

„TO A NEW WORLD OF GODS AND MONSTERS“: POSTHUMANIZAM, TEORIJSKO KRITIČKI PRAVAC ZA NOVI MILENIJUM

Sažetak: Kiborg je nezaobilazni lik popularne kulture druge polovine dvadesetog veka, posebno naučne fantastike i sajber-panka, ali i čitavog niza akademskih disciplina, uključujući studije kulture. U radu se daje pregled različitih, naizgled suprotstavljenih, teorijskih pozicija u okviru posthumanizma i ispituje kritičko/dekonstruktivistički potencijal kiborga, metafore posthumanog identiteta, u različitim modalitetima posthumanizma. Marksistički teorijsko-kritički model ukazuje na značaj konkretnih istorijskih i materijalnih uslova za nastanak predstava o posthumanom. Oslobođen metaforičnosti i teorijske apstraktnosti koje ga prate kao sredstvo postmoderne teorije, kiborg često ne samo da ne uspeva da dekonstruiše subjektivitete i epistemologiju hibrističkog, prosvetiteljskog humanizma, već zapravo reformuliše diskurse imperijalizma i kartezijanskog dualizma, prilagođavajući ih zahtevima postmodernog sociokulturnog konteksta i globalnog kapitalizma, dajući im novo „pakovanje“ za novi milenijum.

Cljučne reči: kiborg, bionauka, tehnoekonomija, kritički posthumanizam, transhumanizam, (post)humani identitet

1. Posthumanizam

Rasprava o posthumanizmu nije nova. Kasnih šezdesetih godina prošlog veka, kao deo šire debate o postmodernizmu u književnosti, američki književni teoretičar Ihab Hasan (Ihab Hassan) upozorio je da se „ljudski oblik, uključujući ljudsku želju i sve njene eksterne reprezentacije, radikalno menja, zbog čega ga treba preispitati“; ovim se završava, kaže on, „pet stotina godina humanizma“ i nastupa „nešto što bespomoćno moramo nazvati post-humanizam“ (Hassan, 1977: 843). Od kasnih osamdesetih godina prošlog veka kada je Hasan ovo napisao, pa do danas, dostignuća savremene bionauke i tehnologije, kao i njihova povezanost sa ekonomijom u vidu neprekidno kružećeg kapitala, takvih su razmera da slobodno možemo reći da one ne samo utiču, već preuzimaju dominantnu ulogu u definisanju i percepciji „ljudskog“. Modifikacije tela, telo u virtuelnom prostoru, gde ono postaje kodirani elektronski impuls, neposredna naturalizacija mozga putem biohemijjskih intervencija, samo su neki primeri naučnih dostignuća, koja se po

razmerama delovanja i efektima na čoveka i njegovu zajednicu značajno razlikuju od prethodnih istorijskih perioda u kojima je naučno-tehnološki razvoj uzrokovao velike društvene promene. Industrijska revolucija u 18. veku, recimo, koja je radikalno izmenila modele i organizaciju rada, dokolicu i društvene interakcije, nije uspela da u potpunosti kolonizuje organsko i biološko, i tako otvori mogućnost za narušavanje granice između tela i mašine. Danas, međutim, radikalnim uplivom u čovekovo biološko i društveno okruženje, savremena nauka i tehnologija suštinski menjaju samorazumevanje čoveka i života. Usmeravajući svoje interesovanje prvenstveno na čovekovo telo i um, jer je kontrolu nad prirodom i društvom ostvarila tokom „pet stotina godina humanizma“ o kojima govori Hasan, bio-nauka i tehno-ekonomija su nas približile momentu u kome se ljudski rod nalazi, po rečima Sidnija Perkovica (Sidney Perkowitz), „pred 'konačnom' mogućnošću stvaranja, djelomičnih ili potpunih, 'umjetnih bića'“ (Nikodem, 2008: 209). Otuda ne čudi što kiborg, hibridno biće na granici organskog i kibernetskog, nekada samo lik popularne kulture, posebno naučne fantastike i sajber-panka, sada nastanjuje i veliki broj akademskih disciplina, kao analitičko sredstvo teorije i metafora novog, posthumanog identiteta, značenjski otvorena i pregnantna. U ovom radu ispituje se kritički i dekonstruktivistički potencijal metafore poshumanog, sa namerom da se, kako kaže Dona Haravej (Donna Haraway), autorka *Manifesta kiborga*, dela koje je inspirisalo nove pravce u promišljanju čoveka i tehnologije u okviru kulturoloških studija, utvrdi „[z]a koga, zahvaljujući kome, i od koga?“ se proizvodi u novom svetskom poretku. „Šta ostaje nevidljivo, za koga, i zbog čega?“ (Haraway, 1997: 58). Sa odgovorima na ova pitanja verujem da bismo lakše mogli da prepoznamo, a onda se i odupremo onim ideološkim zahvatima kojima se i najuniformniji i najstandardizovani oblici realnosti, da parafraziram Frederika Džejmsona (Fredric Jameson), mogu pretvoriti u raznovrsnost i nepoznate oblike ljudske slobode (Jameson, 1994: 15).

