje normativnosti, že v Bremenskih predavanjih izpostavil, da je človek v vsako postavljanje postavlja v svojem bistvu že vnaprej »dostavljen«:

»Ljudje so v svojem razmerju do prisostvujočega izzvani, da že vnaprej in zato vsepovsod in tako stalno predstavljajo prisostvujoče kot dostavljivo dostavljenega. Ker je človeško predstavljanje že vstavilo prisostvujoče kot dostavljivo v račun dostavljanja, ostaja človek v svojem bistvu dostavljen, če to ve ali pa ne, za dostavljanje dostavljivega v dostavljanje.« (Heidegger 1994: 30)

276

Kolikor je torej »prisostvujoče« namesto verbalno, mišljeno predstavno tj. na način razpoložljivosti, potem tudi človek, če smo le dosledni, ne more biti več mišljen verbalno iz prisostvovanja oz. človekovo bistvo iz bistvovanja (torej ne iz *idea* ali iz *eidos*). Človek je znotraj postavlja »dostavljiv« enako kot vse prisostvujoče in enako razpoložljiv, kot je razpoložljiv ves sestoj [*Bestand*], v katerega je že vnaprej zajeta tudi narava. Znotraj postavlja je bistvo človeka na zakrit način že vnaprej mišljeno na tehničen način, tj. na način razpoložljivosti in rezultira v njegovo proizvedenost, v njegovo neskritost kot njegovo kosovno dejanskost, ki ni več niti predmetnost. Iz tega temeljnega nerazlikovanja med prisostvovanjem in razpoložljivostjo izhaja višja stopnja zločestosti in pogubnosti, saj človeški izvor t. i. »funkcionarja dostavljanja« le zakriva to, da je kot »funkcionar dostavljanja« vedno že tudi sam dostavljen:

»Človek je znotraj dostavljanja sestoj zamenljiv. Da je kos [Stück] sestoj je predpostavka zato, da lahko postane funkcionar dostavljanja. Vendar človek spada v postavje na popolnoma drugačen način kot stroj. Ta način lahko postane nečloveški. Toda nečloveško [das Unmenschliche] je še vedno nečloveško [unmenschlich]. Človek ne bo nikoli postal stroj. A vendar je nečloveško [das Unmenschliche], ki je še človeško bolj nedomačno [unheimlicher], ker je bolj zločesto in pogubno kot človek, ki bi bil le stroj.« (Heidegger 1994: 37)

Tudi tu se, kot sicer v znani Heideggrovi misli o tem, da bistvo tehnike ni nič tehničnega, srečamo s tem, da je tisto, kar zlasti v njegovem poznem obdobju tematsko izstopa v izrazih nevarnosti, zločestosti itd., predstavn način mišljenja, tj. subjektiviteta kot proizvajajoča subjektiviteta, znotraj katere je v razpoložljivost razpoložljivega vedno že, navidez paradokсно, vpotegnjen človek. Toda postavje

je ob vsem poudarjanju njegove pogubnosti vendarle kontingentno. Je (le) možnost med možnostmi. Je (le) specifičen način, kako se »prostor« možnosti sploh vzpostavlja oz. postavlja tako, da bivajoče ne postane le navzoče, temveč tudi dejansko. In v tej smeri tudi kaže razumeti trditev, da je človek, čeprav je postavljen v postavje, v postavju vseeno drugače kot stroj. Kontingentni značaj postavja lahko človeku postane razviden, stroju ne. Kulturno pesimistično branje Heidegggra tako zgreši s strani Heidegggra samega poudarjeno neprekrivanje postavja kot bistva tehnike z vso dejanskostjo:

»Postavje se ne dotika vsega prisostvujočega. Tehnika je le eno dejansko med drugim dejanskim. Tehnika ostaja daleč od tega, da bi zaobsegala že kar dejanskost vse dejanskosti.« (Heidegger 1994: 40)

To neprekrivanje je, daleč od vse ti »usodnosti,« tradirano že z Aristotelovo določitvijo *technē* (NE 1140a) kot domene kontingentnega.

Pozornost si zasluži Heideggrova zgoraj citirana misel, da človek ne bo nikoli postal stroj, saj normativnost tehnike, ki smo jo v uvodu izpostavili, ne pa še tudi razvili, v sodobni transhumanistični recepciji ne pomeni le tehničnega izboljševanja človeka, temveč tudi možnost njegovega odpravljanja v smislu tega, da evolucija človeka v t. i. »singularnosti« preide v evolucijo t. i. umetne inteligence, ki bo bistveno hitrejša od človeške evolucije (Kurzweil 2013: 281). Pri tem nas v tej obravnavi (še) ne bo zanimalo vprašanje, v kolikšni meri je to sploh možno, pač pa na katere (netematizirane) predpostavke je takšna predstava vezana. Pri tem se bomo med drugim ozrli na, če se izrazimo na Heideggrov način »nedomačno [*unheimlich*]« vlogo, ki jo ima v novoveški misli zavedanje kot prekritje človekove odprtosti za odprto⁶ in določitev tega mesta pri Kappu, ki je vprašanje po bistvu tehnike vezal na vprašanje zavedanja in samozavedanja pri človeku.

Vprašanje po normativnosti tehnike ni, kot mnogi še vedno mislijo, vprašanje neke prihodnje »tehnike« temveč s svojim, če uporabimo Heideggrov termin »izzivanjem,« človekovo vsakdanje okolje že spreminja z vidika povsod

⁶ S tem v zvezi velja izpostaviti, da se znotraj postavja ravno izgublja predmetnost, ki je vzpostavljena po subjektu (in ne obratno).

navzoče obdelave podatkov (»*ambient intelligence*«), ki se tehnično udejanja v različnih vmesnikih (senzorji v oblaci, implantatih, stanovanjih ...). Ti omogočajo sprotno in pogosto nevidno obdelavo in izmenjavo podatkov za namen inteligentnega krmiljenja osvetljave, ogrevanja in različnih naprav, ki jih uporabljamo vsak dan in že same po sebi postajajo vse bolj »inteligentne«. Nevidna obdelava otežuje nadzor nad stopnjo »lastne« udeležnosti (predvsem v smislu nadzora nad pozornostjo) v procesih te obdelave, s tem pa tudi vse večjo možnost oddaljenega nadzora in človekovo še bolj neposredno »dostavljenost.«

Informacijska prehodnost tehnično že normira (postavlja) človeška telesa, ki so že vse bolj podvržena bodisi kiborgizaciji, tj. nadomeščanju posameznih delov telesa z različnimi tehničnimi izboljšavami, tj. anorganskimi vsadki, bodisi biofaktizaciji.⁷

278

Pri vsem tem poleg naštetega normativni tehnični procesi vstopajo tudi v subtilnejše ravni pozornosti, zavedanja in samozavedanja, ki se že vnaprej lahko normirajo po kriterijih razpoložljivosti: npr. po zahtevi, da je pozornost vrednotena po tem, koliko razpoložljiva je (v pogojih instrumentalizacije) za določeno tehnično proceduro in kako jo je mogoče ponovljivo postavljati oz. ponavljati.

Normativni pritisk prihaja do izraza kot specifična teleologija ali celo eshatologija, spričo katere se zdi, da se »svet« giblje ali »napreduje« v določeni smeri, pri čemer pa sam smoter ostaja netematiziran. Tu nam ne gre za razvijanje kakšne distopije, temveč za vprašanje, kako sploh še lahko razumemo možnosti človekovega delovanja, tako da ne bodo zapadle v še globljo »pozabo« vmesja odprtega biti zaradi tehnicistične normativnosti. Pri tem je potrebno upoštevati vprašanje zastavitve *animal rationale*, ki predstavlja breme metafizične tradicije v smislu zapore mišljenja.⁸

Tradirano po *animal rationale* je zamisel o umetno implementirani

7 Za obširna tematizacijo biofaktizacije kot zraščanja tehnike in narave – zlasti na ravni razmnoževanja in rasti organizmov – pri katerem umetnega in naravnega ni moč več ločiti glej Karaphylis (2003).

