

BOJAN ANĐELKOVIĆ¹

Kako spremeniti subjekt? Remiksiraj ga.

Izveček: Tekst raziskuje zvezo med subjektom, tehnologijo in družbo, in sicer s paradigmo vmesnika in prek razširjenega koncepta remiksa, ki je po našem mnenju osnovni tehnični operativni mehanizem ter poglavitna estetska, kulturna in družbena paradigma našega časa. Eksplozivna širitev paradigme remiksa po vsem družbenem polju seveda korespondira s tem, kako ljudje doživljamo sami sebe, kako se počutimo v sodobnem svetu. V nekem smislu lahko torej rečemo, da remiks danes ni enostavno le osnovni operativni mehanizem sodobnih tehnologij in paradigma v samem jedru kulturnega in družbenega, ampak je na neki način tudi utelešen, in sicer kot operativni mehanizem mentalnega polja.

Ključne besede: remiks, telo brez organov, subjekt, tehnologija, nadčlovek, filozofske teorije

UDK: 1:316.7

How to Change the Subject? Remix it.

Abstract: Through the paradigm of the interface and the expanded concept of the remix, which we take to be the fundamental technical operative mechanism and the main aesthetic, cultural, and social paradigm of our time, the text investigates the relationship between the subject, technology and society. The explosive expansion of the remix paradigm throughout the social field corresponds to how we human beings experience ourselves, how we feel and think in the

¹ Mag. Bojan Anđelković je doktorand na Fakulteti za humanistične študije Koper, program Filozofija in teorija vizualne kulture, in urednik Redakcije za kulturo in humanistične vede na Radiu Študent. E-pošta: bojandjelkovic@gmail.com.

contemporary world. Arguably, the remix is not merely a basic operative mechanism of contemporary technologies, a paradigm located at the very core of the cultural and the social; indeed, it may be said to be embodied as an operative mechanism of the mental field.

Keywords: remix, body without organs, subject, technology, *Übermensch*, philosophical theories, Nietzsche-Deleuze-Foucault



*Najprej mi oblikujemo svoja orodja,
potem ona oblikujejo nas.*

MARSHAL McLUHAN

Kaj je telo (brez organov)?

Po svoji prvi monografiji *Empiricizem in subjektivnost* iz leta 1953, ki je bila posvečena Humu, Deleuze kar osem let ni objavil nič. Potem pa je leta 1962 izdal svoje briljantno zgodnje delo o Nietzscheju, ki ga iz današnje perspektive lahko razumemo kot pravi začetek Deleuzove filozofije in kot zelo pomemben preobrat v francoski filozofiji 20. stoletja. Deleuzova knjiga *Nietzsche in filozofija* je namreč prvo delo kakega francoskega filozofa, ki sistematično in koherentno obravnava Nietzschejevo filozofijo, postavljajoč vprašanja, ki bodo postala osrednja v nadaljnjih študijah o Nietzscheju in poststrukturalizmu na splošno. Najpomembnejši del te knjige, iz katerega izhajata vplivni Deleuzovi tolmačenji volje do moči in večnega vračanja, pa je vsekakor razlaga aktivnih in reaktivnih sil;

mesto bojišča teh sil pa je seveda – telo. Toda kaj je za Nietzscheja telo?

Prvo poglavje tematskega sklopa “Aktivno in reaktivno” te knjige z nazivom “Telo” začne Deleuze z ugotovitvijo, da je Spinoza odprl novo pot filozofiji s tem, ko je v svoji *Etiki* zapisal, da si sploh ne moremo predstavljati, kaj lahko naredi neko telo: “Govorimo o zavesti in duhu, nakladamo o vsem tem, ne vemo pa, česa je sposobno telo, kakšne so njegove sile in kaj pripravljajo. Nietzsche ve, da je prišel čas: ‘Nahajamo se v fazi, ko zavest postaja skromna.’”² Skratka, tako kot Freud je tudi Nietzsche mnenja, da je zavest tisto področje, ki je aficirano z zunanjim svetom; vendar je – in tu je pomembna razlika med njim in Freudom – zavest vedno zavest inferiornega v razmerju do superiornega, kateremu se podreja in v katero se inkorporira. Ne gre torej za zavest gospodarja, ampak za zavest hlapca v razmerju do gospodarja, ki mu sploh ni treba biti zavesten. In kdo je gospodar zavesti? Telo, seveda. Kaj je torej za Nietzscheja/Deleuza telo? “Ne bomo ga definirali, če rečemo, da je to polje sil, sredina, za katero se bori množstvo sil. Ker v bistvu ni ‘sredine’, ni polja sil ali bojnega polja. Ni kvantitete realnosti, vsaka realnost je že kvantiteta sile. Ni ničesar razen kvantitete sil, ki so medsebojno ‘v razmerju napetosti’. Vsaka sila je v razmerju z drugimi silami: ali si jih podreja ali je podrejena. Telo je določeno z razmerjem med dominirajočimi silami in dominiranimi silami. Vsako razmerje sil formira neko telo: kemično, biološko, družbeno, politično. Dve poljubni sili, glede na to, da sta neenaki, oblikujeta neko telo, takoj ko stopita v razmerje: telo je zaradi tega vedno plod naključja, v nietzschejanskem smislu, in se pojavlja kot ‘najbolj presenetljiva reč’, v bistvu veliko bolj presenetljivo kot zavest ali duh.”³

² Deleuze, 1999, 49. Prim.: Spinoza, 1963, 193.

³ Deleuze, 1999, 50.

Poznavalcem Deleuza seveda v tem in takšnem razumevanju telesa ne bo težko prepoznati prvega orisa koncepta “telesa brez organov”, ki ga Deleuze prvič omenja v *Logiki smisla* in ki v njegovih kasnejših delih, ki so nastala v sodelovanju s Felixom Guattarijem, pridobi status ene izmed njunih centralnih idej. Slavoj Žižek se torej moti, ko na nekem mestu pravi, da je težava z Nietzschejem morda v tem, da v svoji hvalnici telesu spregleda “absolutno zev med organskim telesom in norim, večnim ritmom gona, ki mu lahko postanejo podvrženi organi telesa, ‘parcialni objekti’”.⁴ Poanta je namreč v tem, da je Nietzschejevo telo v osnovi vedno telo brez organov. Toda kaj je telo brez organov?

Termin je prvič uporabil Antonin Artaud,⁵ Deleuze in Guattari pa ga kot enega svojih osrednjih filozofskih konceptov vpeljeta že v prvem poglavju svoje prve skupne knjige: “Telo brez organov ni priča nekega izvirnega ničā, kakor ni ostanek neke izgubljene totalitete. Predvsem pa ni projekcija; vse to nima nobene zveze z lastnim telesom ali s podobo telesa. Telo brez organov je telo brez podobe.”⁶ Lahko bi poenostavljeno rekli, da vzporedno z našim dejanskim telesom, z njegovimi navadami, gibi, afekti in tako naprej obstaja tudi njegova virtualna dimenzija – ki pravzaprav je telo brez organov. Pri tem pa moramo imeti seveda v mislih dejstvo, da se virtualnost, ko govorimo o Deleuzu, nikakor ne nanaša na neko virtualno resničnost, ampak na resničnost virtualnega. Drugače povedano, virtualnost je pri Deleuzu vedno razumljena kot potencial aktualnega – hkrati pa je tudi njegov pogoj, celo njegova osnova, kot poudarja Alain Badiou.⁷

⁴ Žižek, 1997, 49.

⁵ Glej: Artaud, 2010.

⁶ Deleuze, Guattari, 1990a, 10.

⁷ Glej poglavje “The Virtual” v: Badiou, 2000, 43–52. Prim. tudi: “The Reality of Virtual”, v: Žižek, 2004, 3–8.