O posthumanizmu se ne može govoriti kao o jasno mapiranoj i definisanoj kategoriji, pre svega zato što „nema jasan početak, sredinu i kraj u filozofskoj misli“ (Miah, 2007: 20). Odnos čovek–životinja–mašina je od davnina predmet analiza, tumačenja i rasprava u različitim naučnim disciplinama. Međutim, razvoj bio-nauke i informatičkih tehnologija u poslednjih nekoliko decenija uneo je raspravu o posthumanom u još veći broj disciplina – od filozofije, etike i politike, do teorije kulture i umetnosti. Iako postoje velika neslaganja kada je u pitanju određenje pojma, većina teoretičara ovog kulturnog i intelektualnog pravca se slaže da „kritički“ posthumanizam treba razlikovati od „spekulativnog“ (Roden, 2009: 1), odnosno „popularnog“ posthumanizma (Simon 2003: 2). Za razliku od spekulacija o budućim paradigmatama postljudskog i dugoročnim posledicama delovanja visoko razvijene tehnologije na buduću izgled života, kojima se, kako Roden i Sajmon smatraju, bave naučna fantastika i transhumanizam, ovaj drugi, kritički modalitet posthumanizma, usmeren je, kako mu samo ime kaže, na kritičko preispitivanje temeljnih postavki prosvetiteljskog/pozitivističkog humanizma, a sa namerom da se konstituiše nova ontologija, epistemologija i politika za posthumano doba.

Zamagljene granice između tehnološkog i ljudskog, živog i neživog, prirodnog i veštačkog, „rođenog“ i „napravljenog“, što je direktna posledica naučno-tehnološke revolucije druge polovine 20. veka, destabilizuju tradicionalne koncepte ličnog identiteta i društvene zajednice, ideje o onome što je čoveku svojstveno i po čemu se razlikuje od drugih bića, a pre svega, tradicionalnu sliku o međuzavisnosti i uslovljenosti tela i uma kao temeljnih uporišta identiteta. Upravo ovakva situacija stvara prostor, po mišljenju kritičkog posthumanizma, za novu ontologiju: za hibridni identitet umesto autonomnog, samosvesnog, razumskog bića humanizma; za novu teleologiju, kao proces i nastajanje, umesto stanja; za epistemologiju međusobnog povezivanja i propustljivosti granica između kategorija, umesto jasno odvojenih i nepomirljivih dualizama – sve ono, što Ketrin Hejls (Kathrine Hayles) prepoznaje u novoj „...verziji posthumanog koja prihvata sve mogućnosti tehnologije, ali nije zavedena fantazijama o neograničenoj moći ili bestelesnoj besmrtnosti“ (Hayles, 1999: 5). Pre nego što problematizujemo ove teorijske rekonfiguracije ljudskog i veštačkog, neophodno je da se najpre upoznamo se osnovnim modalitetima posthumanizma.

2. Modaliteti posthumanizma

Mogućnost stvaranja *homo technicus*-a, u doba informatičke i biotehnološke revolucije, otvorila je brojna pitanja i probudila stara obećanja i strahove: hoće li posthumana budućnost biti svet bogova ili svet čudovišta? ¹ Dok jedni sa nestrljenjem očekuju i euforično pozdravljaju dolazak posthumanog stanja, drugi se trude da ga odlože, uspore, izbegnu ili barem drže pod kontrolom uz pomoć zakonskih regulativa. Oni koji pripadaju ovom prvom modalitetu – tehnofiličnom (Graham, 2002: 6), ili hiperboličnom, kako ga drugi nazivaju (Seltin, 2009: 45), takozvani transhumanisti i ekstropičari – veruju u veštački poboljšanu evoluciju, to jest, u mogućnost prevazilaženja prirode/biologije u čoveku savremenim biotehnološkim intervencijama. Čovek bi u posthumano doba, spekulisu oni, mogao biti neka vrsta putnika koji bi se periodično selio iz fizičkog sveta u virtuelnu stvarnost i poprimao različite oblike – od internet surfera, preko virtuelnog prikaza i kiborga, do veštačke inteligencije, kao krajnjeg oblika posthumanog. U knjizi *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, stručnjak za robotiku Hans Moravec (Hans Moravec), jezikom vernika tvrdi da nam tehnološke intervencije daju mogućnost da se „spasimo od ograničenja smrtnog tela“ (Moravec, 1988: 5).

¹ „To a new world of gods and monsters“, deo naslova ovog rada, reči su kojima dr Pretorius nazdravlja Henriju Frankenštajnu u filmu *Frankenštajnova nevesta* („The Bride of Frankenstein“) iz 1935. godine u režiji Džejmisa Vejla (James Whale), jednoj u nizu adaptacija romana *Frankenštajn – Moderni Prometej* Meri Šeli (1818). Ovaj roman tematizuje odnos čoveka i nauke na način koji je i danas prepoznatljiv: sa jedne strane, on je narativni prikaz čovekovog straha, koji izaziva stvaranje veštačkog bića i narušavanje granice između organskog ili mehaničkog, a sa druge strane, Frankenštajnov protokiborg je personifikacija čovekove večite želje da pobedi smrt i propadanje i postane besmrtno biće.

Konačna pobeda nad ograničenjima „ljudskog“ desiće se „aploudovanjem uma“, kada telo postane suvišno, odnosno, kada se preseli u večni digitalni domen, gde će biti pošteđeno starosti, nemoći i svih ograničenja koja nameću prostor i vreme. To je momenat kada će „ljudsko“ ustupiti mesto „postljudskom“, sve dok „čitav univerzum... ne bude preplavljen našom inteligencijom“ (Kurzweil, 2006: 29). Na taj način bestelesna informacija poprima značaj više ontološke ravni (Hayles, 1999: 12), a krajnji *telos* i izvor sveg obilja jeste tačka singularnosti, koja neodoljivo podseća na ideju hrišćanskog spasenja i raja. I tekstovi drugih autora, poput Nika Bostroma (Nick Bostrom) i Maksa Mora (Max More), izraženo su optimistički: po svojoj uverenosti do krajnjih granica utopije u apokaliptičnu budućnost čovečanstva, kao konačno oslobođenje od prirodnih okova i ropske podjarmljenosti biološkom, retorika transhumanista neodoljivo podseća na modernog Prometeja naučno-tehnološkog mita, Viktora Frankenštajna:

Život i smrt su mi izgledali kao idealne granice koje treba da pređem, pre nego što pustim bujicu svetlosti u naš svet. Nova vrsta bi me blagosiljala kao svog tvorca i izvor postojanja (Shelley, *Frankenstein*: 52).