Zlasti pri biofaktizaciji prihaja do tega, da se klasično na Aristotelovih premisah temelječe prekrivanje proizvedenosti in razpoložljivosti izgublja.

8 Primerjaj tudi Simonič (2012b: 95).

transhumani inteligenci predvsem nadaljevanje antropologije izvornega manka pri človeku. Med odlikami transhumane inteligence je namreč preseganje vsakršne človeške končnosti (vključno s smrtnostjo), pri čemer posamezni vidiki človekove končnosti nastopajo kot manki⁹ na ozadju ideje transhumane inteligence.

Normativnost se kaže tudi v tem, da je pričakovanje tehnično izboljšane človeškosti »motor« vse večjega obsega gospodarske rasti, ki se generira na področju inteligentnih spletnih storitev, inteligentnega nadzorovanja itd. Te se namreč ne razvijajo preprosto na osnovi povpraševanja na trgu, ki bi izhajalo iz kompenziranja kakšnega dejanskega človekovega manka, pač pa je modeliranje percepcije manka pomemben del (vnaprejšnjega) modeliranja povpraševanja za zagotovitev možnosti večanja prodaje kompenzacijskih izdelkov in storitev.¹⁰ Antropološke predpostavke, vgrajene v tehnične rešitve, so pri tem že same po sebi tehnično modelirane, saj človeka že obravnavajo z vidika njegove (možne) razpoložljivosti, učinkovitosti itd.

Pri tem se kot vse bolj neizbežen kaže ponoven premislek kompleksnih tehnologij in načina, kako konstruirajo prostor možnosti v razmerju do volje oz subjektivitete, saj je z vidika slednje v ospredju tehnologij predvsem udejanjenje zastavljenih ciljev oz smotrov (v smislu razpoložljivosti razpoložljivega). Pri tem ostaja premalo tematizirano vprašanje, kako si v poskusu razumevanju tehnike prisvojimo razmerje med *thesis* (postavje, subjektiviteta) in *physis*, ki spet vzvratno modelira naše razumevanje človeškosti človeka. Poudarek na udejanjanju ciljev oz. smotrov preveč poudarja ravno *thesis* in s tem vedno znova tudi preveč zgolj kulturnokritično oz. pesimistično obravnavanje

9 Tako bo po Rayu Kurzweilu, teoretiku umetne inteligence in t. i. singularnosti, evolucija le-te zaradi svoje eksponentne rasti do sredine tega stoletja dohitela in prehitela človeško (singularnost) in pri tem biološke komponente človeka postopno nadomeščala z učinkovitejšimi, nebiološkimi, ki ne bodo več dovzetne za bolezni in siceršnje omejitve, med njimi tudi smrtnost. Kurzweil tehniko razume povsem v skladu s tradicijo manka: »Zaradi tega izumljamo orodja – da kompenziramo naše pomanjkljivosti.« (Kurzweil 2013: 27)

10 To ne pomeni, da človek nima specifičnih mankov, temveč da ga ne moremo dojeti kot bitje manka *per se*. Poenostavitev, ki gre nazaj vse do Protagore, onemogoča bolj diferenciran pogled na modeliranje percepcije manka.

tehnike, pri katerem se *physis* tematsko izgubi pod težo kulturne obloženosti vsake (ontične) tehnike. Kar predlagamo, je premislek o tehniki že znotraj tistega, kar danes imenujemo narava, in njenih poietičnih oz. avtopoietičnih vidikov, pri čemer pa je potreben predhoden premislek prostosti in preprostosti raz-merja do biti. Heidegger je po eni strani tehniko mislil povsem v skladu s tradicijo kot kontingentno, vendar je tudi poskušal za mišljenje tematizirati mejo – lahko rečemo konstrukcijskih – možnosti, ki jih ta kontingenca odpira v subjektiviteti ter v tej smeri izpostavil le omejeno prekrivanje med postavljen in dejanskostjo. Po drugi strani pa so iz vidika razkrivanja (*aletheuein*) torej iz resnice v razsežju odprtega in odprtosti odprte možnosti za premislek o razširitvi pojmovanja tehnike in tehnologije na način, ki ne bo tehniko pretirano vezal na namere in posledično na reprezentacije (novi vek), ampak bo vključil tudi nereprezentacijske (avtopoietične) vidike, ki jih srečamo že v sami naravi.

280

Gre za torej za vprašanje, koliko je tehnika vedno že naseljena v sami naravi in ni šele človek (oz., gledano bitnozgodovinsko, postavje) tisti, ki vanjo vnaša tehniko.

2.

Kot smo že zapisali, je za razumevanje geneze tehničnega sveta potrebno v večji meri razjasniti razmerje med *physis* in *techne*, med naravo in tehniko. To razmerje je ključno, saj po Heideggru metafizika in z njo moderna tehnika, ne uspeja misliti samovznikanja *physis*. Vendar je po drugi strani tudi vprašanje, ali se Heidegger pri tem ne orientira v preveliki meri le po Aristotelovih opredelitvah biti kot proizvedenosti. V tem pogledu Platonove tematizacije omogočajo nekoliko širšo vključitev nerazpoložljivosti v premislek tehnike.

Platon v *Sofistu* (265c) odpira premislek razmerja med samodejno vzročnostjo [*aitias automates*] narave [*physis*] in vzročnostjo, položeno vanjo s strani boga: »Da te stvari poraja narava, z nekim samodejnim vzrokom, ki brez razmisleka daje bivanje? Ali pa (bova trdila), da nastajajo na osnovi misli/razloga [*logos*] in božanskega vedenja, ki izvira iz boga?« (Platon 2004: 334) Prvi pogled, ki

govori o avtomatizmu oz. samodejnosti, označi tu za splošno razširjen in ga ne opiše podrobneje. V *Timaju* pa je naravni avtomatizem porajanja podrobneje razvit preko nujnosti [*ἀνάγκη*] in prostora [*χῶρος*] kot tretjega deležnika v tem procesu. Nastanek sveta je (Tim. 48a) pojasnjen kot mešan, sestavljen iz nujnosti in uma. Odnos med nujnostjo in umom je asimetričen, narava sama po sebi nima namena, razen tistega, h kateremu jo je »prepričal« um. Nujnost je tako opisana kot »blodeči vzrok«, s čimer je poudarjeno, da je nujnost slepa.

»Vendar pa um vlada nujnosti, saj jo je prepričal, naj večino tega, kar nastaja, privede k temu, kar je najboljše, in na ta način – s tem, da je bila nujnost premagana z razumnim prepričevanjem – je bilo v začetku sestavljeno tudi to vesolje. Če bi res želeli v skladu s tem govoriti o načinu njegovega nastajanja, bi potemtakem morali primešati tudi obliko blodečega vzroka, (obenem z načinom,) na katerega se ta po svoji naravi giblje.« (Platon 2004: 1279)

Platonov povratak na začetek v dialog pripelje »tretji rod« poleg uma in nujnosti, prostor (*chora*),¹¹ ki jo opiše (Tim. 49a–51a) kot prejemnico, mater, babico in porodničarko, po sebi neuravnovešeno, nihajočo na vse strani neenako, vzgibano od sil elementov in kot tako vzgibano ponovno tresočo elemente, ki se kot na situ razdelijo na redke in goste, lahke in težke (Tim. 52e–53a). Gibanju *chore* torej manjka urejenost, vendar je povsem razvidno, da njeno gibanje, tresenje, čeprav neuravnovešeno, že ustvarja nek red sil elementov.¹² Gadamer ga je poimenoval »predred [*Vorordnung*]« (Gadamer 2001: 58). Ta nastane po eni strani zaradi samodejnega tresenja, premetavanja *chore*, po drugi strani

11 Platon prehod k temu tretjemu rodu (Tim. 52b) označi z izrazom *logismos notos*. Prevodne rešitve so npr. »by a kind of bastard reasoning« (Platon 1997: 1255) ali »z nekakšno nepristno mislijo« (Platon 2004: 1282). Hubig (2006: 44) Platonov prehod obravnava kot primer abduktivnega sklepanja, za katero meni, da je temeljno za tehnično mišljenje. Ne moremo pa se strinjati z njegovo karakterizacijo, da gre v *Timaju* za »tehnomorfnu rekonstrukcijo božanske geneze sveta« zaradi Platonovega poudarka na demiurgovi praksi (orientirani po dobrem), spričo česar je ustreznejše govoriti o demiurgovi praksi tehnike.

