

JERKO
BAKOTIN

296
Kibertopija

pierrot2006@lycos.com



If you cut into the present the future leaks out.

William S. Burroughs

Sve će se pretvoriti u sustave obavještenja.

Marshall McLuhan

————— 1. UVOD — Ovaj rad kao svoj cilj postavlja identificiranje i analizu određenih fenomena koji se javljaju u doba, parafrazirajmo Heideggera, medijskog dovršenja svijeta. Rad je započeo kao razmatranje transformacijâ zbilje u suvremenosti, od pojava poput *deontologizacije svijeta, pražnjenja od smisla, gubljenja referenta, inertne transformacije zbilje*, to jest od pojave *hiperrealnosti*, pa do fenomena udvostručavanja stvarnosti—VR tj. “virtualne realnosti” te *cyberspacea/kiberprostora*.⁰¹ Analiza počinje upravo od fantazmičke projekcije virtualne realnosti. Ona se zatim dovodi u vezu s medijaliziranim stanjem suvremenog društva karakterističnim za kasni kapitalizam, te s tim povezanim gubitkom smisla. Koristeći teorije iz raznih disciplina—od teorije medija i kulturalne teorije do psihijatrije, opisuje se konstitucija postmodernog subjekta. Naglasak se stavlja na psihičku strukturu društva i pojedinca, neodraslost modernog društva, regres u infantilnu potrošačku arkadiju, krah etike i odgovornosti, transcendenciju kantovskih kategorija vremena i prostora te čestu nesposobnost subjekta u njegovu ovladavanju svijetom. U cijelom prvom dijelu se zapravo opisuje i analizira “razigranost”, raspršenost, nestabilnost, nesigurnost i ugroženost postmodernog subjekta koji živi unutar društva sveopćeg spektakla. Nakon toga se postavilo pitanje kako se ta zbilja—društvena zbilja doživljava od strane pojedinaca i samog društva. Čini se da se radi o bitnoj promjeni strukture i djelovanja elemenata kojima se obično određuje društvo—društvenih aktera i društvenih odnosa.

01 — Ognjen Strpić, prevoditelj zbornika KIBERTIJELA, KIBERPROSTOR, CYBERPUNK u uvodnoj bilješci obrazlaže razloge zbog kojih se odlučio na takav prijevod; mi ćemo se uglavnom držati njegove terminologije.



Zatim se naglasak rada pomiče na kontrolu unutar tog društva; odnosno, na neizbježno pitanje tko i kako ostvaruje kontrolu i kako se u društvu onemogućenih žudnji vrši moć. Pokazuje se da uznapredovali stupanj tehničkog razvitka pruža zapanjujuće mogućnosti vršiteljima moći. Pri kraju rada se implicira da su tzv. postmoderni subjekt i suvremeno društvo psihički nesigurni te time izuzetno podložni zavodjenju od strane moći. Ta podložnost je naročito izražena s obzirom na to da suvremena spektaklistička estetizacija svakidašnjice ima velike sličnosti s modusom postojanja fašizma. Sredstva provođenja kontrole su danas toliko usavršena da je mogućnost uspostave društva modeliranog po Foucaultovom Panoptikonu veća nego ikada prije. Odnosno, u radu se kao središnja iznosi teza o mogućnosti uspostave kibernetičkog fašizma; to jest, korporativnog kiberfašizma. Još jedan od aspekata rada je sup(r)o(t)stavljanje moderne i postmoderne kroz prizmu svih navedenih fenomena. Pokazuje se da se kroz prizmu analiziranih fenomena postmoderna prije doima kao logičan nastavak racionalizirajuće moderne—kao hipermoderna, prije nego li njena suprotnost.

U pisanju ovog rada sam pošao od povezivanja i integracije ideja teoretičara—da nabrojim najbitnije—poput Jeana Baudrillarda, Ronalda D. Lainga, Michela Foucalta, Maxa Webera, Émilea Durkheima, Karla Löwitha, Umberta Eca, Mateia Calinescu, Rüdiger Bubnera, Kevina Robinsa, Georges Batailla i drugih. Međutim, radi se zapravo o teorijskoj analizi društvenih fenomena unutar društva koje je doseglo stupanj koji je Guy Debord 1988. u KOMENTARIMA UZ DRUŠTVO SPEKTAKLA nazvao *integriranim spektaklom*.

