

John Zerzan

Proterana prisutnost

2006.

Nepodnošljiva lakoća postojanja: te reči mi se često vraćaju, kao da mi se rugaju. Ne mislim toliko na sadržaj Kunderinog romana, koliko na sam naslov. Upravo je „lakoća“ tog sve potpunijeg odvajanja od tela danas postala tako naglašena – i nepodnošljiva. Tehnološki zasnovana egzistencija odnosi prevagu i redefiniše sve što postoji u skladu sa onim što se prevashodno odlikuje neprisućnošću. To je trijumf virtualnog, kibernetičkog, kiborškog, digitalnog. Živimo u doba lebdećih, ljudskih baza podataka i izmeštenih bića, kojima vlada ono što je udaljeno, pod stalnim nadzorom nepojmljivo složenog informatičko-tehnološkog sistema.

„Izgubili smo svaku težinu, u najgorem smislu te reči“, kaže lik iz romana Alena Lajtnama, *Reunion*.¹ Virtualni, skoro stvarni, u stalnom uzmicanju. Po rečima Stivena Eriksona, „Filozofija se svakako nalazi na raskršću, što ukazuje na rašireno osećanje ispraznosti.“²

Trend razdvajanja duha i tela nije samo trajna crta zapadne intelektualne istorije; to je i neizbežni proizvod civilizacije. U poslednjih 10.000 godina, sâmo tlo našeg zajedničkog postojanja prošlo je kroz drastične promene, udaljavajući nas od osećanja prisutnosti u svetu, jedne od drugih i od nas samih.

Dekart je smatrao problematičnim to što telesnost utiče na naše viđenje sveta. Njegov projekat je težio da prevaziđe ograničenja tela, koje sputava duh u njegovom pohodu na svet. Kartezijanski metod ima središnji značaj za logiku moderne tehnologije; zato Dekart i danas zauzima mesto osnivača moderne filozofije.

Danas živimo u svetu čije stanje možda nije sasvim fatalno, ali u kojem modernitet dovršava ukidanje prirode. Da li postoji izlaz iz tog destruktivnog toka? Ko uopšte traži izlaz? Ipak, protivotrov za Dekarta – i definitivni progres koji je pokrenuo – možda postaje jasniji, mnogo ranije nego što smo očekivali. Posledice zadržavanja svega što čini našu kulturu nadvijaju se nad nama, sada već tako predvidljive i očigledne. Da bi se izbegla katastrofa, potrebna je radikalna promena pristupa.³ Pol Šepard, koji je govorio o „oblicima čulnog saznanja i filozofskom geniju urođeničkih naroda“,⁴ snažno nas podseća da je odgovor za kojim tragamo zapravo veoma star i još uvek primenljiv.

Nepotrebno je reći, prevagu još uvek odnose suprotni glasovi, koji se drže starih kartezijanskih obećanja. Manuel de Landa predlaže: „Možda će jednog dana virtualno okruženje i sintetičko rezonovanje, čiju pojavu ono omogućava, postati oruđa koja nam nedostaju. . . u potrazi za boljom sudbinom za ljudski rod.“⁵ Možda će, tragično, ovakvo očajničko, beznađežno kockanje sa onim što je ostalo od ove planete biti odbačeno tek kada stvari postanu mnogo gore.

Početak XX veka pojavilo se nekoliko glasova koji su se suprotstavili Dekartovom kultu razdvajanja duha i tela. Za fenomenološki usmerenog filozofa Edmunda Huserla, telesna percepcija je glavna polazna tačka. Telesnost ili prisutnost je temelj i seže dalje od

¹ Alan Lightman, *Reunion* (New York: Pantheon Books, 2002).

² Stephen A. Erickson, „Absence, Presence and Philosophy“, *Phenomenology and Beyond: the Self and its Language*, eds. Harold A. Durfee and David F.T. Rodier (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), str. 71.

³ Na primer, Organization for Economic Co-operation and Development, *Emerging Risks in the 21st Century* (Paris: OECD, 2003), str. 3: „Velike nesreće iz poslednjih nekoliko godina – kao što su teroristički napad 11. septembra 2001, pojava prethodno nepoznatih zaraznih bolesti, neuobičajeno velike poplave u velikom delu Evrope, ogromni požari u Australiji i razorne ledene oluje u Kanadi – navele su vlade OECD da shvate da se dešava nešto novo. . . Pripremanje za suočavanje s tim veoma složenim pretnjama XXI veka najveći je izazov i najhitniji zadatak za donosiocima odluka kako u vladinom, tako i u privatnom sektoru.“ Čak i vladajuće elite počinju da uviđaju razmere krize.

