

Postavljeno vmes, dvoumno in sestavljeno: estetika telesa med organskim in tehnološkim

I.

Leta 1914 je mladi angleški pesnik T. S. Eliot povabil sošolca s kolidža na božično večerjo in kasneje v nekem pismu svojega gosta opisal kot prijetnega sogovornika, sicer pa kot “vegetarijanca in najbolj lahkega jedca, kar ga je kadarkoli videl”.¹ Pesnikov gost ni bil nihče drug kot bodoči genialni kibernetik in matematik Norbert Wiener, znanstvenik, ki je prvi sistematično razvil kognitivni okvir, znotraj katerega si subjektivnost in računalniški programi delijo skupno polje delovanja in operacij – ljudje, živali in stroji sodelujejo in so drug od drugega razumljeni kot informacijsko procesne naprave ter z oddajanjem in sprejemanjem signalov razpirajo ciljno usmerjeno vedenje. Naše pozicioniranje telesa med organsko in tehnološko tako pričenjamo z majhno anekdoto, ki časovno izhaja še iz začetka 20. stoletja, a hkrati že razpira nekatere značilnosti današnjega časa, ki nas tu najbolj zanima. Tako modernistični pesnik Eliot kot kibernetični znanstvenik Wiener se v njunem ustvarjalnem življenju – vsak po svoje – spoprime s sodobno “pusto deželo”² in njenimi bizarnimi mejami, in to na specifičen način, ki razkrivajo neko bazično entropijo, disimulacijo, regresijo, izginjanje, razpršitev pokraj in v neko temeljno eksistencialno negotovost, pred katero sta v zadregi znanost in tudi umetnost.³ Čeprav Eliot anekdotično ošvrkne Wienerja, pa sam prav nič manj ne boleha za enako negotovostjo. Lahko torej rečemo, da pesnik (in umetnik sploh) s vso težo avtonomije tava po enaki pusti deželi protetičnih utopij in distopij kot kibernetični znanstvenik z vsem svojim kogni-

¹ “Eliotovo pismo Eleanor Hinkley”, 3. januarja 1915, v: *The Letters of T. S. Eliot*, vol. I 1898-1922, ur. Valerie Eliot, Harcourt Brace Jovanovich, London, 1988, str. 77.

² Pusta dežela je znamenita pesnitev T. S. Eliota, napisana leta 1922, objavljena tudi v slovenskem prevodu: T. S. Eliot: *Pesmi*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1982.

³ Ta zadrega se v znanosti prične kazati šele v drugi polovici 20. stoletja, in prav Wiener je tu eden izmed prvih kibernetičnih znanstvenikov z resnimi etičnimi pomisleki.

tivnim entuziazmom.⁴ Že na začetku 20. stoletja se govor umetnika in znanstvenika paradigmatično preplete in se kasneje le še nerazločljivo zaplete v skupno reprezentativno in diskurzivno mrežo.

Srečanje nam torej ponuja več kot le prepoznaven kliše o srečanju (hedonističnega) umetnika in (asketskega) znanstvenika, kjer se razkrijejo vse aporije osebnih in kolektivnih idealov različnih dejavnosti. Eliotov anekdotični opis Wienerja sicer ustreza modernemu kongitivnemu in znanstvenemu idealu genija, človeka močnega duha in šibkega telesa. Je torej tisti odsev telesa, ki ga najdemo že v samih racionalističnih temeljih modernosti, tistega vedno na drugi strani, kot posledica neprestane “evakuacije zavesti od sveta,”⁵ ki zato, da bi lahko služila kot “predpogoj vsega vedenja”⁶, zavzema pozicijo nad naravo in seveda tudi nad telesom.⁷ A ni dovolj, če rečemo, da je lucidna pesnikova opomba del anekdotičnega (umetnikovega) smešenja kartezijskega dualizma med dušo in telesom, ki je po mnenju A. Benjamina vedno “pustil zunaj telo, da je lahko razvijal misel.”⁸ Tu v tem anekdotičnem vozlišču se namreč že nakaže ena od poglobitvinih značilnosti konca 20. stoletja – govorimo o šibkem, obsoletnem telesu, ki je postopoma z neprestanimi postopki manipulacije, deformacije, destrukcije, transparentnosti, eksteritorializacije pod vprašaj postavilo vse svoje tradicionalne in manj tradicionalne meje. Pogosto lahko tako beremo, da 20. stoletje prizorišče telesa razgrinja predvsem skozi entropično perspektivo – ta se kaže v mestoma neznosni, drugič prav osvobajajoči kontinuiteti občutenja efemernosti in fragmentarnosti bivanja. Že začetek 20. stoletja se pričanja z generalnim občutenjem telesne šibkosti. Utrujenost, nevrasteničnost in histerija so trije poglobitvini simptomi,⁹