Deleuze in Guattari v *Tisoč platojev* opišeta več značilnosti telesa brez organov, za naš tukajšnji namen pa je pomembno, da vemo, da telo brez organov nasprotuje trem velikim formacijam, ki nas oblikujejo, ki oblikujejo "formo človek": organizmu, označevalcu in subjektu. In to na ta način, da jih deartikulira oziroma jih na novo artikulira v neskončnosti. Njegova osnovna operacija je eksperimentiranje: "ni označevalca, nikoli ne interpretiraj!"; njegovo osnovo gibanje je nomadizem: "nadaljuj gibanje, tudi na mestu, nikoli se ne nehaj gibati, negibno potovanje, desubjektivacija".⁸ Treba je skratka "iztrgati zavest od subjekta, da bi iz njega naredili mesta za eksperimentiranje, iztrgati nezavedno od označevalca, da bi iz njega naredili resnično proizvodnjo: to gotovo ni nič manj težko kot iztrgati telo od organizma".⁹ Drugače povedano (tako tudi sam Deleuze v svoji knjigi o Foucaultu): v človeku je treba osvoboditi sile, ki so v njem vklenjene; to so sile življenja, dela in jezika.¹⁰

Zdaj je že jasno, zakaj s pomočjo sodobnih tehnologij lahko naredimo popolno telo brez organov, najmočnejše orožje za boj s tremi velikimi formacijami, ki nas oblikujejo – sile v človeku se bodo namreč morale pomeriti s silami tehnologije: "Sile v človeku stopajo v odnos s silami zunanosti, silami silicija, ki dobiva prednost pred ogljikom, silami genetičnih faktorjev, ki dobivajo pred-

⁸ Deleuze, Guattari, op. cit., 159.

⁹ Prav tam, str. 160.

¹⁰ Glej poglavje "O smrti čoveka i nadčoveku", v: Deleuze, 1989, 127-137. Rečeno z besedami samega Foucaulta: "[...] prepričan sem tudi, da je treba, če je človek – mi, bitja življenja, besede in dela [moj poudarek] – postal objekt različnih drugih znanosti, poiskati razlog, zaradi katerega se je to zgodilo, in to ne v svoji ideologiji, temveč v obstoju te politične tehnologije, ki smo jo ustvarili v svojih družbah." Michel Foucault, "Politična tehnologija posameznikov", v: Foucault, 2007, 153. Isto Foucaultovo besedilo v drugem prevodu z naslovom "Politična tehnologija individuumov" je dostopno tudi v: Foucault, 2008.

nost pred organizmom, silami agramatičnosti, ki dobivajo prednost pred označevalcem.¹¹

“Theatrum philosophicum”: Nietzsche-Deleuze-Foucault

Pokazali smo, kako Deleuze, izhajajoč iz Nietzschejeve filozofije, razume telo kot kombinacijo razmerja sil; telo ni enostavna fizična danost, v smislu biološkega organizma, ampak predvsem nekakšna “virtualna” razsežnost, imanentna tej fizični realnosti, okoli katere se bojuje množstvo sil. Površno branje Foucaulta bi lahko nekoga privedlo do sklepa, da Foucault razume telo drugače, saj je pri njem najti številne opise fizičnega telesa, ki ga mučijo, zapirajo, secirajo, analizirajo itn. Pa vendar ni tako. Celoten Foucaultev miselni projekt lahko v bistvu razumemo kot poskus, da se pride do vednosti o tem, kako si nekatere sile – režimi vednosti in oblasti – prisvajajo sile v telesu: “Telo: površina vpisovanja dogodkov [...], prostor disociacije jaza [...], volumen v nenehnem drobljenju. [...] [Genealogija] mora pokazati telo, potiskano z zgodovino, in zgodovino, ki uničuje telo.”¹² Povsem je razvidno, da je telo, o katerem tukaj govori Foucault, samo po eni strani konkretno, fizično telo, na katero in v katero se edino lahko vpisujejo dogodki. Po drugi strani pa je telo, ki ga mora pokazati genealoška metoda, neko povsem drugo in drugačno telo od tistega, ki ga določajo aktualni režimi vednosti in oblasti. Kot to pove plesni teoretik André Lepecki, govoreč o Foucaultevi, Derridajevi ter Deleuzovi in Guattarijevi filozofiji telesa: “Njihova filozofija namreč ni le filozofija telesa, temveč tudi filozofija, ki snuje koncepte, upoštevajoč politično preokvirjanje telesa. Njihova filozofija telesa ne razume kot samozadostne in zaprte entitete, marveč kot odprt in dinamičen sistem izmenjave, ki nenehno proizvaja oblike podrejanja in nadzora, pa tudi odpora in postaja-

¹¹ Deleuze, 1989, 136–137.

¹² Foucault, 2008, 94.

nja.”¹³ Foucault v tekstu o genealogiji tudi izrecno pove, da ga “konkretno” telo, s katerim se ukvarjajo zgodovinarji, ne zanima: “Dejanska’ zgodovina [to je genealogija] se od zgodovine zgodovinarjev razlikuje po tem, da se ne opira na nobeno stalnico: nič v človeku – *niti njegovo telo* – ni dovolj stalno, da bi razumel druge ljudi in se v njih prepoznal. [...] Zgodovina bo ‘dejanska’ toliko, kolikor bo *vpeljala diskontinuiteto v našo bit samo*. Razdelila bo naša čustva, dramatiizirala naše nagone, *pomnožila naše telo* in ga obrnila proti samemu sebi [moji poudarki].”¹⁴ Foucaultovo pozno vračanje k problematiki “skrbi zase” v stari Grčiji iz tukajšnje perspektive torej lahko razumemo tudi kot epistemološki obrat od preučevanja tega in takšnega, od zgodovine uničenega telesa – k nekim drugim telesom, z drugačnimi kombinacijami sil, ki so obstajale, preden so se jih polastile in uničile sedanje zgodovinske sile. Toda kaj misli Foucault s tem, da je “dejanska” zgodovina oz. genealogija dejanska le toliko, kolikor lahko “vpelje diskontinuiteto v našo bit samo”? Kako bo to genealogija “pomnožila naše telo in ga obrnila proti samemu sebi”? (Ali Foucault res od nekdaj piše le fikcije, kot trdi na nekem mestu?)

Kako, če ne tako, da v dani red stvari, v “tisto, kar je”, vpelje neko drugo, virtualno dimenzijo. Pri čemer moramo to virtualnost razumeti natanko v deleuzovskem pomenu tega pojma, torej kot nekaj, kar se ne zoperstavlja realnemu, ampak zgolj sedanjemu. Edino tako lahko “dejanska” zgodovina vpelje diskontinuiteto v samo bit, pomnoži naše telo in ga obrne proti samemu sebi. “Tako razumljena diagnostika skozi igro razločkov ne vzpostavi konstante naše identitete. Ugotavlja, da smo mi sami razlika, da je naš um razlika diskurzov, naša zgodovina razlika med časi in naš jaz razlika med maskami.”¹⁵ Genealogija je torej “dejanska” zgodovina, ker je zgo-

¹³ Lepecki, 2009, 18.

¹⁴ Foucault, op. cit., 99.

¹⁵ Foucault, 2001, 144.

dovina virtualnega, in hkrati tudi virtualno zgodovine: preži na dogodke “tam, kjer jih najmanj pričakujemo, in v tistem, kar domnevno sploh nima zgodovine – v čustvih, ljubezni, zavesti, instinktih; *razumeti njihovo vračanje*, ne zato, da bi začrtali počasno krivuljo neke evolucije, ampak da bi znova odkrili različne prizore, v katerih so igrali različne vloge; *določiti celo točko njihovega umanjkanja, trenutek, ko jih ni bilo* [moja poudarka]”.¹⁶ Rečemo torej lahko, da je genealogija v nekem smislu vračanje, ponavljanje zgodovine, ki se ni nikoli zgodila. Genealogija vrača in preobrača zgodovino; ponavlja jo, da bi jo spremenila. To je možno, ker to, kar “ponavljanje ponavlja, ni to, kakšna je preteklost ‘zares bila’, ampak virtualnost, inherentna preteklosti in izdana od svoje pretekle aktualizacije. V tem specifičnem smislu, nastanek *novoga* spremeni samo preteklost oz. retroaktivno spremeni ne resnično preteklost – saj nismo v znanstveni fantastiki –, ampak ravnotežje med aktualnostjo in virtualnostjo preteklosti.”¹⁷ “[O]boževanje spomenikov postane paradija; spoštovanje nekdanjih kontinuitet postane sistematično razgrajevanje; kritika krivic preteklosti s pomočjo resnice, ki jo človek poseduje danes, se spremeni v destrukcijo človeka spoznanja zaradi nepravilnosti, ki je lastna volji do znanja.”¹⁸

Pa vendar to vračanje v preteklost, njeno spreobračanje oz. spreminjanje ravnotežja med aktualnostjo in virtualnostjo preteklosti ni samo sebi cilj. Preteklosti ne moremo spremeniti, ne da bi vplivali na sedanost in s tem tudi na prihodnost. “Če je Foucault velik filozof, je to zato, ker je zgodovine uporabil v korist nečesa drugega: kot pravi Nietzsche, delovati proti času, in tako delovati za čas, v prid, upam, prihajajočega časa.”¹⁹ Deleuze na koncu pravkar citira-

¹⁶ Foucault, 2008, 87.