⁴ Paul Shepard, *Man in the Landscape* (New York: Knopf, 1967), str. xxviii.

⁵ Manuel de Landa, „Virtual Environments and the Emergence of Synthetic Reason“, *Flame Wars: the Discourse of Cyberculture*, ed. Mark Dery (Durham: Duke University Press, 1994), str. 284.

delovanja jezika. Opisujući poreklo ljudske svesti, Huserl je smatrao da nepodoljeno biće prethodi usvajanju simboličke misli.

Postmodernizam počinje s Hajdegerovim raskidom s prisutnošću kao polazištem. Deridini rani, ključni tekstovi, iz pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka, bili su posvećeni diskreditaciji Huserlove osnovne premise. Derida je Huserlov pojam *prisutnosti* video kao prostor pošteđen predstavljanja. Po njemu, iluzorno je zamišljati da je takvo neposredovano stanje ikada postojalo. Pošto je Huserl doveo u pitanje tvrdnju da svo iskustvo mora nužno biti podvrgnuto objektivizaciji i odvajanju, Derida ga je morao napasti.

Huserlovoj paroli, „Povratak sânim stvarima“,⁶ Derida je suprotstavio svoju čuvenu tvrdnju da nema ničeg izvan jezika ili simboličke kulture. Po njemu, „sigurno je da ništa nije prethodilo tom (posredovanom) stanju. I sasvim je sigurno da ga ništa neće ukinuti.“⁷ Postmodernizam, ta sluškinja tehnokulture i njenog malignog širenja, mora osporavati da su stvari ikada postojale ili da bi mogle postojati izvan oblasti otuđenja.

Najzad, dekonstrukcija je uvek ciljala na prisutnost i u tome naglasila nešto veoma važno. Ona je razotkrila iluziju da jezik evocira prisustvo stvari, jer on može da svedoči samo o njihovoj odsutnosti. Ali, dekonstrukcionisti su daleko prebacili metu kada su zaključili da nema nikakvog značenja koje bi postojalo izvan teksta.

Derida polazi od toga da pojedinac ne može imati nikakvo iskustvo o sebi ako ne čuje sebe kako govori. To stanovište svesno ignoriše činjenicu da misao nije isključivo lingvistički fenomen, čak i u našem, ekstremno simbolizovanom svetu (na primer, snevanje, slušanje i sviranje muzike, sport i toliko drugih aktivnosti). Prema Deridi, „Teško je zamisliti bilo šta izvan predstavljanja.“⁸

U pravom kartezijanskom maniru, Derida zaobilazi telesnost i mogućnost direktno življenog sveta. Zanimljivo je i njegovo shvatanje vremena kao metafizičke konceptualnosti, pre nego tegobne dimenzije koja služi kao indeks otuđenja.

S jezikom, telo se povlači i poništava samo sebe. Kada usta proizvedu lingvističke znake (reči), ostatak tela nestaje. *Prisutnost stoji u obrnutom odnosu s jezikom; najočiglednija je kada ljudi ćute*. Posebno u pisanom obliku, jezik stoji nasuprot nepostvarenom, procesualnom toku života.

Tvorac pisma Čirokija, Sekvoja, primetio je da „belci brzo zapisuju na papir ono što znaju, kao da hvataju neku divlju zverku, koju hoće da ukrote.“⁹

Ruso je u XVIII veku napao predstavljanje u korist neposredovane prisutnosti. Njegov cilj, potpuno „transparentni“ odnosi, podrazumeva da predstavljanje poništava ono što se nužno mora doživeti licem u lice. S druge strane, Derida (ponavljajući Hegela), na pojam transparentnih odnosa gleda samo kao na nostalgičnu fantaziju, plod nesrećne moderne svesti. Neposrednost ne samo da nije više moguća u uslovima kompleksnosti i moderniteta, nego, po njemu, nikada nije ni postojala. Njegova knjiga *Marksove sablasti*¹⁰ naglašeno odbija da dovede u pitanje globalnu tehnorealnost i njenu „demokratiju“. Razdvojenost duha i tela i predstavljanje su životne činjenice; ostajemo nam samo da se s time pomirimo.