⁴ Nič več ne velja, da je prav distinkcija med dvema različnima načinoma vedenja tista, na katero lahko priprimo tudi razliko med mislijo in telesom. Ali drugače – umetnost ni nič več tista posredujoča dejavnost, tudi jezik umetnosti je prepuščen enaki negotovosti, enaki anksioznosti, umeščanju telesa drugam, entropičnemu izginjanju in nevrotičnemu produciranju razlike. Nič več ni torej umetnik predstavnik drugačnega (telesnega) vedenja, kot je bilo to na delu še v romantiki in visokem realizmu 19. stoletja, ne pripada mu več ekskluzivnost povezave z naravo, s senzibilnostjo, celoto (pa naj bo ta utopična ali distopična).

⁵ Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1984, str. 6.

⁶ *ibid.* str. 6.

⁷ “Lahke jedce” zelo dobro pozna tudi zgodovina filozofije, kjer se odsotnost telesa kaže kot začetni kontemplativni ideal filozofije kot polja logosa, odvezane od magičnosti sveta in mitološke simpatičnosti telesa in misli, natančneje narave in duha. Prvo jasno artikulacijo o neujemljivosti telesa in filozofije lahko tako najdemo pri Platonu. Sokrat in Simija diskutirata v dialogu Fajdon prav o tem, ali je filozof res tisti, ki odvezuje dušo občestva s telesom: “Bržkone nas pri mišljenju (logos) v motrenju (skepsis) vodi neka steza: dokler imamo telo in je naša duša pomešana s takšnim zlom, nikoli ne bomo prišli do zadovoljivega posedovanja tega, kar si želimo, to pa je, kakor trdimo, Resničnost (to alethés).” Platon: Fajdon, Tretji dan, let. 28, št. 10, (nov. 1999), str. 82–84.

⁸ Andrew Benjamin: Introduction, v: *The Body*, ur. A. Benjamin, *Journal of Philosophy and the Visual Arts*, Academy Editions, Ernst & Sohn, str. 6.

⁹ Zanimivo je, da sta dva od teh, nevrasteničnost in histerija, predvsem simptoma ženskega telesa. Utrujenost pa je povezana predvsem z upadanjem moške moči, na začetku stoletja je bilo zelo popularno zdravljenje s pomočjo Steinachove operacije, ki naj bi povrnila energijo in potenco. Gre pravzaprav za začetke hormonske terapije, kateri se podvržejo tudi mnoge znane osebnosti, kot so W. B. Yeats, S. Freud, A. Artaud in drugi.

ki izražajo temeljno telesno nesposobnost in nefunkcionalnost v primerjavi z energetskim in zmogljivim motorjem, hrepenenje po naravnem telesu je preprečeno z idealom artifične forme in učinkovitosti, Nietzschejeva kreativna destrukcija in avantgardni napad na telesno celoto docela razrušita njegovo hierarhično podobo in vzpostavita telo kot artefakt – sicer avtonomno polje, toda nujno (prav zaradi avtonomije same) podvrženo in privrženo neprestanim modifikacijam, nadomestitvam, transparentnosti in instrumentalnosti. Iz energetske sestavine, ki ga še zmeraj z nevidnimi zmuzljivimi nitmi povezuje z naravo (skozi to perspektivo lahko analiziramo telesne modifikacije avantgarde in zgodnjega modernizma), se telo druge polovice 20. stoletja zlagoma (tudi pod izkušnjo grozljivih vojnih dinamizmov) spreminja v kognitivno, diskurzivno, binarno in digitalno mrežo, v preplet znakov, binarnih kodov in razpršenih digitalnih matrik. Tukaj se že zrcali podoba sodobnega šibkega telesa, ki je docela drugačno od energetskega telesa moderne in se na prvi pogled zdi, kot da bi ga v celoti prežela in razblinila entropija. Energija je namreč še vedno metafora (sicer zmuzljive) totalitete, ki ohranja razmerje med znotraj in zunaj, ki vztraja pri (sicer raztegljivi) epidermi telesa in njegovem gibanju v prostoru, pa čeprav ga je mogoče ujeti samo posredno in protetično. Šibko telo matrice in binarne mreže pa ni več podvrženo fizikalnim zakonom, pač pa predvsem administrativnemu in socialnemu reguliranju, statistiki in binarnim matrikam, pa tudi kognitivnemu in medicinskemu entuziazmu.