¹⁷ Prim. Žižek, 2004, 12.

¹⁸ Foucault, op. cit., 109.

¹⁹ Deleuze, 2007, 12.

nega teksta o konceptu dispozitiva pri Foucaultu, ki po njegovi upokojitvi leta 1989 pomeni hkrati tudi njegov zadnji javni poseg, opozarja, da lahko različne črte nekega dispozitiva v končni fazi porazdelimo v dve skupini. Prvo skupino formulira Foucault v svojih velikih knjigah, ko s skrajno novimi zgodovinskimi sredstvi opredeli neke natančno določene arhive: splošno bolnišnico v 17., kliniko v 18. in zapor v 19. stoletju, subjektivnost v antični Grčiji in krščanstvu. To so črte slojev oz. črte *stratifikacije ali sedimentacije*. Vendar v teh knjigah ne najdemo skoraj nič o drugi skupini črt, ki zahtevajo povsem drug način izražanja od primerljivih črt v velikih knjigah; Foucault namreč ni podcenjeval svojih bralcev, veliko je dal tudi na slog in ni rad mešal babe in žabe. Zaradi tega lahko te druge črte, ki jih Deleuze imenuje *črte aktualizacije ali ustvarjalnosti*, najdemo le v Foucaultevih intervjujih. Prav tam in tudi v številnih drugih "stranskih" besedilih, katerih izdani obseg je danes že presegel obseg Foucaultevih uradnih knjig, bomo našli formulacije odgovorov na neko podobno in komplementarno, vendar drugačno zastavljeno serijo vprašanj. To so vprašanja, ki niso več usmerjena k preteklosti, ampak k sedanjosti oz. prihodnosti: "Kaj je danes norost, zapor, seksualnost? Kakšne nove načine subjektivacije, ki gotovo niso ne grške ne krščanske, vidimo nastajati danes?"²⁰ Drugače povedano, kako si aktualni režimi moči – vednosti in oblasti – danes lastijo naša telesa? In kakšne so možnosti pobega? Kje so razpoke v dispozitivih, kjer se odpirajo bežiščne za nove in drugačne procese subjektivacije? In kaj lahko navsezadnje pričakujemo od prihodnosti?

Temu konkretnemu in natančno definiranemu problemu v Nietzschejevi filozofiji ustreza pojem nadčloveka. Čeprav skuša slovenska lacanovska šola (in ni edina) že več let dokazati nasprotno, večina Deleuzovih in Foucaultevih konceptov in metod, posebej pa tisto

²⁰ Prim. prav tam, 13–14.

najbolj bistveno, izvira iz nietzschejanske aspiracije. Poreklo in podobnost ali neporeklo in nepodobnost posameznih konceptov in metod niti ni ključno; je pa ključno, da gre v obeh primerih za miselni razvoj, ki ima bistveno nietzschejansko logiko. To je povsem razvidno, če le bežno sledimo genealogijam njunih idej in del, zlasti če na te genealogije gledamo – če se lahko tako izrazimo – kot na virtualni del življenjskih aktualnostih njunih avtorjev.²¹ Stopili smo skratka v skrajno nietzschejansko cono večnega vračanja, v kateri ni razlike med mislijo in dogodkom – gre za eno in isto realnost, ki je hkrati dogodek misli in misel dogodka. Kot pravi Foucault glede Deleuza: “Mišljenje mora misliti to, kar ga oblikuje, in se oblikuje iz tega, kar misli.”²² In kot pravi Deleuze glede Foucaulta: “Misliti pomeni gubati, podvajati zunaj z nekim znotraj, ki se razteza paralelno z njim.”²³ Skrivnost dolgoletnega prijateljavanja in medsebojnega spoštovanja Deleuza in Foucaulta prvenstveno torej ni v bližini in komplementarnosti njunih konceptov

²¹ Obstajajo namreč filozofski sistemi, ki jih lahko razumemo neodvisno od življenj njihovih avtorjev – takšni so filozofski sistemi večine filozofov. Da bi razumeli Kantovo *Kritiko čistega razuma*, nam tako ni treba vedeti, da se v vsem življenju Kant ni premaknil iz rodnega Königsberga ali pa da sta bila glavna družba starega Schopenhauerja kodra Atma in Butz; čeprav je tudi to lahko koristno. Nasprotno pa obstajajo filozofije – in Nietzschejeva je vsekakor najekstremnejši primer –, ki so v nekem smislu neločljive od življenja (boleznin in smrti) filozofov, ki so jih ustvarili. Tako recimo Klossowski v svoji enkratni knjigi o Nietzscheju, ki sta jo visoko cenila tako Deleuze kot Foucault, kaže, v kolikšni meri sta misel o večnem vračanju in Nietzschejeva norost neločljivo povezani (glej: Klossowski, 1997). Badiou je v svojem tekstu “Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?” postavil tezo, da je v filozofiji dogodek notranji samemu mišljenju in da je osrednji dogodek Nietzschejeve filozofije sam Nietzsche (glej: Badiou, 2000b, 103–119). Foucaulteva in Deleuzova filozofija se seveda vsaka na svoj način navezujeta na njuni življenji in njunih filozofij nikoli ne bomo razumeli do potankosti, če ju bomo gledali ločeno od njunih dejanskih življenj in (političnih) angažmajev v svetu.

²² Foucault, 2008, 71.

²³ Deleuze, 1989, 122.

in metod (čeprav o tem ni dvoma), ampak prej v “metakonceptu” so-odvisnosti mišljenja in življenja, v smislu ustvarjalne, ontološke razsežnosti misli, ki intenzivira življenje in intervenira v *realno* z bistveno nietzschejansko potezo. Ta poteza je nietzschejanska tako po svojem poreklu kot po svojih posledicah. Ni namreč naključje, da Foucault konča svoj tekst o Deleuzu s pozivom na idejo večnega vračanja: “Nietzsche nam je prepustil misliti večno vračanje. Že skoraj eno stoletje je bila najvišja naloga filozofije misliti večno vračanje. Toda kdo bi bil dovolj predrzen, da bi rekel, da jo je mislil? [...] Tega ne smemo razumeti, kot da je vračanje forma neke vsebine, ki je razlika, temveč da se je iz vedno nomadske, vedno anarhične razlike z vedno presežnim znakom, vedno zunaj vrnitve proizvedlo bliskanje, ki bo nosilo ime Deleuze; novo mišljenje je možno; mišljenje je znova možno.”²⁴ In kako Deleuze konča svojo knjigo o Foucaultu? Kako neverjetno in nepričakovano: “Mišljenje misli lastno zgodovino (preteklost), vendar da bi se osvobodilo tistega, kar misli (sedanjost) in da bi končno lahko ‘mislilo drugačno’ (prihodnost) [...] odnosi z zunaj postavljajo pod vprašaj ugotovljene sile, ampak odnos do sebe končno kliče in proizvaja nove načine subjektivacije. Foucaultovo delo sledi drugim velikim delom, ki so spremenila tisto, kar za nas pomeni misliti.”²⁵

Res – kot pravi tista Deleuzova opomba v Foucaultevem tekstu o Deleuzu – kaj naj si mislimo o teh dveh?²⁶

How to Change the Subject? – Remix it!