12 Damir Barbarić v zvezi s tem izpostavlja: »... da je v dialogu tematizirano isto skrivnostno pragibanje, o katerem je bilo na začetku celotnega kozmogoničnega mita rečeno, da ga je božanski demiurg preprosto »prevzel« (paralabon), in sicer kot tisto, kar je pred vsakim urejenim svetom in neodvisno od Boga samega, preprosto od nekdanj že tu, »ne mirujoče, marveč gibano neuglašeno in neurejeno« (Tim. 30a 4–5)« (Barbarić 2004: 53).

pa zaradi tega, ker je chora, prostor, že predoblikovana v smislu geometričnih likov, vpisanih v krog, ki omogočajo t. i. »elemente«. Demiurg si pripusti te že »... v grobem predurejene elemente za pravo izdelavo sveta«. (Ibid.: 60) Da prepriča nujnost, pomeni potem to, da ve, kako lahko vključi *ananke* z njenimi samodejnostmi (tj. »tehničnost« njenih avtomatizmov). Gadamer Platonovo intencijo v mitu interpretira takole:

»V območju nujnosti kot druge vrste vzroka, naj bi se pokazalo nekaj, kar je kot umno (a je brez delujočega uma): strukturne zakonitosti prostora, ki demiurgu pridejo nasproti in mu dajejo podporo.« (Ibid.: 62–63)

In če se sedaj vrnemo k aktu »prepričanja [*peitho*]«, s katerim Platon barvito naslika odnos med demiurgom in nujnostjo, ta po Gadamerju pomeni, da *ananke* po vključitvi *chore* že izkazuje lepoto, čeprav je ta lepota vidna le z vidika demiurga, ki ima namen, *ananke* sama pa tega nima. Biti prepričan pomeni v tem sobesedilu »popustiti, brez lastnega vpogleda«, a tako, da sami storimo, kar je želeno, kot da bi to hoteli sami. *Ananke* proizvede številne lepe like, kot da bi sama »hotela lepoto« (Ibid.: 71), izmed katerih pa je najlepše šele potrebno izbrati, to pa je možno le po namenu, ki ga *ananke* nima.

282

Timaj v tem smislu omogoča misliti proizvajalno-tehnični vidik že znotraj narave v njeni samodejnosti, ki izdeluje številne lepe oblike. Tudi tam, kjer ni izdelovanja z namero, narava izdeluje, po svoji lastni nujnosti, urejene in lepe vzorce. Do neke mere tako zadosti Platonovemu razumevanju *techne* kot postopanja, ki je vedoče in zanesljivo, saj narava že izkazuje določeno mero zanesljivosti v svojem porajanju za um lepih in dobrih in (le) v tem smislu tudi »umnih« vzorcev.

V tem smislu lahko ekskurz v *Timaja* sklenemo z mislijo, da demiurg ni

najprej tehnik temveč praktik,¹³ ki avtomatizme zna prevzeti v prakso dobrega življenja. Način tega prevzetja (prepričanje *ananke*) se na da prevesti na raven instrumentalnega razumevanja tehnike kot sredstva za smotre. V Timaju je izkazana praksa tehnike in ne tehnična praksa, pri čemer je praksa tehnike praksa ravno zato, ker demiurg samih tehnik ne proizvaja, temveč jih vključuje v polje prakse vrlin,¹⁴ a to tako, da to vključevanje pripoznava avtonomijo teh tehnik na tisti ravni, na kateri te že same po sebi sledijo naravi inherentnim nujnostim (novoveško razumljeno zakonitostim) in jih – s konstruktivno vključitvijo (v navezavi na *peitho*), ne z izsiljenjem – vključijo v prakso kot prakso vrlin. Model tega je vključitev vaj (*melete*) v kontemplativne prakse v antiki, pri katerih ni v ospredju večnost oz. tehnika v smislu pravilnosti toge adevkacije, temveč sama praksa.¹⁵

Bernhardt Waldenfels v *Fenomenologiji pozornosti* interpretativno poudari razmerju med odgovarjanjem in nasproti prihajanjem s katerim reaktualizira prav to konstruktivno¹⁶ razumevanje vloge tehnike v *Timaju*:

»Pozitivno rečeno pomeni to, da je potrebno tehniko naseliti na nivoju omogočenja [Er-möglichkeit] in ne na sekundarni ravni u-dejanjenja zadanih ciljev, izvajanja večšin in izpeljevanja normativnih smernic. Omogočitev, ki sicer odgovarja na to,

13 V zvezi s tem je pomemben tudi Gadamerjev premislek razmerja med *techne* in *praksis* pri Aristotelu: »Na novo se torej moramo vprašati: kaj je praksa, kaj pomeni praksa? Tu se velja učiti od Aristotela: pojem prakse se pri njem ne oblikuje nasproti »teoriji«, temveč nasproti »veščemu duhu« proizvajanja, ustvarjanja; s tem je razdelal razliko med *techne*, védenjem, ki vodi zmožnost napravljanja nečesa, in *phronesis*, védenjem, ki vodi prakso. To razločenje pač ne pomeni ločitve, temveč neki red, namreč vpetje *techne* in njenega zmorenja v red in pod red *phronesis* in njene *praksis*.« (Gadamer 2007: 86)

14 Izhajajoč iz Heideggrove tematizacije Aristotelovega para *ergon-energeia* Luckner podobno razume mesto iz Heideggrovega spisa o bistvu umetniškega dela »Delo kot delo je v svojem bistvu proizvajalno« (Heidegger: 31) kot opis *praksis* proizvajanja »V umetniškem delu se proizvajanje, *poiesis* sama izvaja kot *praksis*. Še več: po umetniškem delu izkusimo, da naša volja do razpolaganja nazadnje vedno korenini v (vedno z drugimi deljeni) praksi, z eksistenco katere kot posamezniki nikdar ne moremo razpolagati.« (Luckner 2008: 116)

15 Glej Simonič (2012a: 197).

16 Pri čemer je za samo konstrukcijo potrebna rekonstrukcija pogojev, ki so potrebni za realizacijo cilja oz. smotra. S tem v zvezi je pomemben prispevek abduktivnega sklepanja, ki ga izpostavlja Hubig (2006: 44).

kar ji prihaja nasproti, a mora hkrati iznajti primerne poti odgovarjanja, kaže ravno v tem svoj tehnološki vidik.« (Waldenfels 2004, 121)

Waldenfelsovo izvajanje se tematsko poskuša oddaljiti od Aristotelovega razumevanja *poiesis* v smislu ugotovitve, da model *Timaja* v večji meri kot Aristotelov model upošteva avtokinezo v sami naravi.¹⁷ Skladno s tem bi bilo potrebno razumeti akt prepričanja ananke v *Timaju* še bolj z vidika možnosti konstrukcije kot v Gadamerjevi interpretaciji. Če namreč razumemo tehniko v Heideggrovem smislu kot tisti predstavn način, ki tematsko privzema razpoložljivost predstavno premerjenega prostora nasprotiostajanja, potem (pra)vzglobnost *chore* v *Timaju* ravno pomeni, da ta ni (v celoti) razpoložljiva. To je potrebno upoštevati pri interpretaciji akta »prepričanja«, saj gre za tisti zares ključen vidik, ki ga hočemo tematsko poudariti glede na že izpostavljeno Heideggrovo lastno pripoznanje meja postavlja kot bistva (moderne) tehnike.