Ena od pglavitnih sodobnih kulturnih obsedenosti, ki se pogosto interpretira tudi kot postmoderna, postane proti izteku 20. stoletja tako prepričanje o izginjanju telesa, oziroma prepričanje o neizogibnosti njegove transformacije, evolucije v nekaj posthumanega, postbiološkega, kiborškega, virtualnega, umetnega in podobno. Tako se na prvi pogled zdi, da so s sodobnim razvojem kibernetike, z informacijsko tehnologijo, s sodobno genetsko znanostjo in z globalno mediatizacijo, zapletenimi računalniškimi okolji, ponovno postala aktualna nekatera anahronistična filozofska prepričanja, še posebej kartezijanski dualizem duha in telesa, kombiniran z darvinističnim razumevanjem evolucionizma, kateremu navdušeno pritrjujejo mnogi tehnouentuziasti, tako umetniki, znanstveniki kot nekateri sodobni tehnološki teoretiki.¹⁰ Avtorja iz osemdesetih let, kot sta pisatelj William Gibson in robotik Hans Moravec, ki gromozansko vplivata na popularno kulturo in njene tehno ikone in stereotipe zastarelega telesa, spregovorita o telesu samo še kot o nepotrebem mesu (meat), ki 'mrtvo' ostaja na drugi strani umetne

¹⁰ O tem piše npr. Simon G. Penny. Pravi, da filozofska tradicija, znotraj katere nastaneta računalnik in model inteligentnega stroja, inherentno pritrjuje kartezijanski dualnosti. Inženirski pogled na svet podaljša kartezijanski dualizem in moč računalnika, ekonomsko in diskurzivno; ta ideja je prisotna tudi v popularnem diskurzu, čeprav je filozofska anahronistična. O tem Penny v: Digitalisation of Art practice, www.nettime.org.

realnosti, telesu, ki je v borbi z mislijo izgubilo svoj evlucijski potencial in bo preprosto, kot pravi Moravec, “izključeno iz vrste.”¹¹ Tovrstno prepričanje lahko najdemo tudi v Stelarcovi izjavi, da je “misel, da je telo obsoletno mogoče vrh tehnološke norosti, toda lahko je tudi najvišja oblika človekove realizacije. Šele potem, ko se telo zave svoje trenutne situacije, lahko oblikuje postevolucionarne strategije.”¹² Kanadski teoretik A. Kroker govori o “odrešenosti od telesa”¹³, ki jo navdušeno opiše Gerald Jay Sussman, profesor na MIT: “Če lahko narediš stroj, ki vsebuje vsebino tvoje zavesti, potem si ta stroj ti. K vrugu s preostalim fizičnim telesom, saj tako ni zanimivo. Stroji so večni. Pa tudi, če se kaj pokvari, lahko vsebino kadarkoli posnameš na trak in narediš rezervne kopije ter podatke naložiš v kak drug stroj.”¹⁴ Radikalno vprašanje zastarelega telesa postavi tudi kiberpunk, kjer je temeljna fantazija digitalen, raztelesen junak, ki je končno osvobojen vseh svojih tradicionalnih omejitev (kot so spol, rasa, biologija) in lahko večplastno in svobodno obstaja v digitalizirani matriki. “Tehnologijo smo iznašli samo zato, da bi skrili grozljivo skrivnost naših razpadajočih teles.”¹⁵ Kiberpunk je tudi najbolj neposredno povezan s procesi vsakdanje kulture in ekonomije – je njeno fantazijsko polje par excellence; pomislimo denimo samo na množične estetske (kirurške, modne, kozmetične) predelave telesa, diete, podobe idealnih teles, celotno produkcijo gibljivega, transparentnega, fluidnega in neskočno stimuliranega telesa, ki neovirano premaguje časovne razdalje, starostne meje, reproduktivne omejitve in emocionalne strese – tudi za ceno lastne destrukcije.

