

I7:62

IHeidegger, M.:62

IMarcuse, H.:62

IJonas, H.:62

Ogled o tehnologiji i etici¹

Maroje Višić

Udruga za razvoj civilnog društva Bonsai Dubrovnik
maroje_asi@yahoo.com

SAŽETAK: U radu se razmatra pitanje tehnologije. Polazi se od Martina Heideggera, koji tehnologiju ne vidi priručnim sredstvom, već načinom raskrivanja svijeta u smislu ispostavljanja u kojem se otkriva i najveća opasnost za čovjeka. Zatim se razmatra Marcuseovo mišljenje o tehnologiji. Herbert Marcuse je možda među prvima tehnologiju spoznao kao novu ontologiju, ali je, premda je u krajnjoj liniji ipak ostao romantik, bio izrazito skeptičan i kritičan spram odnosa tehnologije i čovjeka. Naposljetku se razmatra i Hans Jonas koji, osvjedočen negativnim iskustvom krajnje mogućnosti tehnologije, iznosi etički imperativ za tehnološku civilizaciju: života mora biti.

Ključne riječi: tehnika; tehnologija; etika; Martin Heidegger; Herbert Marcuse; Hans Jonas

1. Uvod

Otkriće moderne tehnologije epohalna je prekretnica u povijesti čovječanstva. Sama u sebi, tehnologija je pronosila jedno vrlo uvjerljivo obećanje, obećanje o boljem životu, o kvalitativno drugačijem svijetu u kojem oskudica dobara i razračunavanje s prirodom s ciljem pobjede ove oskudice ostaju tek pripadni povijesnoj epohi predtehnološke civilizacije. Važnije od toga, tehnologija je naznačila i kraj utopističkoga mišljenja, odnosno kraj utopije. Možda je bolje reći kako je tehnologija utopističke predodžbe učinila bliskima, opipljivima, skoro dokučljivima praksi stvaranja jednoga kvalitativno drugačijega svijeta. Pa ipak u eseju *Kraj utopije* Marcuse (1972) zabrinuto upozorava kako smo danas bliži nego ikada životu u paklu na Zemlji (pod pretpostavkom da je život uopće moguć). Obećanje tehnološkoga progressa, izgleda, pretvorilo se u vlastitu suprotnost. Umjesto sile koja oslobađa čovjeka, tehnologija je postala silom koja nad njim stoji. Tehnološki progres nije došao svojem obećanju realizacije utopije, već prije prijeti, kao Damoklov mač, neizbježnom smaku svega živoga.

¹ Dijelovi ovoga rada prethodno su objavljeni u članku *The Political Role of Technology*, u: Serbian Political Thought, 15(1): 111-130.

Tehnološki napredak izmijenio je i razumijevanje progresa, odnosno evolucijske pomake smijenili su tehnološki pomaci. Suštinska je razlika između evolucije i tehnologije (a u toj razlici krije se ono opasno tehnologije) to što evolucija djeluje na mikrorazinama u vremenskom periodu koji se mjeri milijunima godina. Naravno da se i u evoluciji pogreške mogu potkrasti, ali takve pogreške ne dovode u pitanje opstojnost ideje života. Tehnologija, za razliku od evolucije, djeluje na makrorazini, presežući u cjelokupnost života te sažimajući tisuće evolucijskih godina u tek jedan vremenski odsječak. Pogreške koje se mogu dogoditi u takvu opsežnom zahvaćanju u pitanje mogu dovesti ideju života. Stoga bdijenje na očuvanju mogućnosti budućega života postaje imperativom tehnološke civilizacije.

Namjera je ovoga teksta razmotriti pitanje tehnologije kod Heideggera, Marcusea i Jonasa. Značajno u Heideggerovu tematiziranju tehnologije je to što on tehnologiju ne vidi pukim sredstvom neke svrhe, onim što tubitku stoji kao priručno. Tehnologija je uopće, za Heideggera, način raskrivanja svijeta kao nečega mjerljivog, brojčanog i raspoloživog. U tom raskrivanju čovjek ne stoji izvan kao nekakav nezavisni akter, već je on istodobno i ispostavitelj takva stanja, ali i onaj ispostavljeni. Tehnološko posredovanje svijeta prijeto da postane jedino posredovanje svijeta, i u tome se, prema Heideggeru, krije najviša opasnost za čovjeka, žrtvovanje njegova bića. Marcuse uočava devastirajući utjecaj tehnologije, ne samo na čovjeka nego i na prirodu. Uviđa kako je društvo potpalo pod »tehnološku racionalnost«, tj. tehnologija je postala novim »opijumom za mase«. Ipak, uz vječiti optimizam u racionalne mogućnosti čovjeka, Marcuse poziva na tehnološku reorganizaciju osnove društva: osviješteni pojedinci okupljeni pod jednom novom racionalnosti koja zatim upravlja tehnologijom kao umjetničkim perom spram smiraja egzistencije u kojem tehnologija i priroda nisu dva suprotstavljena entiteta. Vječiti romantik, Marcuse, budući svijet konstruirao iz onoga povijesnog, suprotstavljajući novu utopiju tehnološkom realitetu. Nakon iskustva atomske bombe (kao najvećeg /nus/produkta tehnološkoga uma) sve tehnološke utopije postale su distopije. Heideggerovo moguće opasno tehnologije postalo je konkretno opasno, a Marcuseov romantizam o proboju iz »tehnološke racionalnosti« doživio je poraz. Bivši Heideggerov učenik i Marcuseov studentski kolega, Hans Jonas, imao je sve potrebne preduvjete za trezveno promišljanje o odgovornosti u tehnološkom dobu: zanat mišljenja naučen kod Heideggera, teorijske pojmove i praktične promašaje bivšega kolege, te osvjedočeno iskustvo o konkretnoj opasnosti tehnologije za sveukupnost života. Stoga Jonas krajnje deziluzionirano piše etiku odgovornosti za tehnološku civilizaciju, etiku koja nalaže da života mora biti.