⁶ Naravno, pitanje je da li fenomenologija, kao metod, zaista nije uspela da se „vrati sânim stvarima.“

⁷ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), str. 104.

⁸ Jacques Derrida, „Sending: On Representation“, *Social Research* 49:2 (Summer, 1982), str. 326.

⁹ Navedeno u Mikhail Harbameier, „Inventions of Writing“, *State and Society*, eds. John Glenhill, Barbara Bender and Mogens Trolle Larsen (London: Unwin Human, 1988), str. 265.

¹⁰ Jacques Derrida, *Specters of Marx* (New York: Routledge, 1994).

I zaista, posetilac s neke druge planete mogao bi da zaključi kako na zemlji nema više ničeg osim predstavljanja. Posredovanje sistematski sahranjuje prostu direktnost. Lineari-zacija simbola, poput onih jezičkih, utire put trijumfalnom pohodu tehnologije, dok svet utemeljen na slikama postaje dominantna činjenica. Roba sve više postaje samo znak, u društvu prevashodno posvećenom potrošnji. To je prava svrha simboličkog „značenja“, koje vlada na osnovu principa ekvivalentnosti – za razliku od poklona, koji se daje bez očekivanja ekvivalentnog uzdarja. Simbolička kultura guta i redefiniše ceo pejzaž; nijedan njegov deo ne izmiče tom trendu razdvajanja duha i tela, koji zahvata sve što je preostalo od prisutnosti. Komodifikacija i estetizacija života-sveta odvijaju se uporedo. Preovlađuju potrošnja i jalovi, stilizovani gestovi.

Umesto da se pokaže sposobnom za „povratak sâmim stvarima“, kako je to predlagao Husserl, kanalisana struja tehnologije sve više nas udaljava od njih. Tehnologija je jurišni odred moderniteta, kako je to izrazio Pol Piccone;¹¹ na horizontu njene kulture, predmet prosto iščezava.

Postmodernizam deluje kao afirmacija tog napredovanja i tako zaokružuje svoju negativnu ulogu u nametanju zabrane nesimboličkog postojanja. U žurbi da prigrli sumorni svet tehnokulture, postmodernistički mislioci pripremaju teren za njegove nove domete i pružaju mu dodatnu podršku. Knjiga Gregorija Ulmera, *Primenjena gramatologija*, u naslovu ističe ključni Deridin pojam i zalaže se za nove „tehnologije“ pisanja, svesno idući tragom progressa. Prema Ulmeru, gramatologija omogućava „novu organizaciju istraživanja kulture“, u skladu s vladajućom „erom komunikacionih tehnologija“. ¹² Knjiga Džordža Lendoua, *Hipertekst: Konvergencija savremene kritičke teorije i tehnologije*,¹³ počevši od naslova, savršeno jasno ilustruje kako postmodernistička doktrina služi tehnokulturi.

Naravno, podela rada je ta koja daje krila društvenoj kompleksnosti i svim njenim izdancima. Od početka erozije ljudske povezanosti, neposrednosti, autonomije i jednakosti, sve intenzivnija podela rada istovremeno je podsticala razvoj industrijskih tehnika i društvenu nejednakost. Fragmentacija iskustva napreduje u svim sektorima ljudskog života zahvaljujući toj temeljnoj društvenoj instituciji. Hajdeger je ostao pri izrazito ambivalentnom stavu prema suštini tehnologije, jer je odbijao da svoje razmišljanje utemelji na antropološkoj i istorijskoj realnosti. Iako je s jedne strane prepoznao progresivnu dominaciju tehnologije nad svime što postoji, opet je, tako karakteristično, zaključio da se „ljudska aktivnost nikada ne može direktno suočiti s tom opasnošću.“¹⁴

Zahvaljujući postmodernističkom ignoranstvu i nedostatku osećaja, stvarnost na kraju ne izgleda tako loše. Tu ionako ništa ne možemo učiniti; i Hajdeger je tako mislio. Elen Mortensen piše u prilog tom opštem prilagođavanju: „Sklona sam da prihvatim suštinsku neodređenost tehnologije i da se otvorim za činjenicu da se način na koji ona danas vlada svetom može promeniti zahvaljujući budućim radikalnim promenama sâme tehnologije.“¹⁵ Da li se može zamisliti veći stepen konformiranja s vladajućim poretkom i njegovom orijentacijom?