284

Posledično velja razmislek posvetiti temu, da je potrebno misliti tehniko, čeprav gre pri njej za način mišljenja, ki vedno že »računa z« razpoložljivostjo, vedno dosledno skupaj z nerazpoložljivostjo. Slednja namreč nosi tisto, kar je merodajno (iz odprtega).¹⁸ V tem smislu mora tudi vsak premislek tehnike kot primarno konstruktivne zajeti oba vidika, razpoložljivost in nerazpoložljivost. Pretiran poudarek bodisi na enem, bodisi na drugem deluje že v osnovi neintuitivno in za mišljenje predstavlja slepo pot.

Narava v svojem samoproizvajanju shaja brez reprezentacij. Človek v svoji tehnični dejavnosti vedno znova tudi sledi načinu naravnega proizvodjanja, npr. pri opazovanju tega, kako narava (brez reprezentacije) proizvaja svoje oblike, npr. kako pajek plete mrežo. V svoje tehnične rešitve konstruktivno vključi že navzoče

17 Del tega problema je vezan na Aristotelovo umestitev *techne* kot zmožnost umskega proizvodjanja med dianoetične vrline. *Techne* je (NE 1140a) povezana s tem, da gledamo, kako bi moglo nastati nekaj, kar lahko obstoji ali ne obstoji, nekaj, česar »počelo je v delujočem osebku in ne v izdelanem predmetu«. *Techne* je s tem vsekakor vednost o kontingentnem, vendar pa je s tem, da je pomaknjena k delujočemu človeku, razumevanje *techne* postane preveč enosmerno.

18 Za globlje in doslednejše razvitje tega vprašanja je potrebno upoštevati Heideggrovo obravnavo stvari kot merodajne v Bremenskih predavanjih: »Znanost naredi vrč-stvar za nekaj ničnega, kolikor stvari ne pripušča kot merodajne.« (Heidegger 1994: 9)

proizvajalne večine narave, pri čemer se v veliki meri poslužuje abdukcije; nenazadnje prav to danes pričakujemo od t. i. trajnostnih rešitev na področju arhitekture, recikliranja, varovanja narave itd., pri katerih »povabimo« naravo, da svoje biosferično proizvodnjo »prinese«¹⁹ v polje človekovega noosferičnega proizvodnje. Vsakič ko v postopek čiščenja odpadnih voda vključimo kolonije mikroorganizmov, alg ..., sledimo modelu, ki ga podaja že *Timaj*, saj se ravnamo po omejeni razpoložljivosti naravnih sistemov. Aristotel *techne* pretogo veže na pravilnost ravnanja oz na eidetično-proceduralno adekvacijo.²⁰ Heideggrove analize, ki so sicer po svojih izhodiščih močno vezane na Aristotela, po drugi strani ponujajo globljo tematizacijo vprašanja zadržanja in mere v povezavi s tehniko, zlasti če jih razumemo z vidika presejanja metafizične opredelitve *animal rationale*.

19 V novoveških tematizacijah tega razmerja se v zgodnjem obdobju kaže specifična »pozaba« tega vidika »prevzetja« iz *Timaja*, saj, nasprotno, šele tehnično izzvana narava kot razpoložljiva narava v smislu novoveško razumljenega eksperimenta zagotavlja uporabnost narave. Francis Bacon je ta vidik v navezavi na mit o Proteju v *Napredku človeškega učenja* modeliral naravo preko »*vexations of art*« (Bacon 1893) z vidika uporabnosti za spoznanje. Narava se razkrije šele v eksperimentu tj. pod tehničnimi pogoji in tehnično izzvano, ko se, »pridržana« kot Protej začne spreminjati in tako kazati svoje oblike. Misel o *vexatio artis* se pogosto razlaga tehnično kritično, vendar predvsem kaže na pomen zadržanja na področju tehničnega modeliranja. Pri tem zlasti velja izpostaviti vlogo *verhalten*, zadržanja, v Heideggrovi tematizaciji tehnike, saj je zadržanje tisto, ki omogoči prevzem mere iz odprtega vendar le, ker je pojmovano iz odprtega samega in ne modelirano iz vidika uporabnosti, napredka itd., predvsem pa ne znotraj kavzalnih relacij navzočnosti.

20 Primerjaj tudi Simonič (2012a) glede tematizacije Heideggrove obravnave resnice kot pravilnosti v pisu *O bistvu resnice*.

3.

Problematičnost *animal rationale*, ki se kaže v antropološko utemeljenih filozofijah tehnike,²¹ je indikativna za zahtevnost same problematike in predstavlja tudi pomembno iztočnico za obravnavo t. i. izmikanja tehnike pri Heideggru. Pri njem izstopa zlasti kritika antropološkega razumevanja tehnike. Le-to človeško delovanje že vnaprej, tj. netematsko, razume na tehničen način, instrumentalno po razmerju med sredstvom in smotrom, ki ga Heidegger razume – v določitvi bistva tehnike – kot sopripadnega antropološki določitvi.²² S to specifično krožnostjo – tehnomorfijo –, ki razume tehniko kot človeško dejavnost, tako da že vnaprej razume to dejavnost z vidika tehnike oz. na tehničen način,²³ se spregleda način, na katerega je človek že postavljen v postavje kot »kos« in kako se mu kot takemu tehnika ves čas izmika. Vprašljivost takega pristopa se najizraziteje pokaže v (naivni) predstavi o specifični možnosti obvladovanja oz. »mojstrenja« tehnike, ki vprašanje o možnosti takšnega obvladovanja reducira na vprašanje o primernosti (pravilnosti ali nepravilnosti) »rokovanja«:

286

21 Specifika povezav med antropologijo in tehniko je po Lucknerju v novem veku močno povezana z zamisljivo o izdelovanju (tehniko) srečnosti, ki ima utopični značaj, kot npr. v Baconovi *Novi Atlantidi* in ki pri Aristotelu ni bila možna, ker *eudaimonia* ni *ergon*, temveč *energeia* (Luckner 2008: 28) V novem veku v ospredje stopi samo dejanje ustvarjanja oz. ustvarjalno delovanje. Človek kot končni ustvarjalec ni podoben bogu kot neskončnemu ustvarjalcu po delih, saj se človeška dela ne morejo primerjati z božjimi, temveč po samem aktu ustvarjanja: »Značilna za novoveško mišljenje tehnike je po eni strani poteza, da se na srečnost gleda kot na nekaj, kar je moč izdelati, hkrati pa se poudarja delovanjski in izpolnitveni vidik izdelovalnega delovanja. Izraženo v aristotelskih terminih: *praxis poiesisa* je tista, ki je podobna neskončni umetnosti Boga. Dejanje izdelovanja srečnosti s tem dobi značaj dejanja zavoljo njega samega.« (Ibid.: 31) Res je, kot piše Luckner, da človekov duh v razumevanje katerega je na ta način tehnika zajeta že v sami zasnovi, izgubi značaj čiste *theoria*, vendar pa je to potrebno dopolniti v bistvenem oziru: takšno tehnomorfnost pojmovanje duha znotraj zgodovine metafizike vodi k temu, da se človek kot ustvarjalec in proizvajalec (in ne kot čisti kontemplativec) pri vzpostavitvi samozavedanja razume kot napoten k lastnemu sebstvu po ovinku preko tehnike, kar pride do izraza ravno pri Ernstu Kappu in kasneje Arnoldu Gehlenu, čeprav na različni način.

22 »Obe opredelitvi tehnike sodita skupaj« (Heidegger 2003: 11).