2. Heidegger i dokučenost biti tehnologije

Heidegger otvara problem tehnike, pitajući se što je zapravo bit tehnike i istodobno odbacujući uvriježeno instrumentalno shvaćanje tehnike kao svrhovita sredstva.

Tehnika je za Heideggera (1972) neki način raskrivanja prirode, u smislu postavljanja i ispostavljanja. Modernu tehniku karakterizira, smatra Heidegger (1972), egzaktan i znanstven odnos spram prirode. U takvu odnosu priroda je svedena na nešto mjerljivo, brojčano pretkazivo i stavljeno na raspolaganje. Iz takva odnosa, ističe Heidegger (1972), proizlazi da raskrivanje u modernoj tehnici označava stavljanje u smislu izazivanja, a upravljanje i osiguravanje dominantne su karakteristike izazivajućega raskrivanja. Ključni je akter takva ispostavljujućega stanja čovjek. Međutim, on ne stoji izvan ispostavljanja kao slobodni akter, već unutar moderne tehnike i sam biva ispostavljen. Heideggerovim riječima: »Lugar, koji u šumi premjerava drvo i po svoj prilici na isti način kao njegov djed obilazi šumu istim šumskim putovima, danas je ispostavljen od drveno-preradbene industrije, bilo da on to zna ili ne zna. On je ispostavljen za ispostavu celuloze, koja je sa svoje strane izazvana potrebom za papirom (...)« (Heidegger 1972: 103).

Dok je po-stav, dakle, bit moderne tehnike, raskrivanje Heidegger (1972) smatra čovjekovom sudbinom, uputom, a njegova sloboda je utoliko razmjerna koliko on sam pripada sudbi i uputu. Međutim, Heidegger (1972) upozorava da po-stav kao bit moderne tehnike treba misliti kao vladanje, način upravljanja, kao razvijanje i propadanje; dakle kao jedno dinamično odnošenje. Tako se prema Heideggeru (1972) u samoj biti tehnike, po-stavu, a ne u njezinu instrumentalnom razumijevanju kao sredstva i svrhe, krije opasnost za čovjeka. Ta opasnost leži u tome da ispostavljanje kao jedini način razotkrivanja odvuče čovjeka samog u po-stav i time on sam biva ispostavljen. Takvo stanje, prema Heideggeru (1972), nastupa onda kada čovjek ne pristupa tehnici kao predmetu, već kada mu se ona pokazuje samo kao stanje, a čovjek samo kao ispostavitelj toga stanja. Heideggerovim riječima: »Ono opasno nije tehnika (...) Ugroženost čovjeka ne dolazi istom od eventualno smrtno djelujućih strojeva i aparatura tehnike (...) Tako, dakle, ondje gdje [vlada] po-stav, postoji *opasnost* u najvišem smislu« (Heidegger 1972: 113).

Premda se u Heideggerovu razumijevanju moderne tehnike krije opasnost za čovjeka na način da ga tehnika apsorbira, da i on sam postane još jedno tehničko sredstvo, odnosno produžena ruka tehnike, Heidegger (1972) ipak ne završava u pesimističnom tonu. Naime, upravo u toj opasnosti krije se i njezina vlastita negacija, odnosno mogućnost oslobođenja. Iz opasnosti u samoj biti tehnike da čovjek sam postane njezinim dijelom, pojavljuje se nada u izbavljenje. Kako to kaže Heidegger: »Upravo u po-stavu koji prijeti da odvuče čovjeka u ispostavljanje kao navodno jedini način raskrivanja i tako ga gurne u opasnost žrtvovanja svojega slobodnog bića, upravo u ovoj [najvećoj] opasnosti dolazi na vidjelo ona najprisnija, nerazoriva pripadnost čovjeka [onom dopuštalačkom], uzmemo li da je na nama da obratimo pozornost na bit tehnike. Tako, dakle, što smo najmanje predmnijevali, bit tehnike krije u sebi mogući rast spasonosnog« (Heidegger 1972: 117). Moguće oslobođenje koje proizlazi iz opasnosti biti tehnike moguće je spoznati i prići mu samo razmišlja-

njem: »bit tehnike ugrožava raskrivanje, prijeti s mogućnošću da sve raskrivanje iznikne u ispostavljanje (...) Ljudska djelatnost ne može nikada neposredno sresti tu opasnost (...) Ipak ljudski promišljaj može promisliti da sve ono spasonosno mora biti više, ali istodobno srodne biti kao i ono što ugrožava« (Heidegger 1972: 119).