Pa vendar Deleuze svoje knjige o Foucaultu v bistvu ne konča tako, saj vsebuje še zelo pomemben dodatek z naslovom “O smrti človeka

²⁴ Prim. Foucault, op. cit., 85–86.

²⁵ Prim. Deleuze, op. cit., 123.

²⁶ “Kaj si bodo mislili o naju dveh? – opomba Gillesa Deleuza” v: Foucault, op. cit., op. na str. 82. Odkod in zakaj Deleuzova opomba v Foucaultevem tekstu o Deleuzu? In kaj naj si mislimo o tem?

in o nadčloveku”,²⁷ kjer formulira naslednji Foucaultev nietzschejanski problem. Tako kot telo je tudi vsaka forma kombinacija razmerja sil.²⁸ To je splošno Foucaultevo načelo. Te sile so vedno v razmerju z zunanjimi silami. Tako nastane nova forma. Če vzamemo za primer sile v človeku (sile predstavljanja, pomnjenja, hotenja itn.), lahko rečemo, da takšne sile nujno stopajo v kompozicijo forma človek (pri tem je pomembno, da strogo razlikujemo (aktualno) formo človeka od (virtualne) forme človek). Vendar se te iste sile lahko investirajo tudi drugače, v neko drugo kombinacijo sil, v neko drugo formo. Tudi če vzamemo neko kratko obdobje, pravi Deleuze, človek ni obstajal od nekdaj in ne bo obstajal za vedno. Da bi se pojavila forma človek, je treba, da sile v človeku stopijo v razmerje z natančno določenimi silami od zunaj.

Deleuze potem opiše tri zgodovinske forme.

Prva je *klasicistična zgodovinska formacija*. Klasicistično mišljenje lahko prepoznamo po tem, na kakšen način misli neskončno. Najbolj karakteristična besedila 17. stoletja se ne različen način ukvarjajo z neskončnim: Pascal, Spinoza, Leibniz ... vsak izmed njih opisuje nekakšen red neskončnega. Skratka, sile v človeku stopajo v razmerje s silami dviganja do neskončnega. Iz česar sledi, da sile v človeku v okviru klasicistične formacije stopajo v razmerje s silami od zunaj, ki so takšne narave, da ustvarjajo *formo bog*, in ne *forme človek*. Deleuze do konca razvije teorijo o tej formaciji v svoji naslednji knjigi *Guba*,²⁹ ki je “svojevrstno nadaljevanje citirane knjige, nekakšen *Foucault 2* (tako kot je *Tisoč platojev drugi zvezek Kapitalizma in shizofrenije, Podoba-čas*

²⁷ Deleuze, op. cit. 127–137. Tukaj povzemamo ta aneks.

²⁸ Kar je tudi logično, saj je vsako telo neka forma in obratno. Prim.: “dve kakršni koli sili, glede na to, da sta neenaki, *formirata* neko telo, takoj ko stopita v razmerje” (Deleuze, 1999, 50).

²⁹ Deleuze, 2009.

drugi zvezek *Filma*)”,³⁰ *Logika občutja* pa je svojevrstno nadaljevanje *Logike smisla*.

Druga je *zgodovinska formacija 19. stoletja*. “Sprememba je v naslednjem: sile v človeku stopajo v odnos s silami končnosti. To so sile življenja, dela in jezika. Trikratni koren končnosti, iz katerega bodo nastali biologija, politična ekonomija in lingvistika.”³¹ V tem kontekstu lahko na t. i. Kantov kopernikanski preobrat gledamo kot na poskus, da se izvirno neskončno klasicistične formacije zameenjajo s “konstitutivno končnimi” zgodovinskimi formacijami 19. stoletja. Sile v človeku so torej stopile v razmerje s silami od zunaj in šele potem se je človek tega začel zavedati kot lastne končnosti. Sile v človeku so s silami zunanosti oblikovale *formo človek* (in ne več *forme bog*). Poanta Nietzschejevega slovitega vzklika “Bog je mrtev!” torej ni v tem, da ni več boga, ampak da ni več *forme boga*; pri Nietzscheju se namreč ideja boga v operaciji sinteze povezuje z idejo časa in nastajanja in zgodovine in človeka. Enako velja za Foucaultovo razglašanje smrti človeka: človek očitno ni mrtev – tisto, kar je mrtvo, je forma-Človek!³²

Tretja formacija pa je *zgodovinska formacija prihodnosti*. Ta formacija je šele v nastajanju, zato še ne moremo predvideti, kakšna bo; gre za konkreten problem, ki ga je Nietzsche imenoval “nadčlovek”.³³

³⁰ Pelko, 2004, str. 284.

³¹ Deleuze, 1989, 130.

³² Glede “smrti Boga” glej poglavje “Bog je mrtev” v: Deleuze, 1999, 181–186; glede “smrti človeka” pa glej “Zaključek” v: Foucault, 2001.

³³ Upamo, da je po vsem povedanem jasno, da Nietzschejev nadčlovek ni nikakršen izpopolnjeni človek in da ne gre za nikakršnega supermena. Čeprav prefiks “nad” napotuje na nekaj, kar naj bi bilo nad človekom, je nadčlovek v bistvu nekaj, kar je onstran človeka; Nietzsche se nikoli ni naveličal ponavljati, da je človek le most, nekaj, po čem lahko nadčlovek edino nastane. Skratka, *nadčlovek je ta nova forma, ki bo nastala, ko sile, ki oblikujejo formo človek, stopijo v razmerje z nekimi drugimi, zgodovinsko natančno določenimi silami od zunaj*.

Nietzsche je govoril: človek je zaslužnjil življenje, delo in jezik – nad-človek je tisti, ki jih bo osvobodil *v samem človeku*, v korist neke druge forme. Kot pravi Deleuze, je to problem, pri katerem se moramo zadovoljiti z zelo diskretnimi oznakami, sicer bomo zapadli v strip.³⁴ A četudi še ne moremo govoriti o novi formi, lahko detektiramo sile zunanosti, s katerimi sile v človeku stopajo v razmerje. Človek je zaslužnjil sile življenja, dela in jezika, tako da jih je s pomočjo novih znanstvenih disciplin (ki izvirajo in biologije, politične ekonomije in lingvistike) razdrobil in razbil: lingvistika humanističnega 19. stoletja se je konstituirala na razbitosti različnih jezikov kot pogoju za ‘niveliranje govora’ kot predmeta. Enako velja za biologijo, ki je nivelirala življenje, in politično ekonomijo, ki je nivelirala delo. Danes je problem seveda v tem, kako spet zbrati razbite sile v človeku. Te naloge Deleuze ne prepušča ne znanosti ne politiki ne filozofiji ne umetnosti. Sile, ki bodo lahko zbrale razbite sile v človeku in s katerimi te danes stopajo v razmerje, so sile tehnologije:

“Zdi se nam, da sta se lahko delo in življenje zbrala šele, ko sta se odlepila od ekonomije in biologije, tako kot se je jezik zbral šele, ko se je književnost ločila od lingvistike. Bilo je nujno, da biologija vskoči v molekularno biologijo oz. da se razbito življenje zbere v genetičnem kodu. Bilo je treba, da se razbito delo zbere in ponovno umesti v strojih tretje vrste, kibernetičnih in informatičnih. Katere bodo torej sile, s katerimi bodo sile v človeku stopile v razmerje? To ne bo več vzdigovanje do neskončnega niti ne bo končnost, ampak *neomejeno končno; tako pa imenujemo vsako situacijo sile, v kateri daje neko končno število dejavnikov praktično neomejeno število raznovrstnih kombinacij* [moj poudarek].”³⁵

Je v današnji družbi kakšen operativni mehanizem, ki ustreza Deleuzovi zgodovinski formaciji prihodnosti, v kateri bodo sile v člo-

³⁴ Deleuze, 1989, 135.

³⁵ Prav tam, 135-136

veku stopile v razmerje s silami neomejeno končnega? Kako danes imenujemo operacijo, v kateri neko končno število dejavnikov daje praktično neomejeno število raznovrstnih kombinacij? Ta operativni mehanizem obstaja in operacija se seveda imenuje – *remiks*.