Z razvojem kibernetične znanosti, ki ne samo, da razbije tradicionalno hierarhijo telesa, pač pa ga prvič vzpostavi kot nevralno, struktarno mrežo, ter s teorijami strukturalizma in postukturalizma, ki telo intepretirajo kot performativni dogodek, nestabilno diskurzivno polje, postaja jasno, da je telo, kot pravi E. Groz, “organsko, biološko ‘nepopolno’, je nedoločeno, amorfno, serija nekoordiniranih potencialnosti, ki zahtevajo družbene sprožitve in dolgoročno administracijo.”¹⁶ Entropija se tu kaže kot bistven izsledek vpogleda v telesno reprezentacijo, znanstveno in estetsko ter filozofsko: telo ni nič drugega kot manipulativno in nestabilno polje, ki ga prežemajo različni diskurzi moči in discipline (Foucault), notranje regulirano kot želeči stroj kapitalističnega nezavednega

¹¹ Hans Moravec, citirano po Peter Weibel: *Virtualni svetovi: cesarjeva nova telesa*, v: ČKZ; leto XX, št. 150–151, 1992, str. 69-91.

¹² Stelarc: *Virtual Futures, Cybererotics, Technology and Post-human Pragmatism*, str.116–123.

¹³ Arthur Kroker: *The Possessed Individual: Technology and Postmodernity*, Macmillian, London, 1992.

¹⁴ Iz: Jeremy Rifkin, *Biosphere Politics: A New Consciousness for a New Century* (New York: Crown, 1991), str. 246; iz: Grant Fjermedal, *The Tomorrow Makers* (New York: MacMillan, 1986), str. 8.

¹⁵ John deLillo: *White Noise*, Picador, London, 1986.

¹⁶ Elizabeth Groz: *Bodies – Cities, Space, Time, Perversion*, str. 104.

(Deleuze & Guatari), je telo, ki mora zato, da bi resnično lahko bilo, telo šele konstituirati in razgrniti svoj spol. Ta nestabilnost telesnega se nam v filozofiji razpira predvsem kot znak sodobne šibkosti subjekta, ki po kolapsu modernega samozavedanja in samogotovosti negotovo vdira na filozofsko prizorišče s tezami o njegovem koncu, posthumanem subjektu, posthumani ontologiji, utelešeni subjektiviteti in tako naprej.

II.

Zanimivo pa je, kako je v zadnjih desetletjih (neko določeno kontinuiteto pa lahko spremljamo že skozi celotno 20. stoletje) sodobna tehnologija nastopila kot tista vsemogoča in ekskluzivna *administracija* telesnega (in tudi naravnega); je torej prav tisto reprezentacijsko polje *par excellence*, ki prežema vse plasti družbe in transformirane narave, je tisto ekskluzivno polje, znotraj katerega se danes “regulira” dialog med kulturo in naravo.