———— 2. DIJAGNOZA NOVE ZBILJE—VR: MIT I STVARNOST
— Sama latinska riječ “medius” znači “srednji”; riječ je, dakle, o nečemu što stoji između drugih entiteta, nečemu što posreduje. Marshall McLuhan u svom najpoznatijem djelu UNDERSTANDING MEDIA: *The Extensions of man*⁰² u medije ubraja (između ostalog): govornu riječ, pisanu riječ,

broj, odjeću, novac, satove, tisak, tiskanu riječ, kotač, automobil, oglas, igre, telefon, film, radio, televiziju, oružje, automatizaciju... Danas bi njegov popis bio znatno duži. Čovjek se, barem otkada postoji civilizacija, prema svijetu odnosi putem jezika, dakle putem medija; u prošlom je stoljeću Wittgenstein izjavio da su granice jezika granice svijeta (Wittgenstein 2004, 5.62). Danas sve veću važnost dobivaju komunikacijske teorije u svim područjima ljudskih djelatnosti, i sve je prisutnija težnja da se čovjeka shvaća putem ideja informacije i medija. David Tomas tako tvrdi, pozivajući se na utemeljitelja kibernetike⁰³ Norberta Wienera, da “tijelo valja zamisliti kao komunikacijsku mrežu čiji se uspješan rad temelji na ‘točnoj reprodukciji signala’” (Tomas 2001, 43). Radikalnije rečeno, “ljudski se organizam transformira u shemu čiste digitalne informacije” (Tomas 2001, 67). Te su ideje paralelne onima prisutnim u suvremenoj neuroznanosti—shvaćanje funkcija pojedinca kao rezultat toka signala, odnosno molekularnoj biologiji gdje se čovjeka predstavlja prvenstveno kao proizvod njegove genetske šifre. Suvremena je filozofija uma također uglavnom usmjerena prema idejama poput procesualnosti, komputacijskim teorijama uma, itd. Prva činjenica na koju želimo skrenuti pozornost je sveopći uspon informacijskog diskursa, tj. diskursa koji određenom polju proučavanja i svijetu općenito prilazi stavljajući u središte svoje paradigme informaciju i njezinu obradu.

Mark Poster tvrdi da su:

02 — Sve reference se odnose na “Prosvetin” prijevod ovog djela pod naslovom POZNAVANJE OPŠTILA—ČOVEKOVIH PRODUŽETAKA, Prosveta, Beograd, 1971.. Smatram da je sam naslov nesretno preveden, tj. da bi korektnije bilo POZNAVANJE OPŠTILA—ČOVEKOVI PRODUŽECI. Drugo, u nedoumici kako da prevedem riječ “opštilo”—sam prevoditelj to navodi kao svoju kovanicu za “sredstvo opštenja”, dakle “sredstvo komuniciranja”, pa čak, šire, i “sredstvo odnošenja”, tj. “međudjelovanja”—odlučio sam se vratiti na strani izraz “medij”; mislim da je uobičajeniji i više u duhu jezika (ako strana riječ to uopće može biti!) nego eventualno, “općilo”.

03 — Kako Wiener navodi (Tomas 2001, 51) korijen dolazi iz grčke riječi koja znači “kormilar”; otuda dolazi i engleska riječ *governor*. Wiener je kibernetikom nazvao cjelokupnu teoriju kontrole i komunikacije.

tehnički napredna društva (su) na točki svoje povijesti koja sličí točki pojave urbane, trgovačke kulture usred feudalnog društva u srednjem vijeku. Na toj su, dakle, povijesnoj točki, prakse razmjene dobara zahtijevale od pojedinaca da djeluju i govore na nove načine, drastično različite od aristokratskog kodeksa časti. (...) Među trgovcima se konstruirao novi identitet (...) Na taj su način položeni kulturni temelji modernog svijeta. (...) Elektronički mediji dvadesetog stoljeća podrška su isto tako dubokoj transformaciji kulturnog identiteta. Telefon, radio, film, televizija, računalo, a sada i njihova integracija u "multimediju" rekonfiguriraju riječi, zvukove i slike da bi kultivirali nove konfiguracije individualnosti. (Poster 2001, 119)