Remiks danes seveda ni prisoten samo v glasbi, ampak (če parafraziramo Fredrica Jamesona) lahko govorimo o “ogromni ekspanziji [paradigme remiksa] po vsem družbenem polju, do točke, ko lahko rečemo, da je vse v našem življenju – od ekonomske vrednosti in moči države do praks in prav do strukture psihe same – postalo [‘remiksabilno’] v nekem izvornem, pa vendar neteoretiziranem smislu”.³⁶ Jameson v svojem klasičnem besedilu o postmodernizmu kot kulturni logiki poznega kapitalizma sicer govori o razkroju avtonomne sfere kulture, z njeno eksplozivno širitvijo po vsem družbenem polju, pa vendar smo lahko besedo “kultura” v zgornjem citatu brez problema zamenjali z besedo “remiks” zaradi tega, ker je prav remiks kulturna paradigma, ki jo danes lahko najdemo v vseh porah družbe. Po našem mnenju gre namreč za glavno estetsko in kulturno načelo našega časa, kar je tudi stališče Leva Manovicha: “Če se je Fredric Jameson nekdaj skliceval na postmodernizem kot na ‘kulturno logiko poznega kapitalizma’, lahko morda mi s terminom remiks imenujemo kulturno logiko globalnega kapitalizma.”³⁷ Morda torej ni naključje, da Deleuze piše o silah neomejeno končnega prav na polovici 80., torej tik preden se je paradigma remiksa eksplozivno razširila po vsem družbenem polju. Manovich opozarja, da so revolucijo v elektronski popglasbi s konca 80. let spremljala enaka dogajanja v okviru vizualne kulture: “Pionirsko vpeljan v glasbenih videih se je kasneje [remiks] razširil na celotno vizualno kulturo televi-

³⁶ Jameson, 2001, 59.

³⁷ Manovich, 2008, 27. Glej tudi celotno poglavje: “What comes after Remix?” (prav tam, 224–261), na katero se tukaj opiramo.

zije. Druga softverska orodja, kot sta *Photoshop* (1989) in *After Effects* (1993), so imela enak učinek na poljih grafičnega dizajna, gibljive grafike, komercialnih ilustracij in fotografije. Nekaj let zatem pa je svetovni splet redefiniral elektronski dokument kot miks drugih dokumentov. Prišla je kultura remiksa.”³⁸

Verjetno ni treba posebej pojasnjevati, zakaj pomeni svetovni splet najboljše orodje in plodna tla za najrazličnejše prakse remiksiranja. Na tem nomadskem, fleksibilnem in fluidnem teritoriju, v katerem so vse vsebine digitalizirane (se pravi, da so po definiciji modularne in remiksabilne), dokumente remiksajo elektronski dokumenti, elektronske dokumente remiksajo novi mediji, nove medije remiksajo spletne strani – spletne strani remiksajo RSS-tehnologije itd. DJ Spooky pravi: “Stavim, da bo 21. stoletje remiksalo idejo arhitekture v FTP-strežnik [...] Razmišljajte o ideji arhiva (isti koren kot beseda arhitektura), in razmišljajte o strukturi kot izmenjavi.”³⁹ Pri tem je pomembno, da številni današnji softverji “ne remiksajo le vsebine različnih medijev, ampak tudi njihove temeljne tehnike, delovne metode ter načine reprezentacije in izraza. Kinematografija, animacija, računalniška animacija, posebni učinki, grafično oblikovanje in tipografija so kot poenoteni stopili v skupno softversko okolje zato, da bi naredili novi metamedij”.⁴⁰ Za takšno vrsto remiksabilnosti je Manovich skoval izraz *globoka remiksabilnost* (“deep remixability”). Barb Dybward pa predlaga skovanko za neko drugo vrsto remiksa: “Mislim, da so trenutno najzanimivejši aspekt spleta 2.0 orodja, ki raziskujejo kontinuum med osebnim in družbenim ter orodja, ki imajo fleksibilnost in modularnost, ki omogočata *kolaborativno remiksabilnost* – transformativni proces, v katerem se lahko informacije in mediji, ki jih organiziramo, rekom-

³⁸ Prav tam, str. 236.

³⁹ Miller, 2008, 6.

⁴⁰ Prim. Manovich, 2007.

binirajo in sestavljajo tako, da ustvarijo nove oblike, koncepte, *mus-hap-e* in usluge.”⁴¹

Da bi Manovich pokazal razsežnost in razširjenost tega koncepta, navaja naslednje primere: oblikovalec modne hiše Dior John Galliano remiksa videz potepuha, jemensko tradicijo, vzhodnoevropske motive in druge izvire, ki jih zbira med svojimi dolgimi potovanji po vsem svetu (kolekcija iz leta 2004); DJ Spooky remiksa Griffithov film *Rojstvo naroda* (“*Birth of a Nation*”), ki ga preimenuje v *Preporod naroda* (“*Rebirth of a Nation*”); skupina BOOM BOOM SATELLITES iniciira tekmovanje v remiksu z namenom spojitve dveh kultur: “rafinirane tehnike AMV-entuziastov” in “umetnosti hitrega rezanja v VJ-kulturi” (2008); komentator zakona o avtorskih pravicah in spletni kulturi Lawrence Lessing je poimenoval svojo novo knjigo *Remix: Making Art and Commerce Thrive in the Hybrid Economy* (2008).⁴² Tem Manovichevim primerom lahko dodamo še naše: vplivni teoretik o novih medijih Lev Manovich je sam v svoji novi knjigi postavil tezo, da je remiks glavni operativni mehanizem ter glavna kulturna in estetska paradigma sodobne družbe (2008); Paul D. Miller alias DJ Spooky v svoji knjigi *Rhythm Science* (ki je končala na lestvici 10 najboljših knjig v letu 2004) izpostavlja “neomejeni remiks” kot ključno umetniško in politično taktiko našega časa⁴³ – in navsezadnje tudi na ta naš tekst lahko gledamo kot na remiks različnih teorij, citatov in knjig, ki so navedene na koncu v bibliografiji. Kot pravi Janez Strehovec, danes “miksanje, remiksanje, rekombiniranje in semplanje očitno niso le tehnični postopki, ki zadevajo delo didžejev in vidžejev, ampak se v sedanjosti nekonfliktno miksaajo tudi koncepti, stališča, pogledi, politični zasnutki, ideje”.⁴⁴

⁴¹ Nav. po: Manovich, 2008, 246.

⁴² Prav tam, 229–230. Za širši vpogled v koncept remiksa napotujemo na odlično spletno stran Eduarda Navasa, remixtheory.net.

⁴³ Nav. po: Manovich, 2008, 235.

V uvodniku julijske številke časopisa *Wired* iz leta 2005, ki je bila posvečena temi "Remix planet", lahko preberemo: "Od Ubila bom Billa do Gorillaz, od nakupovanja obutve Nike do računalniške igre *Pimp My Ride*, to je doba remiksa."⁴⁵ Prakse remiksa se torej danes razprostirajo onstran tehnologij in področij kulture in v prihodnosti lahko pričakujemo njihovo širitev tudi na fizično realnost: "Glede na trende nadaljnje vsesplošne kompjuterizacije in 'interneta reči', je neizogibno, da paradigma remiksa prav tako najde svojo pot v fizični prostor."⁴⁶ Skratka, remiks je danes vsepovsod, remiksabilno pa je vse: besede in reči, vsebine in operacije, misli in občutki. "Vse, kar je čvrsto, bo izpuhtelo v zrak," je govoril Marx.⁴⁷

"Kaj pride po remiksu?"

Postavlja se seveda vprašanje, v kakšni zvezi je paradigma remiksa s sedanjo kapitalistično matrico. Videli smo, da Manovich meni, da lahko s terminom remiks poimenujemo kulturno logiko globalnega kapitalizma. Vsi komentatorji Deleuza (vključno z njegovimi filozofskimi nasprotniki, kot sta Badiou ali Žižek) pa se brez razlike strinjajo glede neke Deleuzove trditve: kapitalistična deteritorializacija potrebuje neprestano reteritorializacijo. Remiks pa je operativni mehanizem *par excellence*, ki zadovoljuje obe potrebi: po eni strani deteritorializira reči in dekodira tokove, po drugi strani jih nenehno na novo kodira in reteritorializira.