V trditvah o izginjanju telesa lahko sicer najdemo tudi star utopični vzgib, ki je že dolgo prisoten v modernem samoosmišljanju. V tej utopični moderni fantaziji umetnega je na delu podoba telesa, ki nič več ne podlega smrtnosti narave in ni več odvisno od naravne reprodukcije kot edine možnosti njegovega bivanja. Človek je končno sposoben preseči svojo naravo, svojo “omejeno sposobnost za prilagoditev in dosežke”¹⁷ /–/ in dejstvo je, da se zdi danes mnogo telesnih hrepenenj bolj uresničljivih: od eksistencialnih želja po nesmrtnosti, popolnosti, lepoti, želja po neomejeni, hitri in večplastni sposobnosti zaznavanja, čutenja in stimulacije, do metafizičnega in religioznega hrepenenja po odrešitvi in transcendenci, ki se odlično ujema z nekaterimi sodobnimi tehnološkimi fantazijami o virtualnih in umetnih kibernetičnih svetovih. A utopično se nam sodobno razmerje tehnologije in telesa zrcali le na prvi pogled. Ne gre več namreč za odnos tehnike (tehnologije) do telesa kot orodja, proteze, s katero človek izpopolnjuje svoje organe in ruši meje njihovega delovanja, kot npr. trdi Freud, ki ugotavlja, da se človek že na začetku 20. stoletja zdi tako blizu uresničitvi svojih želja, da je tudi sam postal bog: “*Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden.*”¹⁸ Tehnologija ni več kulturna proteza, njeno merilo ni “*optimalizacija performansa,*”¹⁹ ki podaljša roko (tradicionalna in industrijska tehnologija 19. stoletja) ali misel in jezik (kibernetika in informatika 20. stoletja) in končno tudi biologijo in libidinalnost telesa (biotehnologija in genetika), pač pa je sploh edini in

¹⁷ Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, v: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Freud – *Stuidenausgabe*, zvezek IX, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1994, str. 220.

¹⁸ *ibid.* str. 222.

¹⁹ J. F. Lyotard: *La Condition Postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1984, str. 68.

neprekinjeni performans, ki še ostane. Ne gre več namreč za polje modernega pojmovanja tehnologije kot figure ali metafore operativnosti, funkcionalnosti, strukture (jezika), forme, pač pa ostane predvsem vseprežemajoča tehnološka realnost, ki sega veliko globlje in usodnejše kot tradicionalna tehnična ekstenzija (eksplozija) in umetna proteza nekoč izgubljene (prometejske) enotnosti. Je, kot pravi F. Jameson, tisti *drugi* v naši družbi, danes, ko lahko spremljamo “trenutek zatona same narave,”²⁰ tehnologija stopa na njeno mesto “konstituirá masovni distopični horizont naše kolektivne, pa tudi individualne prakse.”²¹ Lahko jo označimo kot tisto vsesplošno prizorišče, za katerega imamo danes občutek, da edino ne izginja, pač pa se razrašča (implodira) kot nenadzorovana nanostruktura in se vseda v vse mikro in makro strukture sodobnega življenja, ki pa ne “hipnotizira in fascinira zaradi same sebe, ampak zato, ker se zdi, da ponuja neko privilegirano reprezentacijsko bližnjico do zaobjetja moči in kontrole.”²²

Sodobno razmerje med telesom in tehnologijo (tehniko) je tako temeljno modificirano in se zrcali tudi v neki temeljni premestitvi in deformaciji in regresiji telesa, ki se ji približajo predvsem kritiki distopičnih značilnosti tehnološke realnosti, kot sta npr. Virilio in Baudrillard. Virilio analizira invalidno telo sodobnosti, ki izgublja osnovne biološke funkcije v borbi z neskončno zmogljivimi in hitrimi komunikacijsko/kognitivnimi sistemi in razpira podobo tehnostvenega fundamentalizma, ki z rekonstrukcijo človeškega telesa izvaja premik iz naravne v artificialno selekcijo.²³ Baudrillard kritično govori o telesu metastaze, osvobojenem vsake subjektivnosti, o lobotomiji telesa, ki ne pozna ne metafore, ne pomena.²⁴ Tu se torej že razpira podoba sodobne posthumane tehnološke realnosti, kjer ne samo, da izginja telo, pač pa tudi biologija, narava in družbenost obstajajo samo še kot transparentne, manipulativne in simulirane podobe, ki jih proizvajajo tehnologija, znanost in mediji. S sodobnimi odkritji genetike in biotehnologije se šibkost naseli docela v notranjost telesa in ga obrača kot prenapolnjeno vrečo informacij; telo ni več nadomeščeno samo eksterno (z industrijskimi roboti, mediatorji, vmesniki, raznovrstnimi bolj ali manj protetičnimi *gadgeti*), pač pa je remodulirano tudi interno – neskončna samoregulacija, samoupravljanje in samokontrola. Telo ni več ubogljivo, disciplinirano glede na moč, pač pa glede na željo, voljo in misel. Epiderma že dolgo ni več meja telesa s

²⁰ Fredric Jameson: *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1999, str. 34.