(...) Digitalno kodiranje zvuka, teksta i slike, uvođenje linija od optičkih vlakana koje zamjenjuju bakrenu žicu, mogućnost prenošenja digitalno kodiranih slika te sažimanje informacija, golemo širenje frekvencijskog pojasa za bežične transmisije i mnoga druga poboljšanja su toliko povećala količinu vrsta informacija koje će uskoro biti moguće prenositi da se možda približava i kvalitativna promjena u kulturi (...) (Poster 2001, 121)

Povežimo ovo što tvrdi Poster s već klasičnim postavkama medijskog teoretičara—pionira Marshalla McLuhana:

Najvažniji proces u razvoju čovečanstva jeste proces zamenjivanja čovekovih prirodnih potencija opštilima. (...) Srž Makluanovog shvatanja je da društvena opština određuju strukturu društva i njegovu dinamiku. Kod njega se sredstva društvenog opštenja pojavljuju

kao najdublje determinante društva. (...) [O]n ističe da ta sredstva deluju, na psihosomatsku strukturu pojedinca i na društvo, svojim oblikom i unutrašnjom strukturom (Makluan 1971, 10). Svaki novi tip (medija) stvara jednu novu sredinu u kojoj čovek živi (Makluan 1971, 13).⁰⁴ (...) Jer “poruka” svakog medijas ili tehnologije jeste promena razmere, brzine ili obrasca koju ona unosi u ljudske odnose. (...) (Mediji) uobličavaju razmer i oblik ljudskog udruživanja i rada (Makluan 1971, 42–3).

303

Dubinsko transformiranje ekonomski i društveno zatvorenog feudalnog poretka konstituiralo je modernost i odredilo sudbinu svijeta u svim područjima tokom sljedećih sedamsto ili više godina. Pojava nacionalnih država, razvoj kapitalističke ekonomije i društvenog sustava, eksperimenti “velikih naracija” fašizma i socijalizma, politička, ekonomska i vojna nadmoć Zapada nad ostatkom svijeta, proces sekularizacije, itd. samo su neke od pojava koje su uzrokovane tom transformacijom. Važno je prisjetiti se tog opsega, jer ako je točno da sada stojimo na sličnoj točki naše povijesti, onda možemo očekivati mnogo veće i sveobuhvatnije promjene, i to iz dva razloga. Prvi je razlog taj što se promjene unutar ljudske povijesti događaju sve brže i brže. Kao primjer, dovoljno je uzeti dvadeseto stoljeće, te ga eventualno usporediti sa dvije tisuće godina ranije. Drugi je razlog taj što nam suvremena tehnološka dostignuća obećavaju mnogo veće, i u kvalitativnom smislu drugačije mogućnosti nego prijašnja dostignuća. Drugim riječima, ako je McLuhan u pravu, možemo očekivati dubinsku promjenu strukture i načina funkcioniranja društva, i to zahvaljujući novim tehnologijama. “Tehnologija je evoluirala tako da može oponašati, umnažati i poboljšavati stvarnost” (Poster 2001, 138). Kao najprimamljivija mogućnost umnažanja stvarnosti pojavljuje se virtualna stvarnost.

04 — Prošla dva citata se odnose na predgovor Sergeja Flere.

[P]rogrami virtualne stvarnosti potvrđuju sve veće “podvajanje”, ako smijem upotrijebiti taj termin, stvarnosti tehnologijom. (...) Virtualna stvarnost nosi imaginarnost svijeta i imaginarnost filma ili video slike korak dalje time što smješta pojedinca “unutar” alternativnih svjetova. Neposrednim poigravanjem sa stvarnošću, simulacijska praksa postavlja se na mjesto koje zauvijek mijenja uvjete pod kojima je formiran identitet jastva (Poster 2001, 127).