Postmodernizam počiva na tezi da je sveobuhvatna simbolička atmosfera, lišena temelja i apsolutno neizbežna, sačinjena od stalno promenljivih, neodređenih označitelja, koji nikada ne mogu uspostaviti neko čvrsto značenje. U tom smislu, Timoti Lenoar brani stapanje

¹¹ Paul Piccone, „Introduction“, *TELOS* 124 (Summer 2002), str. 3.

¹² Gregory Ullmer, *Applied Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), str. 4-5, 7, 10.

¹³ George Landow, *Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997).

¹⁴ Martin Heidegger, „The Question Concerning Technology“, *Basic Writings* (San Francisco: Harper, 1992), str. 33.

¹⁵ Ellen Mortensen, *Teaching Thought: Ontology and Sexual Difference* (Boulder: Lexington Books, 2002), str. 117.

života i mašine, odbacujući primedbe kritičara dehumanizacije pomoću visokih tehnologija: „Pitam se ko ima pravo na tako uzvišen moralni položaj, odakle bi mogao da oblikuje takav kritički okvir?“¹⁶ Vladajući kulturni etos izričito osporava mogućnost zauzimanja takvog stava ili nekog stabilnog oslonca značenja i vrednosti. Kritika se razoružava unapred.

Taj senzibilitet i njegovi svesni plodovi idu dalje nego što većina ljudi uspeva da primeti. Kao primer vredi navesti duži odlomak iz teksta Ketlin Vudvord. Reč je o nimalo atipičnom postmodernističkom osvrtu na budućnost ljudskih osećanja, s obzirom na „proces povratnih tehnokulturnih petlji koje generišu emocionalni rast“:

„Pojava intersubjektivnosti između ljudskog i tehnološkog sveta (predstavljena replikantima i neljudskim kiborzima) ima za posledicu oblik inteligencije – one emocionalne – koja nije samo, po mnogo čemu, bogat resurs, već je i duboko benevolentna . . . Prema tome, ono što nam se tu ukazuje je sistem distribuirane emocionalne inteligencije, u kojem ljudska misao-telo uspostavlja duboko smislene veze s kibernetičkim svetom; osećanja su uzajamna.“¹⁷

Sendi Stoun se „raduje stalnom progresu u toj velikoj avanturi“ s tehnologijom, „u kojoj neminovno postajemo bića kakva je bilo nemoguće zamisliti“ i pozdravlja te blagodeti kao „zoru virtualnog doba“. ¹⁸ U nečemu što se smatra neminovnim, kao što je ta klopka sve većeg posredovanja u kojoj se batrgamo, može se, izgleda, i uživati.

Ipak, jasno je da neki sve to smatraju uvredljivim ili skandaloznim, kao da ovo duboko nezdravo društvo još uvek nije uspeo da nas učini imunim na nove šokove. Mort, Mej i Vilijems,¹⁹ na primer, razmatraju pitanje „telemedicine“, gde je iz takozvanog lečenja potpuno izbačen ljudski dodir. Oni su svesni da te buduće virtualne klinike moraju biti deo šireg društveno-tehnološkog rasporeda i da je poverenje ljudi u taj suvoparni projekat od suštinskog značaja. Ali, njihove sumnje u mogućnost ovog drugog su očigledne.

Nije tačno da nemamo izbora. Najzad, izbor je obavezan u potrošačkom društvu, kao i u slučaju dekonstrukcije, gde navodna fluidna otvorenost stvari nalaže mnogostruke, stalno promenljive interpretacije. Ali, ti izbori, tako definisani, jednako su nedosledni u svakom od tih (inače blisko povezanih) domena. Bolest moderniteta ne može se izlečiti novim dozama moderniteta.