²¹ *ibid.* str. 35

²² *ibid.* str. 38.

²³ Glej: Paul Virilio: *L'art du moteur*, Éditions Galilée, Paris, 1993, *La vitesse de liberation*, pod naslovom *Hitrost osvoboditve* v slovenskem prevodu, Koda, ŠOU, Ljubljana, 1996.

²⁴ Glej: Jean Baudrillard: *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris, 1991.

strojem, tako kot to tudi ni več nevidni celični ovoj, kaj šele njegova temna podzavest in genski spomin.

Baudrillard tako pravi, da se to razmerje zrcali v destrukciji telesa: “*Tehnika ni več funkcionalni medij, ampak podaljšek smrti – razčlenitev in razkosanje.*”²⁵ Sodobna tehnološka realnost se nam s tem, ko “*telo in tehnika eden skozi drugega lomita svoja silna znamenja,*”²⁶ kaže kot možnost kolektivne distopične zgodovine, kjer veljajo popolnoma drugačni modeli mreženja moči in multipliciranja identitet, kjer je dobesedno vase implodirala racionalna diferenciacija in klasifikacija samoprezentacije subjekta in njegovega vedenja. Telu tu ni več (heirarhična) figura, moderni tehnični trop, ki se prazni v zamejenem artificialnem okolju Turingovega stroja (kjer se v izolirani in varni matriki testirajo meje subjektivnosti); pač pa matrika sama prestopa meje artificialnega laboratorija in prežema vse pore sodobne realnosti – ter s tem razpre prav tisto, kar so zgodovini modernosti neprestano preprečevali njeni purifikacijski regulativni mehanizmi: prestopnost in zmuzljivost meja. Ali drugače: sodobna tehnološka realnost tako presega polje diferenciacije med živim in neživim (Haraway), med “*dvema popolnoma različnima ontološkima poljema, človeškim na eni in nečloveškim na drugi strani,*”²⁷ kot opiše B. Latour.

Seveda Latour opozori na to, da polja modernosti ne moremo misliti brez druge skupine praks, ki jo označi kot prevajanje (traduction): “*Premešanje med žanri, ki obstaja kot nekaj popolnoma novega, hibrid med naravo in kulturo.*”²⁸ Razumevanje modernosti določa prav to so-obstajanje obeh načinov, tako procesa purifikacije in procesa prevajanja, pri čemer “*bolj ko je prepovedano misliti na hibride, bolj je njihovo križanje mogoče.*”²⁹ Zdi se, da sta sodobna postmoderna realnost in premik v senzibilnosti izpostavila prav tisto drugo plat modernosti, ki so jo skozi zgodovino modernosti neprestano preprečevali purifikacijski mehanizmi. S vseprežemajočo tehnološko administracijo in multipliciranjem realnosti se to zgodi tako, da pri tem docela izpade še zadnja previdnostna regulacija, še zadnji imperativ, ki v zgodovini modernosti regulira in umešča pojav kreatur, pošasti, androidov in njihovih sodobnejših različic, kot so kiborgi, kloni, dvojniki, virtualni avatarji in podobno. Distopičnost, ki se skozi zgodovino modernosti razpira kot njen temni simptom, je zdaj – ko je “*modernizacijski proces končan in je narava odšla za vedno.*”³⁰

²⁵ Baudrillard: *Simulaker in simulacija, Popoln zločin*, Koda, Šou, Ljubljana, 1999, str. 133.

²⁶ Ibidem, 134.

²⁷ Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Éditions La Découverte, Paris, 1991, str. 21.

²⁸ Ibid. str. 21.

²⁹ Ibid. str. 22.

³⁰ F. Jameson: *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1999, str. X.