Na to, da gresta kapitalizem in tehnologija z roko v roki, je pokazal že Marx, ko je zapisal, da namen kapitalistično uporabljane tehnologije ni v olajšanju človeškega dela, ampak v povečanju produkcije presežne vrednosti: "Tako kot vsak drug razvoj produktivne

⁴⁴ Strehovec, 2007, 22.

⁴⁵ Nav. po: Manovich, op. cit., 232.

⁴⁶ Prav tam, 231.

⁴⁷ Nav. po: Miller, 2008, 10.

sile dela ima mašinerija nalogo, da poceni blago in da skrajša tisti del delovnega dneva, ki ga potrebuje delavec zase, da bi se podaljšal drugi del njegovega delovnega dneva, ki ga daje kapitalistu zastonj. Mašinerija je sredstvo za produkcijo presežne vrednosti.”⁴⁸ Pa vendar to velja, kot na istem mestu pove Marx, le za “kapitalistično mašinerijo [moj poudarek]” oz. tehnologijo.⁴⁹ Mnenja smo, da sodobne softverske tehnologije, čeprav po eni strani utrjujejo kapitalistično matrico, po drugi strani omogočajo ustvarjanje čisto druge mreže, z drugačno strukturo, ki išče razpoke v obstoječem sistemu, in bežiščnice, ki omogočajo povsem nove in drugačne oblike subjektivacije. Fredric Jameson povzema bistvo Deleuzovega in Guattarijevega skupnega početja, ko pravi, da “nekako moramo povzdigniti naše misli do točke, na kateri je možno razumeti, da je kapitalizem istočasno najboljša in najslabša stvar, ki se je zgodila človeštvu”.⁵⁰ To, da je bil kapitalizem v nekem smislu nujno zlo, da bi proizvedli vse te tehnološke, družbene in želeče stroje, ki jih trenutno imamo na razpolago, je namreč tudi splošno stališče Deleuza in Guattarija, kar je med drugim privedlo Žižka do tega, da je prvega celo razglasil za “ideologa poznega kapitalizma”.⁵¹ Žižek gre v svoji knjigi o De-

⁴⁸ Marx, 1987, 339.

⁴⁹ Tako recimo Lewis Mumford opozarja, govoreč o delovnem “megastroju” egipčanskih faraonov, ki mu je uspelo zgraditi piramide – da “najstarodavnejši stroji niso vsebovali koncepcije prihranka dela: oni so bili naprave za izkoriščanje dela [...]. Namesto da osvobajajo delovno silo, se je kraljevski megastroj ponašal z njenim zapiranjem in zaslužnjenjem.” Mumford, 1986, 226.

⁵⁰ Jameson, 2001, 58.

⁵¹ Glej: Žižek, 2004, 184. Če bi hoteli biti ignorantni kot Žižek v tej knjigi, bi tukaj zelo lahko izpeljali komplementarno zabavno trditev: če je namreč prav Deleuze “ideolog poznega kapitalizma”, potem je lahko prav Žižek ideolog globalnega kapitalizma! Za to se nam ne bo treba spuščati v analizo Žižkovih posameznih idej, dovolj bo, če izpostavimo dejstvo, da se je rast Žižkovih akcij na globalnem znanstvenem trgu dogajala vzporedno z dokončno zmago kapitalizma po vsem svetu. Številni filmi, v katerih se pojavlja zadnje čase, in

leuzu tako daleč, da nas seznanj s tem, kako se sploh “nimamo kaj čuditi, da je Foucault, Deleuzov Drugi, praktical *fist-fucking*”⁵² in nas takoj potem vpraša, “ali ni *fist-fucking* resnični seksualni izum enaindvajsetega stoletja, prvi model postseksualnega erotizma in užitka [...] z roko, ki prevzema vlogo falusa, avtonomni parcialni objekt *par excellence*”⁵³. Ne vemo, ali je Foucault res praktical *fist-fucking*, še manj pa, ali je svojo ali tujo roko med tem prakticalanjem doživljal kot parcialni objekt *par excellence* oz. falus ali pa mu je mogoče uspelo ustvariti telo brez organov, v katerem ni bilo videti nobenih falusov več – ne dvomimo pa o tem, da Žižek te roke ne more videti drugače kot ogromno podobo lacanovskega falusa. Sama Deleuze in Guattari glede telesa brez organov pravita naslednje: “Sploh ne gre za vprašanje fragmentiranega, razstavljenega telesa, za organe brez telesa (OBT). Telo brez organov (TBO) je prav nasprotno. Ne obstajajo organi v smislu fragmentov v relaciji z izgubljeno enotnostjo niti ne obstaja vrnitev k nediferenciranemu v zabavnost njegovih predavanj, polnih referenc iz popkulture in navadnega življenja sodobnega potrošnika, prav tako govorijo v prid temu, da bi prav Žižek lahko bil ideolog globalnega kapitalizma. Neskončno število njegovih knjig in člankov bi mogoče koga lahko navedlo na drugačno trditev – da Žižek namreč ni ideolog sedanje kapitalistične matrice, ampak industrijskega kapitalizma, saj je na videz podoben kaki fordistični tovarni, ki izdaja knjige kot po tekočem traku; vendar število njegovih in tujih idej, ki jih vseskozi reciklira in remiksa iz knjige v knjigo, niti ni tako veliko – kar kaže prav na paradigmo remiksa ter intelektualno programiranje in trženje, značilno za sedanjo stopnjo kapitalistične organizacije. Če bi torej hoteli biti ignorantski kot Žižek, bi lahko za konec rekli še to, da o tem, da je prav Žižek ideolog globalnega kapitalizma, mogoče najbolje priča dejstvo, da se dokumentarni film o njem imenuje: *Žižek!* – naziv namreč neskončno spominja na nekakšno tržno znamko, enako kot bi rekli *Panten!*, *Nike!* ali *Always!*; težko pa si predstavljam film, ki bi se imenoval recimo *Deleuze!*, ali – bog ne daj – *Husserl!* ali *Maurice Merleau-Ponty!*

⁵² Prav tam.

⁵³ Prim. prav tam.

relaciji z diferencibilno totaliteto. Obstaja samo distribucija intenzitetnih principov organov, z njihovimi pozitivnimi nedoločeni členi, znotraj kolektivitete ali mnogoterosti, v notranjosti montaže in zaradi strojnih zvez, ki obratujejo na nekem TBO.”⁵⁴ Še smešnejša je Žižkova trditev, da so sodobne igrače, kot sta avto ali letalo, ki se lahko spremenijo v človeka ali robota (*Transformers* ali *Animorph*) – popolnoma deleuzovske! Predstavljale naj bi namreč Deleuzovo in Guattarijevo “postajanje stroj”, “postajanje žival”. Dovolj je, da se spomnimo, da se poglavje iz *Tisoč platojev*, na katero se nanaša ta Žižkova opazka, imenuje: “Postajanje intenziven, postajanje žival, postajanje neopazen ...” Žižek ne pove, kako naj bi se igrače *transformers* ujemale s postajanjem intenziven ali postajanjem neopazen. Tega ne pove namenoma, ker se na nikakršen način ne ujemajo! “Želeči stroji nimajo nikakršne veze z napravami ali malimi izumi na Lapinovem razpisu in fantazmami oz. imajo, ampak v nasprotnem smislu, zaradi tega, ker so gedžeti, izumi in fantazme reziduumi želečih strojev, podrejeni specifičnim zakonom zunanjega trga kapitala ali notranjega trga psihoanalize.”⁵⁵ Deleuze in Guattari, govoreč o “*postajanju drugi*”, v bistvu ves čas govorita o telesu brez organov; telo brez organov pa – spomnimo se – ni nikakršna podoba, ampak je telo brez podobe, je le intenziteta materije = 0. Prav tako se nikoli nista naveličala govoriti, da ni pomembno, kakšen je stroj, ampak kako funkcionira; že na samem začetku *Anti-Ojdipa* lahko preberemo: “Ono funkcionira povsod, zdaj neprestano, zdaj prekinjeno. Ono diha, ono se razvema, ono je. Ono serje, ono fuka. Kakšna napaka je reči Ono. Povsod so to stroji, nikakor ne v metaforičnem pomenu: stroji strojev, z njihovimi stiki, povezavami. Stroj organ je priključen na stroj vir: prvi oddaja tok, ki ga drugi preseka. Prsi so stroj, ki proizvajajo mleko, in usta so z njimi pove-

⁵⁴ Deleuze, Guattari, 2004, 164-165.