Potpuna sloboda za transhumaniste jeste prevazilaženje prirode u čoveku i ostvarenje sna o besmrtnosti tela, s tom razlikom što telo više nije ljudsko, već postljudsko. Preuzimanjem kontrole nad tokom evolucije, čovek obezbeđuje neograničenu slobodu, kako za sebe samog, tako i za svoju društvenu zajednicu. A usavršena tela prati i razvoj srećnijeg, ravnopravnijeg i bolje organizovanog društva, kome za funkcionisanje neće biti potrebna ni politika ni etika, pošto digitalizovano obilje i tehnički usavršena tela ne poznaju oskudicu, biopolitiku ili moć. Do potpunog ostvarenja ovog cilja, onima koji izražavaju sumnje prema genetskim modifikacija tela i u tome vide političke ili etičke opasnosti, Nik Bostrom (Nick Bostrom), direktor Instituta za budućnost čovečanstva Oksfordskog univerziteta, nudi sledeće uveravanje:

[Ako] bi budući roditelj želeo da primeni genetske modifikacije koje mogu biti štetne za dete ili mogu drastično da ograniče njegove životne opcije, onda takvom roditelju to treba zakonom zabraniti (Seltin, 2009: 46).

Ista ova normalizujuća logika zakonske kontrole bi verovatno mogla biti iskorišćena da se eliminiše i sve što je homoseksualno, autistično, druge rase ili se iz nekog drugog razloga procenjuje kao subhumano i marginalno, kako ispravno primećuje Džon Seltin (Jon Seltin), budući da sve ove kategorije, bez sumnje, mogu da „ograničavaju životne opcije“ (Ibidem., 46).

Za razliku od spekulativnog posthumanizma, teoretičari kritičkog posthumanizma svoja teorijska razmatranja baziraju na osećanju da utopijske fantazije književnosti i vizuelnih umetnosti velikom brzinom prerastaju u stvarne oblike tehnološki ostvarenog posthumanoga stanja. Znači, treba prihvatiti tehnološki razvoj kao neminovnost, ali istovremeno izbeći zamku kako tehnofobije, tako i tehnofilije. Posthumanizam, veruju oni, neće biti ni povratak u zamišljenu čistotu organskog esencijalizma, niti sekularni pogled na svet koji u nauci vidi spasenje,

ono što David Nobl (David Noble) naziva „religija tehnologije“. Dok se tehnofobični i tehnofilični modaliteti bave predviđanjem budućnosti post-čovečanstva, Dona Haravej uvodi metaforu kiborga u društvenu teoriju i koristi je kao analitičko-dekonstruktivističko sredstvo: „kibernetički organizam, hibrid mašine i organizma, tvorevina [je] društvene stvarnosti koliko i fikcije“, kaže Haravej (Haravej, 2002: 309). Njena osnovna namera je da preko ove metafore dekonstruiše sve one dualizme koji su „ideološki sumnjivi“, ne bi li ta novouspostavljena kiborg-ontologija izrodila i novu politiku. Kiborg Done Haravej je zapravo samo jedan od oblika izražavanja postmodernističkog nepoverenja prema prosvetiteljskim narativima emancipacije i materijalnog progresa, prema koncepciji liberalnog subjekta i patrijarhalnim vrednostima; s druge strane, kao što je već rečeno, on je i izraz nade u mogućnost neke drugačije epistemologije i ontologije u kojima bi identitet bio hibridan, nikad apsolutno prisutan, gde biološki ili kulturni identitet ne bi ograničavali mišljenja i postojanja, gde bi se telo slobodno spajalo sa drugim protetičkim sredstvima i drugim telima, izvan binarnih opozicija, gde se moć ne bi izjednačavala sa hijerarhijskim odnosom, a drugačija epistemologija kreirala bi drugačiju politiku, kojoj cilj ne bi bila borba za granice. Na tragu Done Haravej nastaje čitav niz teorijskih radova o posthumanizmu: Robert Peperel (Robert Pepperell), na primer, kaže da posthumanizam označava, „...kraj...verovanja koje se dugo održalo u nepogrešivost ljudske moći i arogantnu veru u našu superiornost i izuzetnost“ (Pepperell, 1995: 171). I Ketrin Hejls (Kathrine Hayles) u posthumanom, kao amalgamu raznovrsnih komponenti, nalazi „dinamični odnos partnerstva između ljudi i inteligentnih mašina [koji] zamenjuju manifestnu sudbinu liberalno humanističkog subjekta da kontroliše i dominira prirodom“, čime nastaje nova ontologija u kojoj „nastajanje zamenjuje teleologiju, reflektivna epistemologija zamenjuje objektivizam, distribuirana kognicija zamenjuje autonomnu volju“ (Hayles, 1999: 289). Ilejn Grejem, opet, kao i Haravej pre nje, uverena je da posthumano predstavlja izazov „našem shvatanju šta znači biti čovek“ (Graham, 2002: 1), primećujući da se „[e]rozija jasnih granica između ljudi, mašina i neljudske prirode može shvatiti ili kao pretnja 'ontološkoj higijeni' čovečanstva ili razotkrivanje konstruktivističkog karaktera parametara ljudske prirode“ (Ibidem., 20). Drugim rečima, kritički posthumanizam dekonstruiše mehanizme odbacivanja, brisanja i nasilja koji često prate (re)produkciju ljudskog – proces koji Ilejn Grejem naziva „ontološkom higijenom“; pri tom, kritički posthumanizam se rukovodi metodologijom koja svoje idejno utemeljenje ima u postmodernim koncepcijama subjekta, a ponajviše u koncepciji tela kao lingvističkoj i diskurzivnoj konstrukciji, kao politizovanom, konfliktnom prostoru na kome se stvaraju značenja.