(...) Strojevi virtualne stvarnosti bi trebali omogućiti sudioniku da uđe u zamišljene, uvjerljivo istinolike svjetove, da oslobodi ogromne potencijale za maštanje, za spoznaju i izgradnju svoje ličnosti (Poster 2001, 138).

Termini “umjetna stvarnost” (*artificial reality*) i “virtualna stvarnost” (*virtual reality*) se upotrebljavaju u sličnom značenju od kraja šezdesetih godina prošlog stoljeća.⁰⁵ Krajem osamdesetih Jaron Lanier je popularizirao izraz “virtualna stvarnost” i od tada je, nakon početnih teškoća, prihvaćen u upotrebi (Heim 2001, 99). Također, tokom osamdesetih je William Gibson skovao riječ “kiberprostor” (*cyberspace*).⁰⁶ Danas se

[p]ojam kiberprostor odnosi [se] na informacijski prostor u kojemu su podaci oblikovani tako da onome tko se njima služi daju privid kontrole, premještanja i pristupanja informacijama, pri čemu on ili ona mogu biti povezani s velikim brojem korisnika uz pomoć marioneti slične simulacije što se odvija u petlji povratne sprege s korisnikom. Virtualna stvarnost predstavlja krajnje proširenje tog procesa i nudi čisti informacijski prostor nastanjen raznim kibernetским automatima, ili podatkovnim konstruktima, koji korisniku omogućuju da se živopisno i potpuno uklopi u umjetnu okolinu (Featherstone i Burrows 2001, 15).

Nigel Clark je, govoreći o računalnim oblicima umjetnog života (A—života), možda najjasnije izrazio promjenu do koje je došlo: “Računalo se više ne koristi kao medij, i stoga je ono čista okolina u kojoj nove poruke služe kao vlastiti mediji” (Clark 2001, 188). VR obećava ispunjavanje upravo tog cilja: stvaranje nove čiste okoline. A ta bi okolina ispunjavala mnoge davne snove ljudske vrste. Fluidnost identiteta, mogućnost da budete tko god ili što god poželite, odbacivanje materijalnog tijela—tereta i svih problematičnih i/ili negativnih njegovih osobina poput spola ili rase; stvaranje istinskih zajednica u kiberprostoru namjesto dezintegracije društva u “primarnoj realnosti” su neka od obećanja VR. Nudi se potpuno manipulativna, gotovo božanska uloga: mogućnost rekonstitucije svih oblika i uvjeta ljudskog postojanja koje poznajemo. Nove bi se zajednice oblikovale slijedeći nova pravila društvenog vezivanja. Isto važi i za konstituciju individualnih subjekata. Zapravo, osim što biste “[m]ogli [biste] izgledati bilo kako, imati bilo koji spol ili kombinaciju spolova koju poželite”, uopće “[n]ema nekog određenog razloga da uopće budete osoba” (Clark 2001, 184); “možemo poželjati predstaviti sebe kao ‘jastoga, kao kraj knjige, kao bubnjarsku palicu ili pak kao Saturn’” (Robins, 2001, 200). “Kiberprostor se zamišlja kao područje neograničene slobode, ‘koordinatni sustav za slobodno eksperimentiranje, atmosfera u kojoj nema prepreka, nema ograničenja u tome koliko se daleko smije ići’”; prostor u kojem možete, kako tvrdi Sadie Plant, identitet preuzeti u samoposluživanju (Robins 2001, 203–4).

Nova tehnologija obećava izbaviti svog korisnika od ograničenja i poraza fizičke stvarnosti i fizičkog tijela. (...) Virtualna stvarnost je, ili se takvom zamišlja, “kombinacija objektivnosti fizičkog svijeta s

05 — Vidi <http://www.wikipedia.com>, natuknice za “artificial reality” i “virtual reality”.

06 — Također <http://www.wikipedia.com>

neograničenošću i necenzuriranim sadržajem koji se obično povezuje sa snovima i maštom” (Lanier, 1990:188). (Robins 2001, 201)

(...) To je prostor u kojem se imperativi i zahtjevi stvarnog svijeta mogu izbrisati ili transcendirati (Robins 2001, 206).