Iza zapanjujućeg neuspeha našeg šupljeg, udaljavajućeg životnog poretka stoji opšti neuspeh sâme kompleksnosti, tako očigledan, posmatrano iz ma kojeg ugla. Kao i uvek, do duboke promene može doći samo iz sumnje i potrebe. Ono što više ne sme prolaziti tako glatko je taj opšti privid, koji postaje sve neubedljiviji, jer ne uspeva da zadovolji nijednu autentičnu potrebu.

Šta može biti jače od gladi za prisutnošću, za tim tako primarnim kvalitetom, čije odsustvo predstavlja pravu meru našeg osiromašenja? Adorno je odbacio kao uzaludnu svaku filozofiju koja ne rizikuje potpuni neuspeh.²⁰ Ne treba da nas čudi to što su mnogi zaključili kako smo stigli do „kraja filozofije“, kao ni to što se izbegavanje očiglednog nameće kao pravilo – baš sada, kada je sve dovedeno u pitanje!

¹⁶ Timothy Lenoir, „The Virtual Surgeon: Operating on the Data in an Age of Medialization“, *Semiotic Flesh*, ed. Phillip Thurtle and Robert Mitchell (Seattle: University of Washington Press, 2002), str. 45. U slične bizarnosti, pored mnogih drugih, spada i Andy Clark, *Natural-Born Cyborgs* (New York: Oxford University Press, 2003).

¹⁷ Kathleen Woodward, „Distributed Systems: Of Cognition, Of the Emotions“, in *Semiotic Flesh*, *op. cit.*, str. 71.

¹⁸ Sandy/ Allucquère/ Jacquère Rosanne Stone, *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), str. 183.

¹⁹ Maggie Mort, Carl R. May, Tracy Williams, „Remote Doctors and Absent Patients: Acting at a Distance in Telemedicine?“, *Science, Technology, & Human Values* 28:2 (Spring 2003), str. 274-295.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (New York: Continuum, 1997), str. 19.

Simbolička kultura je oduvek bila posredovana ili virtualna stvarnost, mnogo pre pojave onoga što nazivamo „medijima“. S hipertekstom i hipermedijima, u eri hiperkompleksnosti, lakše je sagledati kakva je bila sudbina kulture od samog početka. Ali, ne od našeg, već od njenog početka. Kako se ritam opšte tehnicizacije ubrzava, tako i sledovanja fantazija i poricanja postaju sve važnija za sve zasićenije i klonulije čovečanstvo.

Ko može da ospori da su nam umesto još većeg povlačenja iz stvarnosti potrebni životu okrenuto utelovljenje, povratak utemeljnosti, prisutnost, kontakt licem u lice? Obećanje komunikacije ima smisla samo u toj dimenziji. Obično kažemo kako smo „u dodiru“ ili „u kontaktu“ s drugim. Tačnije, voleli bismo da je tako, dok se direktnost i dalje sistematski isušuje čak i iz naših najintimnijih odnosa.

Novalis je smatrao filozofiju žudnjom za povratkom kući i podsetio nas na izgubljeno jedinstvo sveta. „Priroda je, od prvog dana, na našoj strani“, rekao je fenomenolog Merleau-Ponty²¹ i tako nam ponudio nadahnjujuću perspektivu. Razumevanje porekla, koje su postmodernisti tako kategorički proterali, možda je jedan od neophodnih protivotrova za stanje u kojem se nalazimo, koje bi inače moglo postati nepovratno.

Poslednjih nekoliko decenija pesimizam je bio norma za navodno kritičku misao. Pokušajmo da zamislimo do koje mere bi situacija bila drugačija, kada se neminovnost tehnološke civilizacije više ne bi uzimala zdravo za gotovo.

²¹ Claude Merleau-Ponty, navedeno u Leonard Lawlor, „Merleau-Ponty and Derrida: La Différance“, *Ecart and Différance: Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing* (Atlantic Highland, N.J.: Humanities Press, 1997), str. 106.

Anarhistička biblioteka

Anti-Copyright

21. 11. 2012.



John Zerzan
Proterana prisutnost
2006.

Prevod: Aleksa Golijanin, 2008. anarhija-blok45.net1zen.com
John Zerzan, *Exiled from Presence*, 2006. *Twilight of The Machines*, Feral House, San Francisco,
2008. Džon Zerzan, *Sumrak mašina*, Službeni Glasnik, Beograd 2009, str. 136–148.

<http://anarhisticka-biblioteka.net>