Transhumanisti i ekstropičari, s jedne strane, i kritički posthumanisti, s druge strane, predstavljaju suprotstavljene pozicije u svom odnosu prema racionalističkoj tradiciji prosvetiteljskog/pozitivističkog humanizma. Afirmišući dominaciju uma i primat apstraktnog nad materijalnim, transhumanisti ne napuštaju ideju o „autonomnom, liberalnom subjektu već dalje razvijaju njegove prerogative u oblast posthumanog“ (Hayles, 1999: 287). Koristeći se onom istom vrstom nor-

malizujuće i homogenizujuće logike karakteristične za prosvetiteljski humanizam, transhumanisti i ekstropičari sanjaju o bestelesnoj posthumanoj bемртности, zanemarujući kulturnu, socijalnu i ekonomsku heterogenost čovečanstva. Postljudski identitet je neka vrsta idealnog entiteta koji transcendirа, pre nego što modifikuje, heterogenost, slabost, telesnost i telesne mutacije ljudskog roda. Drugim rečima, transhumanizam u potpunosti zanemaruju razlike među telima, u smislu rasnih ili rodnih razlika, kao i u smislu istorijskih tela, koja rade, proizvode, troše i imaju vrlo različite mogućnosti pristupa resursima i tehnologijama, i čija posthumana budućnost zavisi od njihovog konkretnog socioekonomskog položaja. Ovakav stav se bitno ne razlikuje od biološkog determinizma 19. veka: tehnološki progres je oduvek imao jako uporište i potporu u socijaldarvinizmu i njegovoj temeljnoj ideji o borbi za opstanak, bilo u vidu „najjačih koji opstaju“ ili „najjačih koji su u pravu“ (Dinerstein, 2006: 571). Potvrdu za to nalazimo u rečima jednog od najpoznatijih transhumanista, Hansа Moraveca. Prelaz iz sadašnjeg stanja u stanje „postljudskosti“, ma koliko „neizbežan“, za neke će biti sporiji, priznaje Moravec, a možda im se neće ni dogoditi. „Nesrećni životi, jezive smrti, propali projekti su oduvek deo istorije života na Zemlji od kako postoji života“, kaže Moravec, a kako je to nešto što se ponavlja kroz čitavu istoriju i evoluciju ljudske kulture, onda se to mora prihvatiti kao činjenica. Pošto su „...mnoge kulture nestale; Maori na Novom Zelandu su nestali, kao i većina naših predaka ili bliskih rođaka“, ne možemo očekivati da će sve kulture dobiti priliku da ostvare „posthumano“ stanje (Bishop, 2006: 13). Opstaju samo „najsposobniji“, dok oni drugi, poput Maora, Aboridžina, Indijanaca, nekih životinjskih i biljnih vrsta, moraju da „prirodno“ nestanu.

Kao protivteža transhumanistima stoji kritički posthumanizam. Teoretičari ovog modaliteta, kao što je već napomenuto, jasni su u svojoj nameri da metaforu posthumanog koriste kao sredstvo kojim će dekonstruisati temeljne dualizme zapadne racionalističke tradicije, a posebno onaj između subjekta i objekta, i tako onemogućiti svaki pokušaj da se subjekt shvati kao „sebi dovoljan izvor značenja ili jedini autentični izvor vrednosti“ (Roden, 2010: 4). Ovaj izraženo antihumanistički stav, kao i namera da se uspostavi nova, posthumana ontologija i tako stvori prostor za „novi, inkluzivniji oblik etičkog pluralizma“ (Wolfe, 2010: 137), a time otvori i mogućnost za neke nove politike identiteta, jasno pokazuje da posthumanizam svoje idejno utemeljenje ima u postmodernim koncepcijama subjekta. Zbog svog hibridnog identiteta i graničnog statusa – ni čovek ni mašina, ni metafora ni analitički koncept – kiborg predstavlja taj „novi konceptualni prostor u kome bi pojedinci mogli da istražuju svoje subjektivnosti, a da ne budu ograničeni esencijom, ...i u kome ne moraju da uspostavljaju stabilne identitete koje zatim neka moć kolonizuje“ (Michel Foucault u Newman, 2002 :232). Međutim, stvaranje novog konceptualnog prostora, samo po sebi, ne znači i kritičko preispitivanje ideološke matrice tehno-kulture, a time i njenih konstitutivnih elementa – progressа i budućnosti, religije, bele rase, patrijarhata, kapitalističkih odnosa – svih onih elemenata koji su osa oko koje se formira prepoznatljivi angloamerički identitet, i perpetuirati mit o njegovoj navodnoj superiornosti nad drugim društvima i

delovima čovečanstva (Dinerstein, 2006: 571). Upravo stoga, polazeći od izložnih teorijskih stanovišta u okviru posthumanizma, praveći metodološki zaokret prema marksističkoj kritičko-teorijskoj misli, u poslednjem delu rada namera je da se problematizuje metafora kiborga i ispita njen kritički/dekonstruktivistički potencijal.