Od vizionara VR Lanier je jedan od radikalnijih. Tako Robins navodi da Lanier govori o postsimboličnoj komunikaciji i postsimboličnom svijetu; bit će moguće napraviti svijet umjesto da se govori o njemu; “[r]azočaranja posredovane komunikacije bit će nadiđena u poretku u kojemu “jednostavno možete sintetizirati iskustvo” (Robins 2001, 217). Potpunu društvenu dijagnozu VR i tehno-zajednice Robins daje obilježavajući je kao antipolitički ideal i globalni elektronički *Gemeinschaft*.⁰⁷ Zapravo se radi o nastavljanju McLuhanovog proročanskog diskursa od dvadesetak godina ranije. Po McLuhanu, sjetimo se, “primitivne” su kulture zadržale cjeloviti pristup svijetu; to je odnos kojemu i mi težimo, u koji bi trebali “implodirati” putem moderne elektroničke tehnologije, nakon “eksplozije” mehanizacije. Riječ je o potpuno proizvoljnom tehnološkom utopizmu; po McLuhanu je npr. pismo odgovorno za likovnost, uniformnost, homogenizaciju, konstituiranje našeg svijeta kao svijeta muškaraca, heteroseksualnog, isključivanje različitosti, manjina itd. Konačna bi utopija postignuta suvremenom tehnologijom riješila sve te probleme te uključivala i “zaobilazanje jezika”. Sličnost između McLuhanovih i Lanierovih vizija je očita. Čini se da oni zapravo govore o mogućnosti umrežavanja svih ljudskih bića putem njihovih živčanih sustava u jedinstveni neksus, čime bi bila uspostavljena izravna komunikacija. Toj se postavci može uputiti više prigovora. Prvo, upitno je kako je i je li to uopće moguće, i to iz tehničkih i bioloških razloga. Drugo, svaka komunikacija rezultira određenim dodirivanjem horizonata aktera; što je komunikacija uspješnija, to je veće dodirivanje njihovih svjetova. U svjetlu tog uvida jasno je da bi “direktna ko-

munikacija” urodila apsolutnom uniformizacijom i istrebljenjem različitosti. Ne radi se o brisanju individualnosti već o njezinoj nezamislivosti, jer je riječ o borgoidnom svijetu u kojem bi došlo do smrti ljudske vrste. Trenutak u kojem bi nastupila “direktna komunikacija” bio bi zapravo početak života novog jedinstvenog organizma. Između ostalog, upitno je bi li takav “organizam—zajednica” uopće mogao opstati ili bi golema količina anomalije prepravila “društvo” te bi “jedinke” zapale u stanje slično šoku i paralizi. U svakom slučaju, čini se da nam nedostaje aparat za bilo kakvo suvislo promišljanje posljedica “direktnih komunikacija” te je moramo proglasiti apsurdnom. Cijela žudnja za VR se nadaje kao protuslovna i šizofrena; s jedne bi strane trebala svojim mogućnostima kiborških i inih identiteta omogućiti proliferaciju raznih identiteta, izgleda, osobnosti i mogućnosti. No s druge bi strane trebala stvoriti cjelovitu, harmoničnu zajednicu—a te su dvije težnje u očitoj suprotnosti. Svaki se identitet naime konstruira kroz isključivanje drugosti; identitet je uvijek i prvenstveno “ono što nismo”.

Kevin Robins nešto detaljnije analizira i opovrgava diskurs promicatelja VR, no svoj članak započinje citatom Corneliusa Castoriadis:

Ono što Freud neprekidno naziva zbiljom i problemom zbilje uvijek je društvena zbilja. To je problem drugoga ili drugih i to nikad, nikad, nikad nije fizička zbilja... Problem je uvijek kako prepoznati društvenu zbilju i nositi se s njom—naime, ljudsku zbilju, zbilju drugih ljudi, dakle zbilju institucija, zakona, vrijednosti, normi itd. (Robins 2001, 195).