– prežela vse pore sodobnega življenja; tehnološka realnost tako predstavlja potopitev v čisti ekces (ni naključje, da podobe pop kulture velikokrat primerjajo potopitev v tehnološko realnost s potopitvijo v pramaternico, kjer šibko telo končno podleže njeni neskončni fluidnosti).³¹

III.

A postavimo si vprašanje: Kaj pa, če se v tej distopični pokrajini sodobnega sveta, v tej ekstatični distopičnosti tehnološke realnosti razkriva predvsem neka značilnost fantazije o njej sami – z njeno dovršitvijo in izvršitvijo tako izgubljam tisto enotnost, ki je pravzaprav nikoli nismo imeli? Kaj, če je prav to tisti drugi obraz srečanja umetnika in kibernetika? Ob tem, da Wiener vzpostavlja skupno polje subjektivnosti in računalniških programov, pa hkrati odkrije nekaj, kar presega artifično okolje kibernetičnega laboratorija in kar ga neprestano navdaja tudi s (humanističnimi) dvomi – problem demarkacijske meje med človeškim in umetnim. Pomembna implikacija njegove kibernetične znanosti je namreč spoznanje, da so meje človeškega skonstruirane in niso trdno dejstvo, to pa nas nemudoma napoti na drugo vprašanje: če so meje zares skonstruirane, zakaj so postavljene tako, kot so?

Entropičnost telesa nam tako ne govori samo o njegovi distopičnosti, manipulativnosti, razpoložljivosti in ekstenzivnosti, ki jo je mogoče teoretsko in filozofsko uloviti le kot razpršeno lingvistično mrežo, kot razpoložljivost, predstavljivost, vrženost v svet. Šibko, transparentno, razgrnjeno telo tudi ni še ena od modernih ekstatičnih potrditev samozavedanja, kot se mogoče na prvi pogled kaže skozi površni kognitivni entuziazem, pač pa ravno nasprotno – globoko razjeda moderno samogotovost, a ne kot še ena od distopičnih zgodb z globoko nostalgijo po izgubljeni enotnosti, pač pa kot neka temeljna eksistencialna transformacija, globoko se zajeda v vprašanje o sodobnem humanizmu in telesni reprezentaciji. Drugost, čeprav skozi zgodovino modernosti pazljivo izgnana in regulirana kot strašljiva distopičnost, je bila vedno v povezavi z nami in postaja z razvojem sodobne tehnologije in znanosti naš neločljivi del. V tovrstnem razumevanju tehnološko polje ne ponuja le reprezentacijske bližnjice do zaobjetja moči in nadzora, pač pa tudi do drugega. In mogoče je prav tu, v spremenjenem odnosu do drugega, mogoče iskati tisto pravo navezavo postmoderne in tehnologije.

Tehnologija ni tako nič več v odnosu do naravnega kot duh do telesa, nič več torej polje na drugi strani razlike, ampak je drugost, ki je del nas. Je torej tista

³¹ Ali drugače, zdi se, kot da tu ne deluje več tisti psihoanalitični sprožilec, ki globoko zaznamuje moderno pojmovanje človekove avtonomnosti in ga hkrati vzpostavlja kot "sadiščičnega" gospodarja – dejstvo, da so hibridi mogoči šele, ko je prepovedano misliti nanje.