3. Materijalistička kritika kiborga

Kiborg Done Haravej – „kibernetički organizam, hibrid mašine i organizma, tvorevina društvene stvarnosti koliko i fikcije“ – je apstrakcija. Njegova neuhvatljiva priroda proizilazi iz činjenice da kiborg ne može, barem ne još uvek, da u pravom smislu bude reprezentacija nekog konkretnog bića ili fizičke stvarnosti – ukoliko pod kiborgom ne smatramo, recimo, ugradnju pejsmejкера ili kontaktnih sočiva. To dozvoljava prilično veliku slobodu u primeni kiborga kao analitičko/dekonstruktivističkog sredstva teorije: diskurs o kiborgu često se ne razlikuje od diskursa o Drugom, pa tako svoju primenu nalazi u diskusijama i analizama različitih, kulturno i socijalno marginalnih grupa i kultura – od „ženskog pitanja“, etničkih i rasnih manjina, preko trans/homoseksualnih, bolesnih i hendikepiranih identiteta, do životinjskih vrsta. Kao ključni trop posthumanizma, kiborg svoje idejno utemeljenje ima u poststrukturalističkim koncepcijama subjekta, u kojima je telo shvaćeno kao diskurzivna konstrukcija, to jest, kao politizovani, konfliktni prostor u kome se stvaraju značenja. Zahvaljujući tome, on je našao mesto u postmodernoj kritici i inspirisao puno značajnih teorijskih radova, a posebno u feminističkoj teoriji gde je, od objavljivanja „Manifesta kiborga“ (1985) do danas, stekao neku vrstu kulturnog statusa i postao simbol emancipacije žena. Iako su brojne analize reprezentacija posthumanog u književnosti, vizuelnim umetnostima i popularnoj kulturi pružile vredne uvide u kulturne prakse koje konstruišu i ograničavaju tela i tako značajno doprinele postmodernim, konstruktivističkim teorijama o telu, ipak, većina njih uzima dekonstruktivistički potencijal kiborga „zdravo za gotovo“. Koncept posthumanog identiteta se ponekad isuviše olako tumači kao znak zaokreta u politici identiteta: samo prisustvo kiborga u tekstu je znak kritičkog preispitivanja hijerarhija u okviru kategorija „rase“, „roda“ i „seksualnosti“. Daniel Devos (Danielle Devoss) pripada onim feminističkim kritičarima koji ukazuju na problem apstraktnosti i metaforičnosti kiborga Done Haravej: najveći broj kritičara teoretiše o načinima na koji kiborg dekonstruiše hijerarhijske rodne/rasne odnose moći i dominacije, dok mali broj njih povezuje metaforu kiborga sa materijalnom, fizičkom stvarnošću i kulturnim artefaktima. „Većina radova“, piše Devos, „koji su nastali od tada“ [od „Manifesta“] „su nedosledna i metaforična upotreba koncepta kiborga koja ignoriše praktične implikacije ovih slika na nivou fizičkog tela“ (Devoss, 2000: 836). U svom članku „Rereading Cyborg(?) Women“, Devos ispravlja ovaj propust tako što analizira reprezentacije kiborga na internetu, fokusirajući se na „fizički aspekt tela“, mada taj „fizički aspekt“ ne objašnjava, niti bliže

određuje. Međutim, Devos skreće pažnju na značaj povezivanja metafore kiborga i konkretnih, istorijskih tela, odnosno, reprezentacija tela u kulturnim artefaktima, dajući još jedno važno opažanje sa kojim se možemo složiti: „tamo gde i postoje vizuelne reprezentacije kiborga, tradicionalne, rodne uloge (tela) zapadne kulture nisu dovedene u pitanje“ (Ibidem., 835). Na tragu misli Daniel Devos o postmoder- nim tumačenjima metafore kiborga, praveći metodološki zaokret ka marksistič- koj, materijalističkoj kritici, u ovom poslednjem delu rada ispituju se implikacije koje kiborga ima, onda kada ga lišimo metaforičnosti i teorijske apstraktnosti. Šta se dešava sa našim razumevanjem posthumanog ako se fokusiramo na konkretna, istorijska tela, a ne reprezentacije tih tela, smeštena u vrlo određeni istorijski i socioekonomski kontekst – kontekst načina proizvodnje i podele rada koje diktira globalni, postindustrijski kapitalizam? Razlog za ovaj metodološki zaokret jeste lična skepska prema politikama ogledala i metafora, ili manje metaforično rečeno, rezerva prema ideji da menjanjem načina reprezentacije možemo ostvariti ozbiljniju promenu politike. Ali, možda i više od toga, podozrivost izaziva opšte prisutno „dvomišljenje“ u savremenoj teoriji i kritici kulture, nalik na ono iz Orvelove 1984: s jedne strane, ne postoji ni tekst niti koncept u postmodernom sociokulturnom kontekstu koji se ne može dekonstruisati, dok, sa druge strane, globalni kapitalizam figurira kao nešto što nema alternativu i samim tim ne podleže kritici. Ukoliko bi se zadržali samo na preispitivanju reprezentacija posthumanog unutar struktura moći, bez analize ekonomskih odnosa koji stoje i održavaju te strukture, bojim se da su dometi kritičkih/dekonstruktivističkih metafora vrlo ograničeni, posebno za feminističku ili postkolonijalnu kritiku koje sebi postavljaju za cilj promenu društvenih i političkih odnosa.