23 V sobesedilu Heideggrove obravnave tehnike je problem tehnomorfije na ravni človekovega delovanja na bistveno globlji ravni povezan z metafizično tehnomorfijo, tj. s tehničnim razumevanjem ključnega metafizičnega pojma *ousie*. (Simonič 2008: 148, 2012: 96)

»Vse je na tem, da bi se s tehniko kot sredstvom rokovalo na primeren način. Tehniko hočemo, kot se pravi, ›dobiti duhovno v roke«. Hočemo jo mojstriti.« (Heidegger 2000: 8)²⁴

Zastavitev, ki v smislu »mojstrenja« že normira človeka samega v smeri »mojstra« tehnike, pušča v nemar veliko bolj bistveno vprašanje o tem ali ima tehnika kakšno razsežnost, ki je bolj temeljna kot razsežnost pravilnosti in nepravilnosti. Če smo še nekoliko bolj natančni, ta normativnost ostaja zakrita toliko bolj, kolikor bolj se poudarja odločitev med pravilnim in nepravilnim rokovanjem. Zakritost te normativnosti, ki (pred)določa, kakšna naj sploh bo mera naše človeškosti, je ravno porok zato, da tehnike nikoli ne moremo dobiti »duhovno v roke«, saj nas napotuje na teleologijo nekega (pred)določenega in prav zato v slabo neskončnost iztekajočega se procesa približevanja zastavljeni normi »mojstrstva« (saj nas vedno znova v krogu vrne k napačni preddoločitvi) in ne morda razkritju zakritja prevzetja tehničnega ponavzočenja človekove človeškosti.

Tako menimo, da je mera tisti zakrit vidik, ki v najglobljem smislu določa vprašanje po tehniki in nas postavlja pred temeljno vprašanje odnosa do mere z vidika bitne razsežnosti naše človeškosti. Z vprašanjem mere se, kot smo že nakazali, srečamo pri Ernstu Kappu, zato se bomo temu v nadaljevanju posvetili nekoliko nadrobneje.

Kapp evolucijsko gledano predpostavlja, da je človek vse do iznajdbe orožja in orodja moral zdržati pritisk naravnega izbora in da zato ni mogel biti šibek, kot to predpostavljajo antropologije manka (Kapp 1877: 35), temveč močan. Uporaba orožja je razbremenila njegove fizične moči in zmanjšala pritisk na njegove takrat

24 »Alles liegt daran, die Technik als Mittel in der gemässen Weise zu handhaben. Man will, wie es heisst, die Technik ›geistig in die Hand bekommen«. Man will sie meistern.« Čeprav je standardni slovenski prevod v delu *Predavanja in sestavki* »Vse je na tem, da bi se tehnika kot sredstvo uporabljala na primeren način. Tehniko hočemo, kot se govori, ›duhovno obvladati«. Hočemo jo mojstriti.« (Heidegger 2003: 12) Na tem mestu sem se v tem primeru odločil za prevodno možnost, ki bolj neposredno poudari človeški organ, roko, ki v tem primeru dovolj nazorno pokaže, kako je roka že vnaprej razumljena kot organ – ne kateregakoli – temveč tehničnega delovanja. Kot bomo videli, je ta navezava tehnike oz. tehničnih naprav na organe človeškega telesa ključnega pomena pri Ernstu Kappu.

še izrazite fizične obrambne sposobnosti (Ibid.: 36). S tem je človek postal manj podoben živali tudi po zunanjem videzu. Kapp prva tehnična sredstva opiše kot »preračunana na varovanje in varnost« ter s tem zelo natančno tudi poda osnovno potezo tehnike kot načina mišljenja, tj. zavarovanja bitnih možnosti v zagotovost ponovljivega postopka proizvodnje nečesa. Tu nas ne zanima ustreznost tega opisa z vidika današnjega znanja na področju antropologije, pač pa Kappovo temeljno privzetje, da človek ni bitje manka. Prva tehnična sredstva se pojavijo kot »podaljšanje, ojačenje in izostritev telesnih organov« (Ibid.: 42), pri čemer korektno sledi tudi etimologiji besede organon, ki pomeni tako del telesa kot tudi orodje.²⁵ Odnos med organom kot delom telesa in orodjem razloži projekcijo, ki sledi meri podani že z organom:

288

»Po svoji od telesnega organa sposojeni obliki je kladivo iz kamna enako dobro kot kladivo iz jekla. Nam pač ne more iti zato, da bi se držali zgodovinskega zaporedja, ker gre tu le za pokaz tega, da je človek v prvotna orodja prenesel ali projiciral oblike svojih organov. Poudariti je potrebno notranjo, bolj z nezavednim najdenjem kot z namernim iznajdenjem nastopajočo sorodnost orodja in pokazati, da človek v orodju vedno proizvaja le samega sebe. Ker je merodajen organ (poudaril R. S.), katerega uporabnost in moč naj bi bila okrepljena, je lahko le po njem dana njemu ustrezna oblika orodja.« (Ibid.: 44–45)

Pri samem pojasnilu projekcije nastopata dva pomembna momenta, mera in nezavedno. V kolikor izhajamo iz orodij kot okrepitev organov in ne kot njihovih kompenzacij, potem je razumljivo, da mora orodje slediti organu, ki naj ga okrepi in je organ torej merodajen za orodje. Natanko tega npr. teorija manka ne more razložiti. Kako naj bi bilo namreč okrepljeno nekaj, česar sploh ni? V teku zgodovine se zavedanje o povezavi s prvotno mero – organom – izgubi in možna postane projekcija manka na pozabljeno mesto. S tem smo v domeni thesis, v

²⁵ Pri tem je potrebno omeniti, da Duden etimologijo *organon* izvaja iz gr. *Ergon*, tj. nem. *werk*, sicer ključnem pojmu Heideggrove obravnave bistva umetniškega dela v *Spisu o bistvu umetnosti*.

domeni, v kateri lahko z vzratnim modeliranjem manka, tako kot Protagora (Prt 322b) utemeljujemo združevanje ljudi v polis s potrebo po kompenzaciji naravne nemoči človeka v primerjavi z zvermi.²⁶

Kljub bistveno drugačnem pogledu na vprašanje manka Kapp prevzame Protagorovo misel o *homo mensura*:

»Da organska projekcija daje orodju kot takemu obliko, lahko vzamemo za dokazano, da pa daje uporabljeni sili na pot tudi formulo, nas bo v nadaljevanju še večkrat zaposlovalo in tako vedno znova kazalo resničnost stavka, da je človek mera stvari. Eksplikacija tega izreka je vsebina vsega spoznanja. »Mera« v tem najširšem obsegu materialnega in idealnega pomena pomeni toliko kot tipični temelj orientacije o svetu.« (Kapp 1877 : 67)

Znotraj horizonta organske projekcije ima mera najprej konkretiziran značaj, saj človek, najprej nezavedno, uporablja organe svojega telesa kot merilo, o čemer pričajo npr. stare dolžinske mere (Ibid.: 68–69), ki so se šele kasneje abstrahirale v metrične.

Vendar pa je nekem bolj bistvenem smislu indikativno mesto, na katerem citira lastno misel iz dela *Filozofska geografija*: »Tako je torej človek urejevalno načelo narave (poudaril R. S.). Narava naj ne stoji nad človekom, kot v starem veku a človek naj se tudi ne vzpenja nad njo, kot v srednjem veku, temveč naj se začne zavedati, da je njeno bistvo in njena resnica (poudaril R. S.) in da svoje naloge ne bo opravil s podcenjevanjem nje in sovraštvom do nje, temveč le tako, da bo poskušal vanjo prodreti in jo dojeti.« (Ibid.: 21)

Če je pri Heglu narava drugobit duha, je pri Kappu človek resnica narave vendar ne kot duh, ki bi prihajal k sebi kot »fizična abstrakcija«, tj brez predhodne evolucije, v kateri tudi »prva najnepopolnejša oblika« ne sme manjkati, temveč kot zaključek evolucijske verige in v sebi kot konkreten mikrokozmos povzema

26 Protagora tako meni, da so ljudje najprej imeli zadosti rokodelskih veščin, da so lahko preživel, ne pa tudi bojevnških, da bi se branili pred zvermi. V tem pogledu Kapp ustrežneje sklepa, da so se ljudje najprej morali zmoči braniti pred zvermi, da so sploh lahko preživel.

vso verigo neorganskih in organskih »kreatur«. A človek kot urejevalno načelo stvari tudi obvladuje z »*mero in številom*« (Ibid.: 75) kot podobama reda.