3. Marcuse i ispostavljenost kroz tehnološku racionalnost

Marcuse u po-stavu tehnike vidi dvojak potencijal: »sama po sebi tehnika može promicati autoritativnost kao i slobodu, siromaštvo kao i izobilje, produljenje rada kao i ukidanje teškog rada« (Marcuse 1941: 40). Dok se prema Heideggeru onom spasonosnom u po-stavu moglo razotkriti i prići mu samo promišljajem kao distinktivno ljudskoj sposobnosti, Marcuse uočava kako je tehnološki razvoj stvorio jednu novu tehnološku racionalnost i individualnost. Marcuse (1941) tehnologiju razmatra društvenim procesom u kojem su pojedinci (kroz izradu i društveno usmjeravanje tehnologije) njezin sastavni dio. Ulogu tehnologije u obuhvatnoj reorganizaciji društva, ponašanja i mišljenja Marcuse opisuje: »Tehnologija, kao način proizvodnje, kao totalitet instrumenata, naprava i pronalazaka karakterističnih za doba mašinerije je stoga istodobno način organiziranja i perpetuiranja (ili mijenjanja) društvenih odnosa, manifestiranje prevladavajućeg mišljenja i obrazaca ponašanja, instrument kontrole i dominacije« (Marcuse 1941: 41). Marcuse (1941) je uočio kako je sam razvoj tehnologije povratno utjecao, zahvaćajući društvo u cijelosti, na stvaranje »nove racionalnosti« i »novoga obrasca individualnosti«. No Marcuse (1941) odmah ističe kako to nije izravna posljedica utjecaja tehnologije na čovjeka, već sastavni i određujući činitelj u samom njezinu razvoju. Individualnost unutar »tehnološke racionalnosti« preoblikovana je, prema Marcuseu (1941), u standardiziranu učinkovitost u kojoj je učinkovit onaj pojedinac čija su sloboda i djelovanje usklađeni s objektivnim zahtjevima aparata. Unutar tehnološke racionalnosti čovjek sam internalizira racionalnost stroja.² Tako on počinje razmišljati unutar kategorija, izvedivosti, učinkovitosti, produktivnosti, svrsishodnosti i profitabilnosti. Marcuse to detaljnije pojašnjava: »Činjenice koje usmjeravaju čovjekovu misao i djelovanje nisu date od prirode kako bi ih se prihvatilo, a potom i njima ovladalo, niti od društva koje mora biti promijenjeno, jer više ne odgovara ljudskim potrebama i mogućnostima. Umjesto toga one su [činjenice] strojnog procesa. Koji se sam po sebi pokazuje kao utjelovljenje racionalnosti i svrsishodnosti« (Marcuse 1941: 46). Ključan uvid kod Marcusea je u tome što čovjek nije lišen individualnosti i autonomije nekim izvanjskim uzrokom, kao što je to bilo u prošlosti, već upravo tom istom (tehnološkom) racionalnosti pod kojom živi, što je za posljedicu imalo iščezavanje svijesti za potrebom promjene: »Danas,

² Pojmom »tehnološka racionalnost« Marcuse pokušava opisati utjecaj razvijenoga industrijskog društva na čovjeka. Radi se o svojevrsnom proširenju i elaboriranju Marxove opservacije o implikacijama koje rano industrijsko društvo ima na čovjeka: »Stroj se prilagođuje čovjekovoj slabosti, da bi od slaba čovjeka načinio stroj« (Marx 1985: 290).

prevladavajući tip pojedinca nije više sposoban zahvatiti sudbonosan moment koji konstituira njegovu slobodu. On je promijenio svoju funkciju: od elementa otpora i autonomije, prešao je na element duktilnosti i prilagodbe. Ova funkcija povezuje pojedinca s masom« (Marcuse 1941: 55).

Međutim, Marcuse ne ostaje pesimističan po pitanju tehnologije i njezina utjecaja na organizaciju društva i čovjeka. Marcuse također u tehnologiji uočava ono spasonosno, naime mogućnost individualnoga razvoja koju, sadržanu u tehnologiji, Marcuse opisuje riječima: »Tehnološki napredak može učiniti mogućim smanjenje utrošenog vremena i energije u proizvodnju životnih potrepština, i postepeno smanjenje siromaštva (...) Što manje vremena čovjek mora utrošiti na održanje svog i života društva, to je veća mogućnost 'individualiziranja' sfera njegovog čovječnog ostvarenja. S onu stranu carstva nužnosti mogu se pokazati bitne različitosti između ljudi: svatko za sebe može misliti i djelovati, govoriti vlastitim jezikom, imati vlastite osjećaje i slijediti vlastite strasti. Neokovano za kompetitivnu efikasnost, biće može rasti u carstvu zadovoljenja. Čovjek može doći svojim strastima« (Marcuse 1941: 64).