Postmoderne teorije kulture u celini zapostavljaju ulogu ljudskog tela u proizvodnji materijalnih predmeta. Ovo zapostavljanje je posebno očigledno u konstruktivističkim pristupima, čije poststrukturalističko shvatanje subjekta i društva kao lingvističkih i diskurzivnih konstrukcija ne smatra svakodnevnim i istorijski konkretnim odnos između ljudi i njihovog fizičkog okruženja važnim i vrednim kritičke analize:

Jezik teorije se danas okreće 'diskursima subjekta', 'decentriranim identitetima', 'polivokalnim glasovima' ali retko živim i dišućim, telesnim i osećajnim ljudskim bićima; a to je ideja koja više nije aktuelna (Plummer, 2001: ix).

Iako postmoderne teorije ne odbacuju postojanje materijalne realnosti, one je po pravilu posmatraju kao nešto što je efekat, konstrukcija ili proizvod narativa, diskursa, normi, onoga što nije materijalno, u klasičnom smislu te reči. Praksa se posmatra kao diskurzivna, kao nešto što dobija smisao i značenje, a samim tim, postaje uslovljena i ustanovljena diskursom. Krajnji rezultat ovakvog pristupa nije negiranje same materijalnosti, koliko negiranje ljudskih aktera kao konkretnih, prostorom i vremenom ograničenih i situiranih tela, a samim tim i materijalnih predmeta koje ta tela proizvode (Cerni, 2007: 1). Za razliku od postmodernih konstruktivističkih teorija, teoretičari marksističke orijentacije pristupaju telu kao materijalnom prisustvu, jer samo bića od krvi i mesa, a ne apstrakcije, mogu imati

društveni značaj, stvarati i oblikovati društvenu stvarnost. Čovek je, kažu teoretičari marksizma, aktivni činilac koji menja, preobražava i uvek iznova stvara svoje okruženje, i stoga se ne može posmatrati odvojeno niti od onoga što proizvodi, niti kako proizvodi. Marksistička teorija nas tako vraća skoro zaboravljenoj ideji o dijalektičkoj vezi između načina proizvodnje, podele rada, stepena razvoja proizvodnih snaga, svih onih materijalnih, bazičnih uslova života, sa jedne strane, i društvenih uslova, kulturnih normi, diskursa i teorija, s druge. Ovaj pristup otvara mogućnost da i savremene teorijske pristupe telu, uključujući i kritički posthumanizam i transhumanizam, ispitujemo u njihovom istorijskom i ekonomskom kontekstu – kontekstu postindustrijskog kapitalizma, čijom se osnovnom delatnošću više ne smatra proizvodnja već potrošnja, i u kome se članovi društva pre svega socijalizuju i procenjuju kao potrošači. Postindustrijski kapitalizam donosi nove oblike proizvodnje, informacijske i komunikacijske industrije, koji rezultiraju stvaranjem onoga što Pola Černi naziva „nematerijalnom ekonomijom“, ekonomijom koja se bazira na prometu usluga, pre nego proizvodnji robe, u klasičnom smislu (Ibidem., 2007: 6). Ovakva nematerijalna ekonomija uslovljava i određene koncepcije o telu. Tačnije, negiranje materijalnosti tela u kritičkom posthumanizmu i transhumanizmu i zaključak da je „signalni oblik postmodernog tijela... nestajuće tijelo“ (Nikodem, 2008: 213–214), zapravo je odraz promena u kapitalističkom načinu proizvodnje, podeli rada, ekonomiji i ljudskoj praksi, a naravno, i dominantnoj ideologiji globalnog kapitalizma. Održavajući ovu sliku živom, ne problematizujući odnos slike i materijalne proizvodnje, posthumanizam stvara mit o „novom ljudskom arhetipu“, univerzalnom potrošaču, ili, kako kaže Džeremi Rifkin (Jeremy Rifkin), ljudskim bićima koja „svijet smatraju pozornicom, a vlastite živote nizom izvedbi. Neprestano ponovno stvaraju sami sebe, isprobavajući nove životne stilove sa svakim novim životnim prijelazom. Te protejske muškarce i žene manje zanima povijest, no opsjednuti su stilom i modom“ (Nikodem, 2008: 212). Ako je kultura nova ideologija globalnog kapitalizma, što je opšti zaključak savremene sociološke teorije, u kojoj se odigrava „biopolitičko svođenje tijela kao živo-mrtvog 'antropologijskog stroja' na organ samoreprodukcije kapitala“, onda možemo zaključiti da posthumanizam, kao jedan od oblika kulturnog narativa, zapravo samo (re)produkuje ovu sliku tela koja je ideološki prihvatljiva sa pozicije globalnog kapitalizma i verno oslikava kretanje i stvaranje postnacionalnog kapitala (Nikodem, 2008: 213).