Pojem mere torej tu povezuje biosferične in noosferične vidike človekove evolucije, vendar tako, da se v razmerjanju med zunanjim in notranjim več čas veže na parametre organov, ki so merodajni za orodja in tehniko nasploh. Tu lahko vidimo, da Kapp v svojem pojmovanju tehnike sledi modelu *Timaja*, ko na ravni nezavedne projekcije prevzame mere (geom. vzorci v *Timaju*), ki so z organi že preddane in v toliko vsaj znotraj območja Kappove raziskave, problem uhajanja tehnike ne nastopa, saj ta ne izgublja povezave z biosferičnim momentom in z evolucijsko akumulacijo mere. Če za tehniko kot subjektiviteto (postavje) velja Heideggrova misel, da je brez mere, to ne velja za Kappov premislek tehnike kot projekcije, saj jo veže na mero, ki je dana po *physis* in ne po *thesis*.

290

Physis pogojuje tudi samospoznanje. Človekov zunanji svet, v katerem potekajo njegova opravila, je »*realno podaljšanje organizma in kot pozunanjenje notranjega predstavnega sveta*« in postane s tem, »... ko vzamemo podobo iz zunanosti nazaj – samospoznanje. To se zgodi na ta način, da človeku pri uporabi in primerjalnem opazovanju del svojih rok z resničnim samouzrtjem poteki in zakoni njegovega nezavednega življenja stopijo v zavest. Kajti nezavedno po organskem zgledu oblikovani mehanizem služi po svoji plati ponovno vzvratno kot zgled za razlago in razumevanje organizma, v katerem ima svoj izvor.« (Ibid.: 26)

Zunanja materializacija človeku omogoča, da v zrcalu svojega lastnega izdelka zavestno, z vzvratno projekcijo/refleksijo spoznava organske funkcije, ki so se najprej nezavedno projicirale/prezentirale v tehnične naprave. Ta proces je najbolj očitni pri preprostih orodjih, vendar velja po Kappu tudi za kompleksnejše naprave. Telegraf razume kot projekcijo živčevja, različne naprave, ki vsebujejo leče, kot so npr. povečevalno steklo, očala ali mikroskop kot projekcijo človeškega očesa itd. Študij teh naprav kot materializacij (projekcij/prezentacij) organskih funkcij v vzvratni projekciji/refleksiji potem človeku omogoča, da natančneje spoznava te organske funkcije, npr. oči oz. vid, živčevje oz. prenos dražljajev po živcih itd., kar vključuje tudi to, da je projekcija prepoznana kot projekcija.

Tehnika torej pri Kappu postane način vzvratnega samospoznavanja in samozavedanja v smislu reprezentacije samega sebe na osnovi predhodne

prezentacije²⁷ in za razliko od Heidegrra, tu tudi ne more biti ločevanja med predmoderno in moderno tehniko. Čeprav Kappovega modela ne moremo označiti drugače kot antropocentričnega je to vendarle na način, ki naravo vključuje. Pri tem postopa teleološko, saj v nasprotju z Darwinovim

27 Kappov model lahko apliciramo na sodobne spletne družbene medije. Glede na vlogo, ki jo v teh igra nenehno samoprezentiranje participantov – ne nujno z zelo izdelano vnaprejšnjo predstavo o tem, zakaj kdo nekaj želi prezentirati – in vzratno prizadevanje zato, da bi ta prezentacija postala adekvatnejša (samo)reprezentacija udeleženca torej adekvatnejše samozavedanje, lahko vidimo, da povezuva med tehnično rešitvijo in problemom samozavedanja ni arbitrarno prenešana na situacije, ki vključujejo tehnične rešitve.

Na primeru družbenih medijev se pokaže pomanjkljivost pojma razbremenitve [*Entlastung*], s pomočjo katerega Kapp in Gehlen poleg tendence po objektiviranju pojasnjujeta antropološko osnovo tehnike. Tendenca po razbremenitvi se lahko tudi izključuje s tendenco k stabilni (samo)reprezentaciji, značilni za samozavedanje: v spletnih družbenih omrežjih se tako srečujemo s tehničnimi rešitvami, ki posameznika razbremenijo tako, da poenostavljajo njegovo spletno dejavnost s tem, da spodbujajo predvsem vidik prezentacije, manj pa reprezentacije. Pri tem, ko se poenostavi prezentacija (npr. tako, da se poveča količina podatkov, ki jih udeleženec lahko shranjuje v podatkovnem oblaku), se spodbuja njena količina, ne pa nujno tudi njena kvaliteta, če kvaliteto presojava z vidika kvalitete reprezentacije. Morda Kapp, ki je tudi zagovarjal načelo razbremenitve, tega problema ni opazil ravno zaradi močnega prepričanja v teleologijo tehnično podprtega samozavedanja. Teleološka predpostavka razvoja samozavedanja nekako samoumevno predpostavlja smer proti samozavedanju in ne obratno smer. Ravnanje podjetij oz lastnikov različnih spletnih medijev in omrežij, pa ni »obremenjeno« s teleologijo samozavedanja, pač pa z maksimiranjem profita. Večja količina podatkov na strežnikih kot rezultat povečane prezentacije pomeni lahko večje možnost aplikacije analitičnih orodij za ovrednotenje teh podatkov in njihovo uporabo npr. za trženje. Stabilnejša reprezentacija posameznika ne rezultira nujno v povečan ponoven vzratni prezentacijski »output«. Velika možnost je, da si posameznik z vzpostavljenjo stabilno reprezentacijo (samozavedanjem) za nov cikel prezentacije izbere kakšno drugo omrežje ali, vsaj začasno, nobenega izmed družbenih omrežij ampak le zdaj že klasične prezentacije lastnih miselnih procesov v urejevalniku besedil na lastnem disku in ne na oddaljenem strežniku ali v podatkovnem oblaku. Primarni interes ponudnika spletnih družbenih omrežij bo potemtakem v smeri zadržanja pozornosti na prezentaciji v okviru, ki ga določa sam ponudnik s postopki avtomatiziranja spletnega delovanja (»poenostavljanje« s pomočjo nadomeščanja več korakov oz operacij v enega oz v eno) in omejevanju možnosti za vzpostavljanje stabilne reprezentacije. Posledica tega je poenostavljanje ali celo infantilizacija komunikacije in ne njena višja raven ter še manj višja raven samorefleksije. Za stabilnejšo reprezentacijo so potrebne ustrezne intelektualne tehnike, ki so vključene v vnaprej premišljeno (lat. *praemeditatio*) vadbena sobesedilo, pod predpostavko tematsko vzpostavljene razdalje, tako kot v antični melete, znotraj katere je primer tega notranje zbiranje pozornosti na sebe, *prosokhe* (Simonič 2012a: 189). Problemi vezani na spletno zasebnost so v veliki meri povezani ravno s specifično lenobno držo, ki

razumevanjem evolucije, ki ne predpostavlja nobene preddane evolucijske norme, temveč le preživetje vsakokratnemu okolju najbolj prilagojenih – to pa niso nujno najbolj kompleksna ali inteligentna bitja – in trdi, da je »ideja človeka seme ali prazasnova vsega organskega stvarjenja« ter da je »cilj hkrati prazačetek« in »prazačetek je hkrati smoter in cilj razvoja«. (Ibid.: 20) Človek kot imanetni smoter evolucije je žival-ideal [*Idealthier*] (Ibid.: 17).