Taj optimističan stav Marcuse dalje razrađuje u Čovjeku jedne dimenzije, gdje nudi viziju posttehnološkoga društva (posttehnološke umne zbilje), u kojem tehnologija nije sredstvo destruktivnoga odnošenja spram prirode. Marcuseovo upućivanje na harmoničan i prijemčiv odnos čovjeka i prirode, odnos koji je moguć na osnovi tehnološkoga i intelektualnoga dosega, sadržano je u pojmu »pacifikacije egzistencije« kojim Marcuse opisuje kvalitativno drugačije odnošenje: »'Pacifikacija egzistencije' znači razvoj čovjekove borbe s drugim čovjekom i prirodom pod uslovima koji više ne organiziraju konkurentske potrebe, želje i aspiracije interesima zasnovanim u dominaciji i oskudici – u organizaciji koja perpetuira destruktivne forme te borbe« (Marcuse 1968: 34). Pacifikacija egzistencije, na koju Marcuse upućuje, više nije usmjerena samo na prevladavanje otuđenoga rada, već i na reorganizaciju tehnološke osnove društva, a oboje su ključni momenti preko kojih on vidi mogućnost prijelaza u novo društvo. Kako to i Marcuse kaže: »Tehnološka transformacija je istodobno politička transformacija, ali će se politička promjena obratiti u kvalitativnu društvenu promjenu samo ukoliko izmjeni smjer tehničkog progressa – to jest, razvije novu tehnologiju. Jer postojeća tehnologija je postala instrument destruktivne politike. Takva kvalitativna promjena bi bila prijelaz u viši stupanj civilizacije ako bi tehnika bila koncipirana i upotrjebljena za pacifikaciju borbe za život« (Marcuse 1968: 211). Ovu promjenu Marcuse također razumije kao čin koji preokreće i mijenja, u smislu poduzimanja »metodičkoga političkog pothvata« koji tehnologiju izbavlja od instrumentalne svrhovitosti i postavlja je prema svrsi stvaranja humanijega društva u kojem čovjekove potrebe i njihovo zadovoljenje rukovode njezinom upotrebom.³ Prijelaz iz »carstva nužnosti« u »carstvo slobode« moguć je obratom same

³ Složenica »pacifikacija egzistencije« podrazumijeva dijalektičko prevladavanje proturječja tehnologije, kako ga je Marcuse (1982 [1931]), pokazano je, pojmio u ranim radovima, odnosno pojam

tehnološke osnove i preusmjeravanjem njezinih mogućnosti prema novim ciljevima, tj. harmoničnim odnošenjem prema prirodi kao prema »čovjekovu anorganskom dijelu« (Marx). Marcuse to i objašnjava: »U Marxovoj koncepciji, priroda se shvaća kao univerzum ljudskog užitka utoliko, ukoliko joj se povrate i oslobode njene *vlastite* snage i kvalitete, koji služe zadovoljavanju. U oštroj suprotnosti prema kapitalističkoj eksploataciji prirode, 'ljudsko prisvajanje' bilo bi nenasilno, nerazaračko: orijentirano na prirodi imanentne, životvorne, čulne, estetske kvalitete. Tako preobražena, 'očovječena' priroda izašla bi u susret čovjekovoj težnji za ispunjenjem...« (Marcuse 1968: 269). Odnosno, umirenje egzistencije, pojam kojim Marcuse označava ovaj prijelaz, moguće je dovršenjem tehnološkoga projekta: »Ako kompletiranje tehnološkog projekta uključuje prelom s predominantnom tehnološkom racionalnošću, to, s druge strane, prelom ovisi o kontinuiranom postojanju same tehničke baze. Jer ta baza omogućuje zadovoljenje potreba i reduciranje mukotrpnoga rada – upravo ona ostaje baza svih oblika ljudske slobode. Kvalitativna promjena leži u rekonstrukciji te tehničke baze – to će reći, u njezinu razvoju orijentiranom prema drugačijim ciljevima« (Marcuse 1968: 215). Za Marcusea, taj se cilj otvara tehničkim određenjem vrijednosti kojima je moguće egzaktno izračunati i predočiti što točno znači bolji život: »Na primjer, ono što je proračunljivo jest minimum rada za vrijeme kojeg bi mogle biti zadovoljene vitalne potrebe svih članova društva (...) raspoloživi dio oslobođenja od potrebitosti dade se kvantificirati (...) moguće smanjenje tjeskobe, moguća sloboda od bojazni« (Marcuse 1968: 215). Prema tome umirenje egzistencije jest kvalitativna promjena u načinu korištenja mogućnosti tehnologije. Ono je negacija destruktivne proizvodnosti i »načela izvedbe«. Kao rukovodeće načelo upotrebe tehnologije, »pacifikacija egzistencije« smjera iskorištavanju njezina emancipacijskog potencijala. Zaokret u upotrebi tehničkih mogućnosti nošen idejom umirenja Marcuse opisuje: »Ukoliko cilj pacifikacije determinira logos tehnike, mijenja se odnos između tehnologije i njezina primarna objekta, prirode. Pacifikacija pretpostavlja gospodarenje prirodom koja jest i ostaje suprotstavljena subjektu i razvoju. No, postoje dvije vrste gospodarenja: represivno i oslobodilačko. Ovo posljednje involvira reduciranje bijede, nasilja i okrutnosti (...) U procesu civilizacije priroda prestaje biti puka priroda, i to utoliko ukoliko je borba slijepih sila shvaćena i savladana – ukoliko je očitovanje slobode« (Marcuse 1968: 218–219).

prevladavanja Marcuse (1982) razumije kao istodobno uklanjanje neautentičnih i očuvanje autentičnih oblika. Upućujući na umirenje egzistencije i mogućnost drugačijega društva prisutno je kod Marcusea tako shvaćeno prevladavanje, što je razvidno iz sljedećega citata: »Ne nazadak na prijašnje razdoblje civilizacije, nego (...) napredak k razdoblju (...) u kojem [čovjek] provjerava, a možda čak i zaustavlja svoju neprekidnu borbu za egzistenciju u sve većim razmjerima, preispituje što je bilo postignuto u toku stoljeća bijede i velikog žrtvovanja, i odlučuje da je dosta, i da je vrijeme da uživa ono što ima i što može biti reproducirano i usavršeno uz minimum otuđenog rada. To nije zaustavljanje ili umanjenje tehničkog napretka, nego odstranjenje onih njegovih obilježja koja perpetuiraju podređivanje čovjeka aparatu i intenziviranju borbe za egzistenciju ...« (Marcuse 1972: 201).