Uprkos razlikama u retorici, kritički modalitet deli sa transhumanizmom istorijski pristup u određivanju „ljudskog“. Kritički modalitet ima i druge nedostatke: opterećen je dvosmislenošću koju nije uvek lako razrešiti. Kada se učini da mu je osnovna namera da konačno „raščisti“ sa humanizmom kao metafizičkim konceptom i objavi promenu u razumevanju čoveka, ideje o univerzalnoj ljudskoj prirodi, modernih demokratija i značenja umetnosti, odnekud se pojavi misao o biološkoj dovršenosti čovjeka. Ili, ostaje nejasno šta je u stvari kiborg – da li je to stanje, proces ili projekat dosezanja nečeg što u potpunosti nadilazi čoveka u duhovnom i biološkome smislu (Paić, 2012: Posthumanizam). Međutim, glavni etički

problem nije nejasno određenje „postljudskog identiteta“, već aistorijski pristup kategoriji „ljudskog“, od koje se polazi u konstrukciji postljudskog identiteta. Kako ispravno primećuje Rebeka Bišop, o „posthumanizaciji“ se ne može govoriti bez postojanja „humane“ osnove, ljudskog bića kao telesnog, metafizičkog i društveno-ekonomskog prisustva, kao telesne celine iz koje nastaje posthumani hibrid ili nasuprot kome se stvaraju nova stanja hibridnosti. Međutim, posthumanizam, s jedne strane, u skladu sa svojim postmodernim programskim opredeljenjem, dekonstruiše telo i njegovu materijalnost, ne bi li dekonstruisao humanističku koncepciju subjekta i tradicionalni pojam „ljudskog“ kao telesne i teleološki zao-kružene celine, ali, sa druge strane, paradoksalno, zapravo potvrđuje tu ljudskost prikazujući ga kao „ono što nije drugo“ (Bishop, 2006: 6). I Ketrin Hejls indirektno ukazuje na ovo značajno pitanje i etički problem posthumanističke teorije: govoreći o posthumanom kao,

„kraju određene koncepcije ljudskog, koncepcije koja se najbolje može primeniti na deo čovečanstva koji ima bogatstvo, moć i dokolicu da sebe konceptualizuje kao autonomna bića, koja svoju volju ispoljavaju kroz individualno delovanje i izbor“ (Hayles, 1999: xxx).

K. Hejls nas zapravo navodi da se upitamo: čiji je kiborg posthumani telos? Ljudskog roda? Ili, onog dela „čovečanstva koji ima bogatstvo, moć i dokolicu da sebe konceptualizuje kao autonomna bića“? Ovakvo simplifikovanje i redukcija kategorije ljudskog, zanemarivanjem konkretne istorijske i materijalne realnosti, zapravo, samo perpetuirati poznati imperijalistički narativ društvenih ekskluzija. Negirajući socio-političko-ekonomske specifičnosti „ljudskog“, tretirajući ga umesto toga kao univerzalnu i homogenu kategoriju, posthumanizam zapravo reformuliše diskurse koje na prvi pogled želi da dekonstruiše, pre svega, imperijalizam i kartezijanski dualizam, prilagođavajući ih zahtevima postmodernog sociokulturnog konteksta i globalnog kapitalizma, dajući im novo „pakovanje“ za novi milenijum.

Ukoliko je Bruno Latur (Bruno Latour) u pravu kada kaže da čistota kategorije ljudskog u zapadnoj filozofiji zavisi od prisustva (stvaranja, reprodukcije i održavanja) neljudskog ili subhumanog, zar nije logično upitati se, pre nego ili dok zamišljamo koje sve mogućnosti može imati posthumani identitet, ko predstavlja taj subhumani uslov u današnjem svetu postindustrijskog kapitalizma, zahvaljujući kom jedan deo sveta ima tu privilegiju da se ne plaši „svog bliskog srodstva sa životinjama i mašinama, i nije uplašeno permanentno nepotpunim identitetima i kontradiktornim gledištima“ (Bishop, 2006: 15)? Bićemo bliže odgovoru na ovo pitanje ako zavirimo u knjigu *No Logo* Naomi Klajn (Naomi Klein) koji nas uvodi u svet posthumanog koji je potpuno drugačiji od hibrističkih vizija transhumanista i apstrakcija kritičkog posthumanizma. Ovo je svet korporacijskog kapitala, koji počiva na bespoštednoj eksploataciji jeftine radne snage Trećeg sveta, i to u Marksovom smislu te reči, a ne u potpuno izmenjenom smislu u kome posthumanistička teorija koristi tu reč, kada pod eksploatacijom tela zapravo misli na savremeni kult očuvanja lepote i mladosti. Ova „radeća“ tela, tela koja proizvode, su takođe ne-

vidljiva, ali iz potpuno drugačijih razloga od onih potrošačkih, „nestajućih“ tela srednje klase – ova tela su su nevidljiva jer su društveno i politički marginalizovana. U fabrikama u slobodnim zonama trgovine, na primer, odigrava se ono što Dona Haravej naziva „proizvodnja kiborga“, a Fuko objašnjava u *Disciplini i kazni*: raznim metodama podele i organizacije fizičkog prostora stanovnici tog prostora su dostupni posmatranju, kontroli i svođenju na subhumani oblik postojanja, na depolitizovano telo, običnu biološku supstancu života, ono što mnogi autori, V. Bendžamin (Walter Benjamin), Đ. Agamben (Giorgio Agamben), H. Arent (Hannah Arendt) nazivaju „goli život“ – obično biološko postojanje, deficijentan život koji je isključen iz simboličkog i pravnog poretka. Ovakav život je plen novih moći – kapitala koji nije ograničen ni teritorijom ni državom, niti bilo čime što je klasičan pojam suverenosti podrazumevao – i uslov postojanja onog humanog života, čiji je krajnji telos bestelesno postojanje u virtuelnoj stvarnosti ili hibridni identitet kiborga. Ovakav život čija produkcija i eksploatacija podrazumeva čitav niz neliberalnih struktura moći i odnosa dominacije, uslov je za postojanje onog transdentalnog, tehnološki usavršenog tela, beskrajno rastegljivog o kome govore posthumanisti. Bez kritičkog sagledavanja tih novih suverenih moći i odnosa dominacije, bez ozbiljnog bavljenja pitanjima – „[z]a koga, zahvaljujući kome, i od koga“ se proizvodi u novom svetskom poretku? „Šta ostaje nevidljivo, za koga, i zbog čega?“, posthumanizam teško može da postane relevantan kritičko-teorijski pravac u novom milenijumu.