Teleologijo Kapp razume v materialističnem smislu. S spoznanjem, da je najbližja in dejanska »sestavina« sestva njegov (fizični) organizem, se posavlja »stara iluzija« o duhovnem značaju sestva. Podlaga za to, da se sestva res zavemo je predhodna gotovost glede lastnega telesnega obstoja; telesno in duhovno nista dve polovici pač pa je »celovito in enotno sestvo« tisto, ki je »navzoče [vorhanden] v konkretnem samospoznanju«. ²⁸

292

Čeprav Kapp s tematiko mere anticipira vprašanje mere v tehniki, ki potem izstopi pri Heideggru, se z vezavo na novoveško razumljeno samozavedanje ne izogame problemu novoveškega prenosa *hypokeimenona* v zavest (v subjektiviteto)

korelira z nepotrebno razbremenitvijo od usmerjanja svoje lastne pozornosti. Lenobna drža je lahko tudi spodbujena oz. vodena. Zaradi te (mentalne) lenobnosti v splet odteka podatki o uporabnikovem vedenju, navadah itd. tudi takrat in še posebej takrat, kadar uporabnik naivno predpostavlja, da ne izdaja o sebi nič, kar ne bi hotel, npr. pri uporabi spletnih iskalnikov ali drugih spletnih storitev.

Če razbremenitev povežemo s po njej odprtim večjim poudarkom na doživljanju in doživljajskosti, postane njena problematičnost misljiva tudi v sobesedilu bitnozgodovinske zastavitve vprašanja volje do volje: »V volji do volje šele zavladata tehnika (zagotavljanje obstoja) in brezpogojna nepremišljenost (>doživljaj<).« (Heidegger 2003: 96) Specifično sovisje med sicer racionalnim sobesedilom tehnike kot korelata tehnično (tehnomorfn) razumljene zavesti in nepremišljenosti (tj. razbremenitve kot »doživljaja« oz. »spontanosti« družabne »aktivnosti«) se kaže kot specifična zapora mišljenja: »Tehnika kot najvišja oblika racionalne zavestnosti, tolmačene tehnično in nepremišljenost kot njej sami zaprta, prirejena nezmožnost, da bi stopili v odnos do tega, kar je vredno vprašanja, spadata skupaj: sta isto.« (Ibid.: 96)

²⁸ Navzočnost sestva je tista, ki kar najbolje opiše njegov ontološki status v sobesedilu Heideggrove obravnave mesta tehnike v zgodovini metafizike glede na *certum*, gotovost kot zagotavljanje predstavljenega za predstavljanje: »Človeški jaz kot sebe dovršujoče posamično sestvo lahko hoče sebe le v luči odnosa še ne spoznane volje do volje do tega ›jaza‹. Noben ›jaz‹ ni navzoč ›na sebi‹, temveč je na ›sebi‹ stalno prikazujoč se »v sebi« in tj. kot jastvo.« (Heidegger 2003: 95) Pri tem sam zasuk iz kartezijske predhodnosti zavesti k predhodnosti telesa nič ne spremeni, tj. Kappova refleksija človeškosti kot sestva ostaja nerefektirano še vedno določena s predstavljanjem.

in s tem problemu, zaradi katerega je Heidegger že analitiko tubiti v *Biti in času* razvijal brez sklicevanja na zavedanje, zato da bi lahko tematsko izstopila primarna razklenjenosti sveta. Z obratom [*Kehre*]« se kasneje večja teža prenese na »... *odprtost biti same kot pa odprtost tubiti vpričo odprtosti biti*.« (Heidegger 2005: 345), tj. na vprašanje biti kot biti.

Človek, kot ga pojmuje Kapp, proizvaja samega sebe in ga izven tega kroga proizvodjanja tudi »ni«, saj njegov »tu« ni mišljen kot tak, ampak je zaradi orientacije po samozavedanju oz. »navzočnosti sestva« preskočen. Človek je zožen na svojo navzočnost, kot katera mora samega sebe nenehno tehnično proizvodjati, da bi se lahko spoznaval. Končni smoter tega samospoznavanja je »*Deus ex machina*«.

Gehlen v tem pogledu postopa še skrajneje, saj v svojem postuliranju samospoznavanja preko t. i. nejaza v nejazu izgubi moment mere, ki ga Kapp ohrani v prvem, nezavednem koraku projekcijske prezentacije.

Ker Kapp ostaja pri razumevanju človeka kot navzočnosti, ne more priti do tuja, glede katerega Heidegger zapiše »... *bit potrebuje, da bi se odprla, človeka kot tu svoje odprtosti*. [Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit]« (Heidegger 2005: 370), temveč le do samoponavzočenja v »konkretnem samospoznanju.« Zavest, ki je pojmovana z vidika postopka oz. večine svojega udejanjenja, tj. tehnično, se v izvorno odprtost biti ne more spuščati.

Vprašanje zamejitve človeka kot zavesti je vprašanje njegovega inherentnega tehničnega nanosa na samega sebe. Odprtost zapirajoči reprezentacijski »ego« je Heidegger – sicer po drugačni poti – tematsko izpostavil v *Spisu o izvoru umetniškega dela*, v katerem je podano razmerje med umetnikom in umetniškim delom: umetnikov poiesis zaživi šele v samostojnosti umetniškega dela od umetnika, pri čemer je umetnik »... *skoraj kot v ustvarjanju sebe samega izničujejoči se prehod* [...fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang]« (Heidegger 2007: 150) in v tem smislu torej umetniško delo preneha biti podaljšek umetnikovega sestva. Tu torej ne gre za samoproizvodnjo človeka, čeprav ravno v tako mišljenem samoizničevanju človek dobi samega sebe – onkraj svoje navzočnosti – v svojem tu-ju kot eksistentna svoboda in se izpolnjuje v spokojnosti

[*Gelassenheit*] na neproceduralen, netehničen način. Umetniško delo pri tem tudi ni mišljeno kot sredstvo samospoznanja kot samoproizvajanja, temveč v sobesedilu samoopuščanja, ki – paradokсно - prispeva več k samospoznanju kot samoprezentiranje in reprezentiranje. To, da umetniško delo preneha biti sredstvo (za nek smoter) in ne le stopi ven iz instrumentalnega sobesedila, temveč preko kontrasta pokaže dejanskost instrumentalnosti, ki jo sicer na ravni vsakdanjih rutin povsem nezavedno privzemamo, v njegovem svojstvu zapiranja. Skozi ta kontrast se specifično zavedanje, ki se tako odpre, lahko spusti v vmesnost. Zaradi tega so umetniška dela tako primerno tematsko izhodišče za meditacijo.²⁹ Pri tem ne le da dela niso instrumentalizirana, temveč njihova, znotraj četverstva mišljena prizemljenost (v navezavi na *physis*) tematsko še bolj izstopi.

Moment opustitve samega sebe je relevanten za umetniško ustvarjanje v sobesedilih različnih tradicij. Tu bomo lahko le na kratko nakazali možne poti njegovega premisleka.

294

Tadashi Ogawa vloga akta opustitve tematizira v primeru japonske poezije *renga*:

»Bistvena osnova renga je obenem v opustitvi samega sebe ter v sodeleženju v za, v »odpirajočem prostoru«, ki ne pripada ne lastnemu sestvu ne sestvu drugih.« (Ogawa 2012: 12)

Pri tem je pomembno, da razmerje med opustitvijo in sodeleženjem ni kavzalno razmerje, tj. opustitev ni v nobenem sobesedilu vzrok sodeleženja. V tem smislu porajanje pesmi kaže na nazadnostno vzročno-instrumentalno dojetega proizvodjanja kot izdelovanja (kar je tematiziral Heidegger v spisu *Vprašanje po tehniki*), ki ne dopušča nastopanja novih možnosti biti. Te se v primeru *renga* kažejo kot transubjektivne. To so natanko tiste možnosti, ki

²⁹ Ta, razumljena iz korena **med* omogoči mišljenju, da iz odprtosti vmesja zadobi mero. (Simonič 2012a: 197)

jih tega proceduralno vztrajanje nikakor ne more odpreti, ker ravno sloni na predstavnem zapiranjju.³⁰

Tehniko si torej začnemo prisvajati nazaj takrat, ko jo začnemo razumevati z vidika zadržanja in tedaj omogoča soustvarjalno srečanje srečljivega z odpiranjem vmesja, zajetega v korenu **med* oz. prevzete mere posredovane po zadržanju. To je pomembno tudi zaradi tega, ker v tehniko kot področje možnega (kontingentnega) začnemo potem vključevati orientacijski vidik nerazpoložljivega s tem pa tudi možnost, da je tehnična konstrukcija možnega lahko postane svetotvorna, primere česar lahko najdemo npr. v arhitekturi, urejanju krajine itd.