4. Jonas i etika odgovornosti u tehnološkom dobu

Tehnološka civilizacija nalaže propitivanje ili barem proširenje dosadašnjega predmeta koji je predstavljao područje od etičkoga značaja. To se proširenje ponajprije odnosi na neljudske objekte i budućnost. Dosadašnja etika bila je, smatra Jonas (1990), antropocentrična, odnosno predmet etičkoga bilo je reguliranje interpersonalnih odnosa među suvremenicima. Također, dosadašnja etika bila je više okupirana onim sadašnjim i prisutnim: »Dobro ili zlo (...) bilo je blizu djelovanja (...) i nije bilo stvar dalekog planiranja (...) Djelotvorna dosežnost akcije bila je mala, vremenski opseg za predviđanje, za postavljanje ciljeva i za mogućnost preračunavanja bio je kratak, kontrola okolnosti bila je ograničena (...) Dugi tok posljedica bio je prepušten slučaju, sudbini ili proročanstvu. U skladu s tim, etika se bavila tim Ovdje i Sada, okolnostima kakve se uspostavljaju među ljudima, sa ponavljanim tipičnim situacijama privatnog i javnog života« (Jonas 1990: 18). Međutim, izmijenjeno ljudsko djelovanje posredstvom tehnologije nadilazi ono sada i zadirući u budućnost čini nevažnim stare propise »dobrosusjedske etike« suvremenika: »... ono što su nekada bile eksperimentalne i možda prosvjetljujuće igre spekulativnog uma, tehnološka moć je pretvorila u konkretne skice izvedivih projekata, pa birajući ih, moramo birati između ekstreme dalekih i najvećim djelom nepoznatih učinaka« (Jonas 1990: 41). Ono što je danas na kocki možda više nego ikada, ističe Jonas (1990), sveukupna je biosfera planete te je stoga priroda kao čovjekova odgovornost novitet o kojem mora razmišljati etika tehnološkoga doba. Imperativ etike pisane za tehnološku civilizaciju glasio bi: »Čovječanstvo nema pravo na samouništenje; (Ideja) čovječanstva mora biti«.

Jonas poduzima pokušaj etike za tehnološku civilizaciju, oslanjajući se na Kantov kategorički imperativ, formulirajući istodobno distinktivno drugačiji imperativ koji pobliže odgovara promijenjenom tipu ljudskoga djelovanja: »Djeluj tako da su učinci tvojeg djelovanja podnošljivi s permanencijom pravog ljudskog života na Zemlji«; ili negativno izraženo: »Djeluj tako da učinci tvojeg djelovanja ne budu razorni za buduću mogućnost takvog života«; ili jednostavno: »Ne dovodi u opasnost uslove za neograničeno opstojanje čovječanstva na Zemlji«; ili opet, pozitivno upotrijebljeno: »U tvoj sadašnji izbor uvrsti budući integritet čovjeka kao parnjaka predmetu tvoje volje« (Jonas 1990: 28).

Jonasova etika je etika budućnosti, a njezin temeljni stav glasi: »...postoji *bezuvjetna obaveza* čovječanstva da postoji, a to se ne smije pobrkati s uvjetnom obavezom svakog pojedinca da postoji. O individualnom pravu na samoubojstvo se može govoriti, o pravu čovječanstva na samoubojstvo ne može (...) Nikada egzistencija ili biće čovjeka u cjelini ne smije postati ulog u opkladama djelovanja« (Jonas 1990: 60). Iz toga ishodišnog etičkog stava Jonas izvodi dvije moralne obaveze onih sadašnjih prema onim budućima: (1) ontičku obavezu prema opredmećenju ideje čovjeka kroz potomstvo i takobitak i (2) ontološku obavezu prema ideji čovječanstva. Obavezu