⁵⁵ Deleuze, Guattari, 1990b, 315.

zana.”⁵⁶ Problem torej ni v podobi stroja, ampak v načinu oz. režimu njegovega delovanja: “Prava razlika med tehničnimi družbenimi stroji in želečimi stroji očitno ni v velikosti, celo ne v namenu, ampak v režimu, ki odloča o velikosti in namenu. *To so isti stroji, ampak to ni isti režim.* To sploh ne pomeni, da je aktualnemu režimu, ki tehnologijo in ekonomijo podreja politiki tlačenja, treba zoperstaviti režim, ki bi predpostavljal, da je tehnologija osvobodjena in osvobajajoča. Tehnologija predpostavlja družbene stroje in želeče stroje, druge v drugih, sama na sebi pa nima nikakršne moči, da odloči, kdo bo instanca, ki mašinizira – želja ali tlačenje želje.”⁵⁷

Poglavitni problem ni v tem, kakšne tehnološke igrače oz. kakšno tehnologijo imamo, ampak v režimu, ki določa, kako in zakaj jih/jo uporabljamo. Drugače povedano, problem ni v paradigmi remiksa kot taki, ampak v režimu, ki določa, kaj se lahko remiksa in kaj ne ter kako. Trenutno stanje stvari ni prav optimistično, saj je sedanja kapitalistična matrica zelo uspešna v krpanju lukenj in ponovni reteritorializaciji najsmelejših deteritorializacij in pobegov. Pa vendar ta možnost obstaja in je omogočena prav s tehnologijo, ki jo je proizvedel kapitalizem. Problem je seveda v tem, kako osvoboditi obstoječo ali prihodnjo tehnologijo diktature kapitala in jo obrniti proti njemu oz. odvrniti od njega. Verjamemo, da na današnji stopnji razvoja kapitalizma to ni več možno storiti od zunaj, z neko novo revolucijo, ampak le od znotraj.

Vprašanje, ki nas tukaj posebej zanima in okoli katerega ves čas krožimo kot maček okoli vrele kaše, se seveda glasi, ali lahko danes v družbi, v kateri se praktično vse remiksa, govorimo tudi o subjektu kot o nečem, kar postaja remiksabilno.

V telefonskem pogovoru z Levom Manovichem nismo zamudili priložnost, da ga povprašamo glede problematike, ki nas tukaj za-

⁵⁶ Deleuze, Guattari, 1990a, 5.

⁵⁷ Deleuze, Guattari, 1990b, 326.

nima. Na naše vprašanje, ali danes, ko vse postaja remiksabilno, lahko razmišljamo tudi o subjektu s paradigmo remiksa, je odgovoril takole: "Nekaj podobnega se seveda dogaja tudi na osebni ravni. Ne remiksamo enostavno le estetike in kulture, ampak v nekem smislu tudi zavesti. Ljudje imajo lahko recimo življenjepise, ki so vzeti iz več držav; vse države se spreminjajo zelo hitro. V nekaterih državah v razvoju, v vzhodni Evropi ali Aziji, so spremembe precej velike, tako da je sama zavest ljudi v nekem smislu postala remiksana zavest. Mislim, da učinek razširjene estetike remiksa korespondira s tem, kako ljudje doživljajo sami sebe, kako se ljudje počutijo v sodobnem svetu."⁵⁸ Jasno je torej, da remiks danes ni enostavno le operativni mehanizem posameznih tehnologij, ampak paradigma v samem jedru kulturnega in družbenega – in tudi mentalnega polja. Tehnologije namreč ne moremo ločiti ne od družbe ne od subjekta: "tehnologija je družbena, preden postane tehnična", "tehnika je na neki način znotraj socialnega in mentalnega".⁵⁹ V skladu s takšnim razumevanjem tehnologije, ki je neločljiva tako od družbe kot od subjekta, lahko izpeljemo naslednjo poanto: eksplozivna širitev dispozitiva remiksa oz. (tehniške) paradigme remiksa po vsem družbenem polju je pogojena in omogočena s hkratnim obstojem te paradigme v mentalnem polju, tj. v samem subjektu.

Rečeno z Deleuzom, sile v človeku stopajo v razmerje s silami tehnologije, s softverskimi silami remiksa, ki so sile neomejeno končnega. Manovich opozarja: "[M]edtem ko je predsoftverska modularnost vodila do repetitije in redukcije, postsoftverska modularnost lahko proizvede neskončno raznolikost [...]. Kaj torej lahko vidimo, če pogledamo na sedanost iz njene logično možne prihodnosti 'totalne remiksabilnosti' in univerzalne modularnosti?"⁶⁰ Lahko vi-

⁵⁸ Anđelković, 2008.

⁵⁹ Prim. Deleuze, 1989, 45.

⁶⁰ Manovich, 2008, 250–251.

dimo nastajanje nove forme, ki ne bo ne človeška ne tehnološka, ampak nekakšna hibridna forma, danes še nepredstavljeni remiks med tehno in bio: “To je človek, pristojen tudi za skale ali za neorgansko (tisto, kjer vlada silicij). To je človek, pristojen za bit govora (za ‘to brezoblično nemo področje brez pomena, v katerem se lahko govor osvobodi’ celo tistega, kar ima povedati). Kot je govoril Foucault, je nadčlovek precej manj kot izginotje živih ljudi in hkrati mnogo več kot sprememba nekega pojma: je napoved nove forme, ne boga ne človeka, za katero lahko le upamo, da ne bo slabša od obeh predhodnih.”⁶¹

Softver prevzema oblast

V času, ko veliko število ljudi v razvitem delu sveta velik del svojega vsakdanjika namenja aktivnostim ob računalniku ali mobilniku, nikakor ne moremo govoriti o odtujenosti človeka in tehnologije, o kateri je govoril Marx. Socialna omrežja, SMS, različne aplikacije spletne pošte, ukaza “posreduj” in “preusmeri”, poštni sezname (*mailing lists*), spletne povezave, blogi, RSS, enakovredna (*peer-to-peer*) omrežja, Firewire, Bluetooth, so le nekatera izmed orodij, ki jih navaja Manovich, “ki stimulirajo ljudi, da vlečejo informacije iz najrazličnejših virov v svoj lastni prostor, da jih remiksajo in naredijo dostopne za druge”.⁶² Govorimo torej o neskončni vrsti sodobnih komunikacijskih orodij, ki vsa omogočajo in stimulirajo postopek remiksa. Paradigma remiksa pri tem pa ne ostaja značilna le za inštrumentalni operativni mehanizem softvera, prek katerega ta komunikacija poteka, ampak remiks kot dispozitiv vpliva na to, kako kot subjekti doživljamo in dojemamo svet okoli sebe. Tako deskanje po internetu lahko razumemo kot obliko remiksa, ki jo ne izvaja le računalniški softver (prek spletnih stani, RSS, povezav itn.), ampak tudi sam uporabnik, ki spletnih

⁶¹ Deleuze, 1989, 136–137.