07 — Pojam koji je uveo njemački sociolog Ferdinand Tönnies, a označava zajednicu u kojoj su članovi više lojalni zajednici nego što poklanjaju pozornost vlastitim interesima; članovi posjeduju kolektivni osjećaj lojalnosti prema zajednici; zajednice su obično homogene, a socijalne institucije nerazvijene (<http://www.wikipedia.com>). Označavajući VR kao *elektronički gemeinschaft* Robins evidentno želi ukazati na težnju VR zajednice za čistim iskonskim rajem.

Ovdje se zapravo radi o istom argumentu kojeg smo mi naveli protiv mogućnosti održive “direktne komunikacije”; u srži je to problem drugog, društvenosti i društva. Zaista, po Peteru Weibelu, tako shvaćen *elektronički gemeinschaft* je zapravo

prostor psihotičara koji upravlja stvarnošću halucinatornim ispunjavanjem želja, vičući bojni poklič “virtualna stvarnost posvuda!”... Kiberprostor je ime tog psihotičnog okoliša, gdje se zamućuju granice između želja i stvarnosti (Robins 2001, 207).

Postmoderne teorije o posvemašnjoj relativnosti i decentriranom subjektu bi, uz nešto više opreza, umjesto da podržavaju fragmentaciju subjekta i stvarnosti, zapravo bile duboko zabrinute nad tim pojavama. Prema Mongardiniju, naime, nedostatkom čvrstog integriteta vlastitog ja dolazi do toga da

[N]edostaje sposobnost za otpor kod pojedinca, a ponajprije povijesna svijest koja bi mu omogućila da tumači i tako kontrolira stvarnost. Pojedinaac postaje samo dio sebe samoga i gubi smisao bivanja protagonistom u procesu promjene (Robins 2001, 205).

Dakle, *VR* dotjerana do tih krajnosti jest šizofrena priča kao posljedica šizofrenog stanja kulture u kojoj živimo; “[l]ebdeći identiteti’ (...) ‘jesu u području šizofrenije ili neo-narcizma” (Robins 2001, 208). Virtualna stvarnost i virtualne zajednice odražavaju infantilnu želju za sigurnosti i svemoći te su zapravo solipsističke strategije regresije u prostor bez opasnosti i straha. Analizirajući povijest društava, kao i funkcioniranja psihâ pojedinaca, očito je da entiteti individualne ili kolektivne prirode koji ne mogu izdržati određene količine “sukoba, straha i nereda” (Robins 2001, 217) nužno propadaju. U sociolo-

giji su brojne teorije koje sukob smatraju nužnim za napredak društva. Kad govorimo o individualnoj psihi, R. D. Laing je u djelu *THE DIVIDED SELF: An Existential Study in Sanity and Madness*⁰⁸ vrlo uvjerljivo pokazao da su stvaranja lažnog sebstva i povlačenje u vlastite, individualne i paralelne svjetove rezultat fenomena kojeg on naziva “primarna ontološka nesigurnost” (Laing 1977, 33). Takve se pojave javljaju u kompleksu pojave šizofrenije ili psihoze općenito. Pojedince s primarnom ontološkom nesigurnosti karakterizira slijedeći opis:

Individua pod uobičajenim životnim uslovima može da se oseti pre nestvarnom nego stvarnom; u doslovnom smislu, pre mrtva nego živa; nepotpuno izdiferencirana od ostalog sveta, tako da su njen identitet i autonomnost uvek pod znakom pitanja. Njoj može nedostajati iskustvo vlastitog vremenskog kontinuiteta. Ona može i ne posedovati jedan sveobuhvatajući osećaj lične konzistencije ili kohezivnosti. Ona se može osećati pre nesupstancijalnom nego supstancijalnom i nesposobnom da shvati da je tkivo od koga je sazdana pravo, čisto, dobro—da valja. I najzad, ona može doživeti svoje ja kao delimično rastavljeno od tela. (Laing 1977, 36)

Ovaj opis zapravo prilično dobro odgovara karakterizaciji postmodernog subjekta kao “višestrukog, raspršenog, smrtno fragmentiranog” (Poster 2001, 132). Značajno je također da Laing navodi i opisuje osjećaj “rastavljenosti od tijela”, s obzirom da je “[s]rž medijske promocije virtualne stvarnosti [je] vizija bestjelesnog univerzuma” (Balsamo 2001, 325). Naime, upravo je obećanje o oslobađanju od fizičkih ograničenja tijela jedna od glavnih značajki VR utopije. No pogledajmo još neke Laingove opise:

⁰⁸ — Knjiga je dostupna na srpskom jeziku, Laing, R.D. (1977), *PODELJENO JA. POLITIKA DOŽIVLJAJA*, Nolit, Beograd.