prema postojanju i takobitku potomstva Jonas opisuje: »... mi imamo obavezu prema postojanju budućeg čovječanstva – čak nezavisno od toga da li je u njemu baš naše potomstvu – i drugo, isto tako obaveza prema njegovom *takobitku*. Prva obaveza uključuje obavezu prema razmnožavanju (mada ne i nužno obavezu svakog pojedinca) (...) naime o njihovoj obavezi da stvarno budu ljudi: dale o njihovoj *sposobnosti* za takvu obavezu, sposobnosti da je sebi uopće pripisuju, sposobnosti koju im mi s alke-mijom naše ‘utopističke’ tehnologije vjerojatno možemo oduzeti. Nad tim da bdije-mo, to je *naša* osnovna obaveza spram budućnosti čovječanstva, obaveza od koje se tek izvode sve druge obaveze spram budućih ljudi« (Jonas 1990: 64–67). Ontološka odgovornost nalaže obavezu posvećenosti očuvanja ideje čovjeka uopće, odnosno prisutnosti jedne takve ideje s mogućnosti otjelotvorenja te ideje u budućnosti: »Tako mi, (...) s ovim prvim imperativom uopće nismo odgovorni budućim ljudima, nego *ideji* čovjeka koja je takva da zahtijeva prisutnost njezinog otjelotvorenja u svijetu (...) koja kaže da jedne takve prisutnosti *treba* da bude, da je, dakle, treba očuvati, da je, dakle, nama, koji je možemo ugroziti, učini obavezom« (Jonas 1990: 68). Iz ovih dviju obaveza prema budućnosti, prema očuvanju prisutnosti ideje čovjeka i očuvanju sposobnosti konkretizacije te ideje proizlazi određenje neodgovornoga djelovanja: »Dobrobit, interes, sudbina drugih je, zbog okolnosti ili sporazuma, došla u moje ruke, a to znači da moja kontrola *nad* njima istodobno uključuje moju obavezu *za* njih. Vršenje moći bez vođenja računa o obavezi onda je ‘neodgovorno’, to znači: dolazi do raskida povjerenog odnosa odgovornosti« (Jonas 1990: 135).

Moguće je uočiti, iz Jonasova određenja neodgovornoga činjenja, kako je odgovornost vezana uz moć, a stoga je i nositelj te odgovornosti spram očuvanja života identičan nositelju moći, i to specifične, političke moći. Marcuse, koji je možda među prvim kritičarima tehnološke civilizacije barem naznačio destruktivnost tehnologije spram sveukupnosti prirode, ipak je ostao na utopističkoj liniji, polažući nade u običnoga, svakidašnjeg pojedinca (*tubitka*) kao nositelja kvalitativne promjene u načinu korištenja tehnologije. Posttehnološka umna zbilja za Marcusea je otvorena kvalitativno drugačijom suradnjom umjetnosti i tehnologije usmjerene na stvaranje društva estetskoga etosa. Takav kvalitativan obrat pretpostavlja novu racionalnost ljudi okupljenih pod radikalno drugačije načelo izvedbe. Jonas je, s druge strane, potpuno deziluzioniran po pitanju demokratskoga odlučivanja i vođenja masa i preuzimanju kolektivne odgovornosti.⁴ Stoga Jonas nadu u zadržavanje tehnološkoga progressa, očuvanje postojećeg ili barem njegova preusmjeravanja ka nedestruktivnom ne pola-

⁴ »... mi smo već prešutno prihvatili da je u budućoj čvrstini politike odgovornog odricanja barem privremeno nemoguća demokracija (u kojoj sadašnji interesi nužno imaju glavnu riječ), pa je ono što mi trenutno možemo birati, htjeli ne htjeli, birati između različitih oblika ‘tiranije’. A tu socijalizam, kao službeno državno uvjerenje, čak i uz nedostanu praksu, a pogotovo, naravno, uz u nekoj mjeri odgovarajuću praksu, pruža neoporecivo psihološko olakšanje za popularnu prihvatljivost neke vladavine koja pripisuje odricanja« (Jonas 1990: 211).

že ni u kakvo kolektivno biće. Suprotno, Jonas se zalaže za radikalni obrat demokracije naspram autokracije utjelovljene u figuri snažnoga, sveznajućeg i neupitnog moralnog autoriteta u platonističkom pojmu državnika. Odnosno, Jonasov državnik je, kao što će biti moguće uočiti, roditelj. Takvu ulogu državnika moguće je pripisati paternalističkoj državi totalitarnoga karaktera.⁵

Ideja državnika, čiju nužnost pojavljivanja sa zadatkom očuvanja postojanja i sreće ljudskih bića nalaže jedna tehnološka era s konstantnim progresom, analogna je staroj ideji roditelja. Teoriju odgovornosti državnika u smislu roditeljske skrbi, brižnosti i odgoja Jonas (1990) opisuje trima pojmovima: »totalnost«, »kontinuitet« i »budućnost«.⁶ Pojam totalnosti odnosi se na zahvaćanje bitka u njegovoj cjelokupnoj egzistenciji, počevši od pukih i primarnih interesa za jelom, pićem i skloništem pa da interesa koji spadaju u kulturnu nadogradnju. Ovdje je Jonas blizak Aristotelovu shvaćanju esencije države (»koja je dozvana u život da bi tek bio omogućen ljudski život i dalje da postoji kao bi bio moguć dobar život«). U pojmu totalnosti ponajbolje se oslikavaju sličnosti između roditeljske i državničke skrbi jer kao što je cilj roditeljskoga odgoja odrasla individua, tako je krajnji cilj političkoga odgoja građanin: »... država ne želi samo svoje građane preuzeti gotove, nego želi i sudjelovati u njho-

⁵ Premda to nadilazi obujam ovoga rada, valja istaknuti kako Jonas ide i korak dalje od državnoga paternalizma i zalaže se za marksističku diktaturu prosvijećenih totalitarističkoga karaktera: »To su, najprije, prednosti autokracije po sebi, s kojom moramo baratati u komunističkom modelu socijalizma (jedinom o kojem se ovdje može razgovarati). Odluke vrha, koje se mogu donijeti bez prethodne suglasnosti onih dolje time pogođenih, ne nailaze na otpor socijalnog tijela (osim možda pasivni) i, ako je aparat imalo pouzdan, mogu sigurno biti sprovedene. To uključuje mjere koje osobni interes time pogođenih ne bi sebi spontano nametnuo, koje bi prema tome, čak i kad bi se ticale većine, teško mogle biti donesene u demokratskom proces. A baš takve mjere su ono što zahtijeva ugrožena budućnost i što će sve više zahtijevati. Utoliko se, dakle, radi o prednostima vladavine svake tiranije koja, kad se radi o onome o čemu mi govorimo, mora biti tiranija koja dobro misli i koja je dobro informirana i koju proži- ma pravilno sagledavanje« (Jonas 1990: 206).