⁶² Prim. Manovich, 2008, 246.

strani nikakor ne bere linearno (saj to v bistvu nikoli ni bilo možno, ker so spletne strani nekakšni nikoli dokončani remiksi različnih vsebin in tehnologij, ki so narejene tako, da se lahko remiksajo naprej), temveč skače z besedila na besedilo, z besedila na video, z videa na radijsko postajo, z radijske postaje na spletno socialno omrežje oz. vse to dela hkrati – s čimer se njegova percepcija in s tem tudi njegova zavest vsekakor premika v smeri omenjene paradigme. Poleg tega lahko paradigmo remiksa danes apliciramo tudi na subjektovo doživljanje in obvladovanje fizične realnosti, ki je v mnogočem postala virtualno dirigirana; tako je npr. posameznik, ki se giblje po mestu, v nekem smislu prisiljen remiksati številne informacije, ki prihajajo tako iz fizične kot tudi iz virtualne realnosti – ki pa ni več neko podatkovno čisto drugo, ampak je realna v (deleuzovskem) dobesednem smislu, s čimer korigira svoje gibanje. “Srečujemo se z gibanjem, ki je na neki način kibernetško, kajti uporabnik kot gibalec upošteva (povratne in druge) informacije, ki jih med gibanjem sprejema od mobilnih naprav. Je dejansko krmar v tem smislu, da vsak trenutek smer poti/vožnje korigira glede na impulze iz okolja (valovi in protiveter so v njegovem primeru v živo prejete informacije različnih izvorov).”⁶³ Drugače povedano, današnji pešec ali voznik med svojim prečkanjem mesta sprejema različne informacije tako iz fizičnega kot iz virtualnega okolja, remiksa jih in skladno s tem korigira nadaljevanje svoje poti, prihajajoč tako od točke A ne do točke B, kot je prvotno načrtoval, ampak do točke C, D ali XY.

Nobena tehnologija, ko jo razumevamo prek koncepta dispoziativa, ni nekaj nevtralnega. To seveda zlasti velja za softver, ki približuje pojem tehnologije, razumljen v smislu medčloveških odnosov in načinov posredovanja odnosov, in pojem tehnike, ki označuje sredstva, prek katerih ti odnosi potekajo; kar zahteva tudi “novo artikulacijo, recimo s Heideggerjevimi besedami, vprašanja o teh-

⁶³ Prim. Strehovec, 2007, 196.

niki”.⁶⁴ Programska oprema namreč s paradigama remiksa in vmesnika diktira naš način gledanja in percipiranja ter profilira naš način mišljenja. S programsko opremo se na ta način ne približujeta samo tehniško in tehnološko, ampak se hkrati zblížujeta tudi tehno in bio, tehnologija in subjekt. Po eni strani lahko rečemo, da tehnologija s paradigmo vmesnika dobiva nekatere “človeške” lastnosti: “Vmesnik ni enostavno odslikovalec tehnologije/sveta, ampak naprava, ki ve, pozna in interpretira. Tisto, kar zna in pozna, je sam jezik, ki ga dekodira in interpretira tako, da ga posameznik razume. Svet skozi tehnologijo je namreč svet, ki ni več dostopen samo človeški zaznavi, ampak obsega področja, ki jih lahko percipirajo predvsem in samo stroji za gledanje, poslušanje (in dotikanje), in njihova opažanja so pogosto v oblikah, namenjenih strojnemu dekodiranju, branju in interpretiranju.”⁶⁵ Po drugi strani pa subjekt danes lahko razumemo prav s paradigmo vmesnika: “zavest (zavedanje) ni stvar notranjosti, temveč ‘vmesnika’, površinskega stika med notranjostjo in zunanostjo. To zapleteno razmerje med Notranjostjo in Zunanostjo dejansko spodkoplje standardno pojmovanje kartezijskega subjekta kot *res cognitae* (misleče substance): otipljivo postane dejstvo, da subjekt ravno NI substanca.”⁶⁶ Podobno poanto kot Žižek izpostavi tudi Amelia Jones, govoreč o “‘posthumanih’, razpršenih subjektih” v okviru sodobnih (tehno)umetniških praks: “visokotehnološki mediji delujejo prek vmesnikov, ki zaznamujejo umetniško delo kot mesto izmenjave med subjekti, kot mesto združevanja subjektov in objektov, kot lokus, kjer se *intersubjektiviteta* obrne v to, kar je Vivian Sobchak poimenovala *interobjektiviteta* – in obratno”.⁶⁷ Nekako tako torej, kot se glasi naslov zadnje Manovicheve knjige: *Softver prevzema oblast*.

⁶⁴ Prim. prav tam, 214.

⁶⁵ Prav tam, 222.

⁶⁶ Žižek, 2005, 126–127.

⁶⁷ Jones, 2002, 283.

Bibliografija

- ANĐELKOVIĆ, B. (2007): "Tehno in subjekt", *Monitor ISH*, let. 9, št. 2, 61-74.
- ANĐELKOVIĆ, B. (2008): *Pogovorni večerni termin z Levom Manovichem* (avdio), enourni telefonski intervju, ki sem ga opravil 2. septembra 2008 in je bil predvajan na Radiu Študent 2. oktobra 2008, <http://www.radiostudent.si/article.php?sid=16456>. Dostopno 21. maja 2009.
- ARTAUD, A (2010): *Pesme-teksti*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- BADIOU, A. (2000a): *Deleuze: The Clamor of Being*, The University of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- BADIOU, A. (2000b): "Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?", *Filozofski vestnik* 3/2000.
- DELEUZE, G. (1989): *Fuko*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- DELEUZE, G. (2007): "Kaj je dispozitiv?", *Problemi*, št. 8-9, Ljubljana.
- DELEUZE, G. (1999): *Niče i filozofija*, Plato, Beograd.
- DELEUZE, G. (2009): *Guba*, Študentska založba, Ljubljana.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1990a): *Anti-Edip. Kapitalizam i šizofrenija 1*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1990b): "Zaključni program za želeće mašine"; dodatek v: *Anti-Edip. Kapitalizam i šizofrenija 1*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci. Tekst je bil prvič objavljen v časopisu *Minuit* 2. januarja 1973.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2004): *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia 2*, Continuum, London/New York, 2004.
- FOUCAULT, M. (2001): *Arheologija vednosti*, *Studia humanitatis*, Ljubljana.
- FOUCAULT, M. (2007): *Življenje in prakse svobode*, Založba ZRC in Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana.

- FOUCAULT, M. (2008): *Vednost-oblast-subjekt*, Krtina, Ljubljana.
- JONES, A. (2002): *Body art: uprizarjanje subjekta*, Maska in Študentska založba, Ljubljana.
- HEIDEGGER, M. (2003): "Vprašanje po tehniki", v: Heidegger, M., *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana.
- JAMESON, F. (2001): *Postmodernizem*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- KLOSSOWSKI (1997): *Nietzsche and the vicious circle*, Athlone Press, London.
- LEPECKI, A. (2009): *Izčrpavajoči ples: uprizarjanje in politika giba*, Mestno gledališče ljubljansko, Ljubljana.
- MANOVICH, L. (2007): "After Effects of Velvet Revolution. PART 2", <http://www.manovich.net/DOCS/>. Dostopno 15. februar. 2010.
- MANOVICH, L. (2008): *Software takes command* (Draft version, 20. 11. 2008), <http://lab.softwarestudies.com/2008/11/softbook.html>. Dostopno 16. 12. 2008.
- MARX, K. (1987): *Kapital. Kritika politične ekonomije. I. knjiga*, druga izdaja, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- MILLER, P. D., aka DJ Spooky that Subliminal Kid (2008): "In Through the Out Door: Sampling and the Creative Act", v: Miller, P. D., aka DJ Spooky that Subliminal Kid, ur., *Sound Unbound, Sampling Digital Music and Culture*, MIT Press, Cambridge/London.
- MUMFORD, L. (1986): *Mit o mašini 1: Tehnika i razvoj čoveka*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb.
- NIETZSCHE, F. (1991): *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana.
- NIETZSCHE, F. (1991b): *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana.
- NIETZSCHE, F. (1991b): *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana.
- PELKO, S. (2004): "Analyser Deleuzement", v: Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, Studia humanitatis, Ljubljana.

REMIXTHEORY.NET

SPINOZA, B. de (1963): *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana.

STREHOVEC, J. (2007): *Besedilo in novi mediji*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana.

ŽIŽEK, S. (1997): *Kuga fantazem*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

ŽIŽEK, S. (2004): *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Routledge, New York/London.

ŽIŽEK, S. (2005): *Kako biti nihče*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.