drugost, ki kaže na to, da smo morebiti naše misli o subjektu intepretirali narobe. “Če kakšno človeško dejavnost povnanjimo in če jo lahko uspešno – podobno kot mi sami - opravlja tudi stroj, to še ne pomeni, da ima stroj človeške lastnosti. (...) Naše zgodovinske ideje o tem, kako zgraditi subjekt, ob teh novih strojih kot avtonomnih agentih očitno izginjajo, in te stroje imenujemo avtonomni agenti zato, ker moramo sebe redefinirati.”³² Nič več ni dovolj izgnati duha iz stroja, telo iz narave v polje distopičnosti, od koder redno buta nazaj kot strašljiva spaka, potrebna še močnejšega reguliranja. Sodobna šibkost telesa nam govori pravzaprav o našem nerazumevanju interakcije, o našem še vedno nasilnem reguliranju in vzpostavljanju instrumentalne različnosti med človeškim in umetnim. Če se torej zdi, da ni več mogoče jasno odgovoriti na staro antropološko vprašanje “*Ali sem človek ali stroj?*”, če torej ni več mogoče postaviti natančno določene razlike, meje, to še ne pomeni, da bomo izginili v primerjavi s sposobnejšimi stroji in se potopili v vseprežemajočo tehnološko realnost, pač pa lahko označuje spremembe v konceptiji človeka. Tovrstno redefiniranje nikakor ne pušča telesa zunaj (kot npr. Gibsonov junak Case v *Neuromancerju*) ali celo naznanja konec antropologije, kot pravi Baudrillard.³³ Nasprotno: napotuje nas, da še enkrat premislimo o tisti plati modernosti, ki je v postmoderni dobi dobila nesluten razmah in jo Bruno Latour označi kot prevajanje (traduction), Baudelaire pa že veliko prej kot kontingentno in spremenljivo plat modernosti.³⁴ Z razvojem sodobne tehnologije, ki ni več samo v službi funkcionalnosti in proteze, ampak neposredno prežema realnost, lahko končno nehamo iskati hierarhično organizirano organsko celovitost in na novo rekodiramo človeško telo. V tej smeri razvijajo sodobne feministične teoretičarke pojem “utelešene subjektivitete”,³⁵ ki ga nekateri teoretiki kiberrealnosti in sodobne tehnološke realnosti vpišejo tudi v pojmovanje sodobnih hibridov, med katerimi je seveda najbolj znamenito pojmovanje kiborga Donne J. Haraway. Tako lahko prebiramo tudi diskusijo med tehnologijo in umetnostjo, ki z novimi načini telesnih rab, novimi načini govora o identitetah govori o ambivalentnosti telesne reformulacije in morebiti ponuja novo zaupanje v individua in njegovo moč, da lahko oblikuje samega sebe. Ali kot pravi Katherine N. Hayles: “*Nujnost nadomesti teleologijo, refleksivna epistemologija nadomesti objektivizem,*

³² Peter Weibel: Večstranska območja individualnosti in spremenljiva območja vidljivosti, Intervju s Petrom Weiblom, intervju Marina Gržiniž, v: *M'ARS*, 4, 1-4, 1994, 9 -15., str. 10.

³³ “*Ali sem človek ali stroj? Ni več odgovora na to antropološko vprašanje. To po svoje pomeni konec antropologije, ki so jo neopazno ukinili najnovejši stroji in tehnike.*” Jean Baudrillard: *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris, 1991, str. 55.

³⁴ To kontingentno plat modernosti Baudelaire primerja prav s telesom: “*Dualizem umetnosti je usodna posledica dualizma človeka. Če želite, si zamislite del, ki je večno enak, kot duh umetnosti in spremenljivi del kot njeno telo.*” V: Charles Baudelaire: Constantin Guys: *Le Peintre de la vie Moderne*, Éditions La Palatine, Genčve, str. 4.

³⁵ Mislim predvsem na Elizabeth Grosz, Moiro Gatens, Rosi Braidotti.

distribuirano vedenje avtonomno voljo, utelesitev nadomesti telo, razumljeno kot podporni sistem razuma, in dinamično partnerstvo med naravo in inteligentimi stroji nadomesti liberalni humanistični manifest kontrole nad naravo.”³⁶ Človeško bitje je tako del distribuiranega sistema in njegova zmožnost je prav njegova odvisnost; z novo konstrukcijo identitet telo tako ne postaja nekaj motečega, sitni ostanek narave, pač pa vedno dojeta kot ambivalentno, kot že konstruirano, ki neprestano plete svojo igro in se gleda skozi razmerje med organskim in tehnološkim. Tehnološke prakse nam tako lahko razkrijejo tisto “pozabljeno” telo, ki neprestano moti sistem, identiteto in red. Ki, kot pravi Julia Kristeva, “ne spoštuje mej, pozicij, pravil. Je postavljeno vmes, dvoumno in sestavljeno.”³⁷

³⁶ Katherine N. Hayles: *How we became posthuman*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1999, p. 288.

³⁷ Julia Kristeva: *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York, 1982.