⁶ Ova tri pojma ne treba shvatiti kao tri zasebne sfere djelovanja državnika, već ih prije treba shvatiti u smislu Heideggerove vremenitosti. Odnosno, valja ih shvatiti trima ekstazama jednoga bića. Vremenitost se, i to je suprotno shvaćanju i naslijedenom razumijevanju vremena koje u njemu vidi jednosmjernan tijek, točnije: samo ono sada između prije i poslije, istodobno vremenjuje u tri sastavne ekstaze bića: budućnost, bilost i sadašnjost i njih ne treba shvatiti trima odvojenim dijelovima nekoga postvarenog bića, nego trima dimenzijama (ili ekstazama) jednoga jedinstvenog procesa koji je u cjelini i do kraja zastupljen svakoj od njih. Budućnost je primarni fenomen vremenitosti. Iz nje dolaze mogućnosti bitka, ona daje temeljni poticaj samorazumijevanju kao razumijevanju bitka. Dolaženje je posredovano bilošću, dakle onim što je bilo i što uvijek jest. Sadašnjost je točka u kojoj se sudaraju budućnost i bilost. Odnos između budućnosti i bilosti jest uzajaman. Tubitak dokazi k sebi kao onaj koji je već bio, odnosno tubitak je ono što je već bio samo ukoliko budućnost stalno uvijek iznova dolazi. Riječima Heideggera: »Pri nabranjanju ekstaza uvijek smo budućnost imenovali na prvomu mjestu. To treba pokazivati, da budućnost pripada prvenstveno u ekstatičkom jedinstvu izvorne i prave vremenosti, premda vremenost ne nastaje tek putem gomilanja i redanja ekstaza, nego se uvijek pokazuje u jednakoj izvornosti svijui njih (...) Izvorna i prava vremenost ovremenjuje se iz prave budućnosti, i to tako što ona, bijući budućnosnom, najprije budi sadašnjost. Primarni i pravi fenomen izvorne i prave vremenitosti jest budućnost« (Heidegger 1985: 374).

voj izobrazbi (...) Tako sfera odgoja najjasnije pokazuje kako se ukrštaju roditeljska i državna odgovornost, najintimnija i najopćenitija – upravo zahvaljujući totalnosti njihovog predmeta« (Jonas 1990: 149). Iz toga proizlazi kako je zadatak državnika cjelokupna briga, i to ne pasivna briga, kao što je slučaj u liberalnoj noćobdijskoj državi, nego aktivna briga za totalni bitak. Ovakav oblik apsolutnog paternalizma Jonasu nije stran, dapače: »'Državnik' bi se onda morao brinuti o *svemu*. Ovo je *jedan* smisao 'totalitarizma' koji, sudeći po tome, kao da je neodvojiv od radikalnog komunizma. No, ovaj ekstremni slučaj samo pojačava ono što mi tvrdimo o odgovornosti državnika uopće i njezinom srodstvu s roditeljskom odgovornošću. Čak, može se u svjetlu ovog slučaja reći da povijest političkog pokazuje sve veće pomjeranje kompetencija u korist države (...) tako da moderna država (...) u krajnjem efektu postaje sve 'paternalističkija'« (Jonas 1990: 150).

Kontinuitet je smisaoni nastavak totalne odgovornosti koji nalaže njezino neprekidno trajanje i izvođenje. U dimenziji kontinuiteta najjasnije je vidljiva distinkcija između partikularne odgovornosti, ograničene vremenskim trajanjem ili nekim događajem, i totalne bezvremenske odgovornosti državnika, čiji zadatak nije samo osigurati dobrobit onih sadašnjih nego i dolazak onih budućih. Ako je za slijediti novi kategorički imperativ koji nalaže da života mora biti, onda se upravo u dimenziji kontinuiteta trebaju upućivati pitanja prema budućnosti: »... totalna odgovornost uvijek mora da pita: 'Što će biti poslije? Kuda to vodi?'; a istodobno i: 'Što se događalo prije? Kako se to što se sada događa objedinjuje s cjelinom postojanja ove egzistencije?' Jednom riječju: totalna odgovornost mora postupati 'povijesno', ona svoj predmet mora obuhvatiti u njegovoj povijesnosti, a to i jest pravi smisao onog što ovdje označavamo elementom 'kontinuiteta'« (Jonas 1990: 153).