Literatura

- Badmington, N. (2003). Theorizing Posthuman. *Cultural Critique* No. 53. Posthumanism, 10–27.
- Bishop, R. (2006). A Totally New Type of Being: Figuring the Human in Cyborg Ontology. Dostupno na: dih.fsu.edu/.../bishop_rebecca_framing.pdf [02.02.2013].
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and technology*. Vol. 14 Issue 1. Dostupno na: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> [11.2.2012].
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ: Version 2.1*. World Transhumanist Association. Dostupno na: <http://transhumanism.org/index.php/WTA/faq/> [11.2.2012].
- Bostrom, N. (2004). Transhumanism. The World's Most Dangerous Idea?. Dostupno na: <http://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html> [11.2.2012].
- Cerni, P. (2007). Unproductive Bodies: A Materialist Critique of the Corporeal Turn, *Reconstruction* 7.4. Dostupno na: <http://reconstruction.eserver.org/074/cerni.shtml> [16. 02. 2013].
- Devoss, D. (2000). Rereading Cyborg(?) Women: The Visual Rhetoric of Images of Cyborg (and Cyber) Bodies on the World Wide Web. *Cyber Psychology and Behaviour* 3(5), 835–845.
- Dinerstein, J. (2006). Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman.

- American Quarterly*, Volume 58, Number 3, The Johns Hopkins University Press, 569–595.
- Graham, E. L. (2002). *Representations of the post/human. Monsters, aliens and others in popular culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Brighton: Harvester Press.
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haraway, D. (1997). *Modest_Witness @Second_ Millennium. FemaleMan@_Meets_ Oncomouse™. Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Haravej, D. (2002). Manifest za kiborge. *Uvod u feminističko čitanje slike*. prev. Ivana Spasić. Beograd: CSU, 312–313.
- Hassan, I. (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes. *Georgia Review* 31.4, 830–850.
- Jameson, F. (1994). *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.
- Klein, N. (2001). *No Logo*. London: Flamingo.
- Kurzweil, R. (2006). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin Viking.
- Miah, A. (2007). Posthumanism: A Critical History. Dostupno na: <http://www.andymiah.net/wp-content/uploads/2009/Miah2008PosthumanismCriticalHistoryWeb2.pdf> [22.02.2013]
- Moravec, H. (1988). *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Newman, S. (2002). Max Stirner and the Politics of Posthumanism. *Contemporary Political Theory* Vol. 1. No. 2, 221–238.
- Nikodem, K. (2008). Ljudsko – konačna granica. Biotehnologija (ra)stvaranja i dolazak poslijeljudskoga. *Filozofska istraživanja*, 109, God. 28. Sv.1, 209–221. Dostupno na: hrcak.srce.hr/file/36505 [21.02.2013]
- Paić, Ž. (2011). Posthumano stanje. Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti. Zagreb: Litteris, Dostupno na: <http://plima.org/> [28.01.2011].
- Pepperell, R. (1995). *The Post-human Condition*. EFAE, Exeter: Intellect Books.
- Plummer, K. (2001). *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*. London: Sage.
- Roden, D. (2009). A Defense of Pre-Critical Posthumanism. Transcript of a paper given at Nottingham University's Psychoanalysis and the Posthuman Conference, Sept 7, 2010. Dostupno na: http://www.academia.edu/1047274/A_DEFENCE_OF_PRE-CRITICAL_POSTHUMANISM [22.02.2013].
- Seltin, J. (2009). Production of the Posthuman: Political Economies of Bodies and Technology. *Parrhesia* No. 8, 43–59. Dostupno na: http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia08/parrhesia08_seltin.pdf [27.01.2013].
- Simon, B. (2003). Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures. *Cultural Critique*, No. 53. Posthumanism, 1–9.

Shelley, M. (1992). *Frankenstein*. Harmondsworth UK: Penguin Books.

Wolfe, C. (2010). *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Milica Živković

„TO A NEW WORLD OF GODS AND MONSTERS“: POSTHUMANIZAM, TEORIJSKO KRITIČKI PRAVAC ZA NOVI MILENIJUM

Summary: Cyborg is a familiar figure of popular culture in the second half of the twentieth century, primarily in science fiction and cyber punk, but also in a range of academic disciplines, including cultural and literary theory. This paper seeks to interrogate a number of different and allegedly clashing theoretical and political positions within posthumanism aiming to examine the critical/deconstructive potential of the cyborg metaphor. Switching from the deconstructive to the Marxist mode of critique, I want to underscore the inextricable connection between figural/metaphorical representations of the post-human and the historical and material conditions in which they are produced. Stripped of its metaphorical meaning, the cyborg, as it has been deployed by the theorists of critical posthumanism discussed in the paper, reveals the ambiguities that prevent it from deconstructing the subjectivities and epistemology of the hubristic Enlightenment humanism. Quite the contrary. It often reformulates discourses of imperialism, Cartesian dualism, economic and political liberalism, “re-packing” them for the new millennium.

Key words: Posthumanism, cyborg, transhumanism, subject, liberal humanism