Iz dosedanje obravnave lahko zaključimo, da je pogoj možne svetotvornosti tehnike odvrnitev tehničnega mišljenja od pogojenosti z antropološkim mankom, pri čemer je Kapp avtor 19. stoletja, ki ima v tem pogledu prednost pred teoretiki manka v 20. stoletju. Metaantropološkemu premisleku človeka se tudi ni potrebno podati na pot, ki jo ubirajo teoretiki umetne inteligence v 21. stoletju, ko človekovo končnost motrijo z vidika eksponentialno pospešene rasti umetne

30 Zhuang Zi, v kratkem zapisu o vladarju Wenu tematizira ne-predstavnost človekovega bistva kot prednost:

»In kdo je bil vaš učitelj?«

Zi Fang je odgovoril: »Dongguo Shun Zi.«

»Kako to, da njega še nikdar niste navajali?«

Zi Fang je dejal: »Mož je, ki je resničen. Po zunanosti je človek, v resnici pa je Nebo. Prazen se prilagaja [svetu], pa vendar popušča vsem bitjem. Če bitjem manjka pravega Daa, jim je za vzor v svojem vedenju, da bi jih tako prebudil. Tako doseže, da ljudje izgube lastne misli. Kako bi mogel navajati njegove besede?« (Zhuang Zi, 2004: 168)

Človek torej lahko stopi iz svoje navzočnosti, lahko je »prazen« in »popušča« vsem bitjem (s tem ko jih pušča, da so), kar kaže na tematsko zadržanje. Še več, vedenje v smislu zadržanja je prebujajoče. Kajstvena nedoločenost človekovega bistva v tem smislu ni noben manko, temveč omogoča tako tisto proizvajanje, ki potem stoji pred nami tako, da je tu nekaj za nekaj oz zavoljo nečesa (kot sredstvo) in se v njem najdevamo kot navzočnost toliko bolj, kolikor bolj ga uporabljamo kot sredstvo, kakor tudi tisto proizvajanje, ki je pred nami tako, da se v njem najdevamo toliko bolj, kolikor manj je sredstvo našega delovanja tj., kolikor večje je tematsko zadržanje mišljenja.

inteligence, z vidika katere končnost potem ni nič drugega kot manko. Veliko bolj bistveno vprašanje, ki ga je potrebno nasloviti na tovrstno teoretizacijo, je ali lahko v svoje polje vključi samoomejitev analogno zadržanju [*Verhalten*]. Če tega ni zmožna storiti niti v teoriji, potem teoretizacija transhumanosti kot praksa v osnovi ne pomeni prakse tehnike, temveč radikaliziranje tehnične prakse kot tehniziranja prakse, in sicer v smeri izgube svetotvorne mere.

Bibliografija

- ARISTOTEL (1999): *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- ARISTOTEL (2002): *Nikomahova etika*, prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- BACON, Francis (1893) *The advancement of Learning*. Cassel & Company. Cit. po: <http://ebooks.adelaide.edu.au/b/bacon/francis/b12a/complete.html>.
- BARBARIČ, Damir (2004) *Pogled, trenutek, blisk*. Ljubljana: Nova revija.
- GADAMER, Hans-Georg (2001) *Wege zu Plato*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- (2007) *Dediščina Evrope*. Ljubljana: Nova revija.
- GEHLEN, Arnold (1957) *Die Seele im technischen Zeitalter. Socialpsychologische probleme der industriellen Gessellschaft*. Reinbeck: Rohwolt.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Holzwege*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1995) »Konec filozofije in naloga mišljenja«, v: *Phainomena*, št. 13-14, prevedel Tine Hribar. Ljubljana: Nova revija.
- (1997) *Vom Wesen der Wahrheit* (8., dopolnjena izdaja). Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (1998) »Poreklo umetnosti in določitev mišljenja«, v: *Phainomena*, št. 25-26, prevedel Samo Krušič. Ljubljana: Nova revija.
- (2001) »Physis – narava, o njenem bistvu in pojmu«, v: *Phainomena*, št. 35-36, prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Nova revija.
- (2002) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Ditzingen: Reclam.
- (2003b) *Predavanja in sestavki*, prevedli Tine Hribar, Andrina Tonkli Komel, Aleš Košar in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.
- (2005) *Seminare*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- (2007) *Heidegger Lesebuch*, uredil Figal, Günter. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.
- HUBIG, Christof (2006) *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflektion der Medialität*. Bielefeldt: transcript.
- (2007) »Handlung und Enttäuschung – Überlegungen zur technomorfen
-

- Verkürzung des Handelns mit Blick auf Hegel und Heidegger«, v: Hubig, Christoph/Luckner, Andreas/Mazouz, Nadia *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger (Kultur und Technik Band 07)*. Berlin: Lit Verlag, str. 27–46.
- KAPP, Ernst (1877) *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*. Braunschweig: Druck und Verlag von Georg Westermann.
- KARAFYLLIS, Nicole (2003) *Biofakte*. Versuche über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen. Paderborn: Mentis.
- KOMEL, Dean (1999) »Das Geheimnis des Begegnens«, v: KOMEL, Dean (ur.) *Annäherungen – Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*. Ljubljana: Založba Nova revija.
- KURZWEIL, Ray (2013) *How to create a Mind. The Secret of Human Thought revealed*. New York: Penguin Books.
- LUCKNER, Andreas (2008) *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: transcript Verlag.
- (2007) »Dinge – Zeuge – Werke. Technik und Kunst bei Heidegger«, v: Hubig, Christoph/Luckner, Andreas/Mazouz, Nadia (ur.) *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger (Kultur und Technik Bd. 07)*, (str.) 193–210. Berlin: Lit Verlag.
- (2012) »Gestellte Möglichkeiten – Heidegger über die technische Seinsweise«, v: Fisher, Peter/Luckner, Andreas/Ramming, Ulrike (ur.) *Die Reflexion des Möglichen – Zur Dialektik von handeln, Erkennen und Werten (Technikphilosophie Bd. 23)*, (str.) 51–64. Berlin: Lit Verlag.
- OGAWA, Tadashi (2012) »Transsubjektivno ustvarjanje poetičnega ozračja. Basho je mojster renga in ne haikuja«, v: Phainomena 80-81, (str.) 5–22, prevedel Robert Simonič. Ljubljana: Nova revija.
- PLATON (1997) *Complete works*, uredil John M. Cooper. Indianapolis: Hackett..
- PLATON (2004) *Zbrana dela*, prevedel Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva založba.
- SIMONIČ, Robert (2006) »Vprašanje bistva v Heideggrovem spisu O bistvu resnice«, v: Phainomena, št. 55-56, (str.) 157–170. Ljubljana, Nova revija.
- (2008) »O razmerju človeka in tehnike onkraj instrumentalnosti«, v: Phainomena, št. 64-65, (str.) 137–150. Ljubljana, Nova revija.
- (2012a) »Mišljenje zadržanja, zadržanje mišljenja«, v: Phainomena, št. 80-81, (str.) 187–199. Ljubljana, Nova revija.
- (2012b) »O neinstrumentalnem razumevanju nečloveških bitij«, v: *Iluzija ločenosti. Ekološka etika medsebojne soodvisnosti*, Nadja Furlan Štante in Lenart Škof (ur.), (str.) 91–102. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales.
- WALDENFELS, Bernhard (2004) *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- ZHUANG, Zi (2004) *Klasik dežele južne rože*, prevedla Maja Milčinski. Ljubljana: Sophia.