U dimenziji budućnosti susreću se totalna odgovornost i kontinuitet. Imperativ je da budućnost uvijek iznova mora dolaziti, a to uvijek iznova susretanje s budućnosti zavisno je od učinka totalne odgovornosti i kontinuiteta. Iz dimenzije budućnosti izvire možda najsnažniji zahtjev za ograničenjem tehnološkoga aparata u njegovim destruktivnim svrhama. Regulativni je imperativ budućnosti da čovječanstva mora biti i da mora biti moguća buduća državna politika. Jonas to objašnjava trajnom nužnosti državničke slobode: »A otuda proizlazi opet veoma uopćeni, pa ipak niti u kojem slučaju prazni imperativ upravo za državnika čije djelovanje svjesno ima ovu dimenziju budućnosti koja snažno preseže u nepoznato: naime, da ne čini ništa što bi ometalo buduću nastup njemu sličnih; dakle da ne zatvori onaj za to neophodni, premda i neproračunljivi izvor spontanosti u zajedničkom biću iz kojega se moraju regrutirati buduću državnicu – dakle, da niti u cilju *niti na putu ka njemu* ne stvori jedno stanje u kojem su mogući kandidati za ponavljanje njegove vlastite uloge postali uniformirani poslužitelji ili roboti. Ukratko, *jedna* od odgovornosti državne politike jest da pazi na to da ostane moguća buduća državna politika« (Jonas 1990: 169).

5. Zaključak

U radu se razmatralo pitanje tehnologije kod Heideggera, Marcusea i Jonasa. Heideggerovo razumijevanje tehnike i dokučenost njezine biti instruktivan je uvod za razmišljanje o tehnologiji i danas, kada se tehnološka revolucija tek možda odmotava iz njezinih povijsa, kada gotovo nitko ne može predvidjeti njezinu krajnju mogućnost za čovjeka i njegov svijet. Ono već viđeno pokazalo je razmjere razorne snage tehnologije, svijet bez budućnosti. Marcuse je ipak ostao optimističan, vidjevši dovršetak povijesnoga procesa kao kompletiranje tehnološkoga procesa. Umna zbilja otvorena je kao mogućnost posttehnološkoga racionaliteta: opredmećenje ideala umjetnosti posredstvom tehnoloških mogućnosti. Međutim, Marcuse tu ipak nije odmakao dalje od utopističkoga mišljenja. Krajnje trezveno mišljenje tehnologije pruža Jonas, formirajući distinktivni etički imperativ o tome da života mora biti te da nitko nema pravo staviti na ulog ideju čovječanstva. Jonasova etika odgovornosti u tehnološkoj civilizaciji nije etika progresna, već je konzervativna etika, etika održanja, zadržavanja samopogona tehnološkoga procesa u korist očuvanja i nepovredivosti ontološke ideje života. Lišen svake vjere u prosvjedenost pojedinca (ili čak demokratsko odlučivanje masa), Jonas zagovara diktaturu prosvijećenih. Demokratskom čovjeku Jonas suprotstavlja snažnu figuru prosvijećenoga državnika kao roditelja koji brine i bdije nad razvojem svakoga pojedinca i nacije uopće. Premda deziluzioniran po pitanju sposobnosti običnoga, prosječnog i svakidašnjeg tubitka, Jonas nije u potpunosti napustio nadu u čovjeka, makar ta nada bila otjelotvorena u sveznajućem državniku. To je posebno vidljivo na mjestu gdje Jonas inzistira kako vodstvo države nikada ne smije preuzeti neki tehnološki produkt. Jonasov princip odgovornosti, barem u onom dijelu u kojem je preformulirao Kantov imperativ, čini se posebno važnim i značajnim za suvremenu konstelaciju svijeta i odnosa političke moći koji se mjeri u sposobnosti proizvodnja snažnijega, boljeg i destruktivnijeg oružja.

LITERATURA

- Heidegger**, Martin (1972). *Pitanje o tehnicima*, u: Goran Babić (ur.), *Uvod u Heideggera*, Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH.
- Heidegger**, Martin (1985). *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Jonas**, Hans (1990). *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse**, Herbert (1941). *Some Implications of Modern Technology*, u: Herbert Marcuse, Douglas Kellner (ur.) (1998), *Technology, War and Fascism; Collected Papers of Herbert Marcuse Volume I*, London–New York: Routledge.
- Marcuse**, Herbert (1968). *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse**, Herbert (1972). *Kraj utopije. Esej o oslobođenju*, Zagreb: Stvarnost.
- Marx**, Karl, **Engels**, Friedrich (1985). *Rani radovi*, 7. izd., Zagreb: Naprijed.

AN ESSAY ON TECHNOLOGY AND ETHICS

Maroje Višić

Association for the Advancement of Civil Society Bonsai Dubrovnik
maroje_asi@yahoo.com

ABSTRACT: This paper considers the question of technology. The starting point is M. Heidegger, who did not see technology as a handy tool, but as a way of uncovering the world and revealing the greatest danger for man. Then Marcuse's notion about technology is taken into account. H. Marcuse was perhaps one of the first to see technology as the new ontology, but he was also one of the first who was extremely sceptical and critical towards the relationship between technology and man, although he ultimately remained a romantic. Lastly, H. Jonas is taken into account who, as a witness to the negative experience of technology's ultimate possibility, states the ethical imperative for the technological civilisation: there must be life.

Keywords: *technics; technology; ethics; Martin Heidegger; Herbert Marcuse; Hans Jonas*



Članci su dostupni pod licencijom Creative Commons: Imenovanje-Nekomercijalno (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>). Sadržaj smijete umnožavati, distribuirati, priopćavati javnosti i prerađivati ga, uz obvezno navođenje autorstva, te ga koristiti samo u nekomercijalne svrhe.