Prema tome, polariteti su pre potpuna izolovanost i potpuno stapanje identiteta, nego polariteti odvojenosti i povezanosti. Individua stalno oscilira između dve krajnosti, od kojih su obe podjednako neodržive. Ona živi upravo kao one mehaničke igračke sa ugrađenim pozitivnim tropizmom koji ih stimuliše dok ne dostignu određenu tačku, na šta ih ugrađeni negativni tropizam usmerava u suprotnom pravcu, dok ponovo ne preovlada pozitivni tropizam, pa se tako osciliranje ponavlja "ad infinitum". (Laing 1977, 47)

Kroz djelo Laing izlaže koncepte "lažnog ja" i "neotjelotvorenog ja". Kod osoba koje obilježava strah te primarna ontološka nesigurnost dolazi do stvaranja lažne osobnosti. Individua sa svijetom komunicira isključivo preko maske koju osjeća kao stranu i nametnutu, no ta joj je maska nužna. Zbog dubokog straha od svijeta i drugih ljudi te nemogućnosti istinske interakcije, pojedinac sa svijetom komunicira preko te maske. To mu omogućuje da "lažno ja" shvaća kao stvar odvojenu od svoje prave osobnosti. Istovremeno, pravo, "neotjelotvoreno ja" se, zbog straha od svijeta, gubi u fantazijama svemoći oslobođeno bilo kakve stvarnosti i ograničenja.

Sustav lažnog ja koji ćemo ovde opisati postoji kao dopuna "unutrašnjeg" ja koje je obuzeto održavanjem svog identiteta i slobode time što je transcendentno, neotjelotvoreno, pa ga je zato nemoguće uhvatiti, čiodom probosti, zamkom zateći—jednom reči—posedovati. Njegov je cilj da bude puki subjekat, bez ikakve objektivne egzistencije. (Laing 1977, 90–1)

Očite su sličnosti između ovih navoda i opisa VR; na primjer, istovremena želja za proliferacijom svih mogućih identiteta, tj. mogućnost bivanja "tko kod poželite" i njoj usporedna želja za "elektroničkim *Gemeinschaftom*"

u kojem bi došlo do “restauracije izgubljene vrijednosti—zajednice” (Robins 2001, 213). No “idealizacija zajednice uključuje poricanje razlike” odnosno “[z]astupnici zajednice ‘poriču razliku, postavljajući fuziju kao društveni ideal, a ne separaciju” (Robins 2001, 216). Riječ je o rousseauističkom snu—težnji za sporazumom i skladom, jedinstvenim obiteljskim svijetom (Robins 2001). Također, očita je analogija koju možemo postaviti između VR fantazija o svemoći i shizoidnog neotjelotvorenja vlastitog “unutarnjeg ja” koje funkcionira na slijedeći način:

Budući da se vlastito ja u održavanju svoje izolacije i ravnodušnosti ne uklapa u kreativan odnos sa drugima i da je preobuzeto figurama mašte, promišljanja, uspomena, itd. (imagos) koje drugi ne mogu direktno posmatrati niti se one mogu saopštiti drugima, sve u izvesnom smislu biva moguće. Ma kakvi da se uspesi ili neuspesi ispreče na putu sistema lažnog ja, vlastito ja se ne meša i ne ispoljava. U mašti, ja može da bude bilo ko, bilo gde, da učini bilo šta, da ima sve. Ono je otuda svemoćno i savršeno slobodno—ali samo u mašti.(...) Ukoliko ga ova fantastična svemoć sve više prožima, utoliko slabije, bespomoćnije i ugroženije ono postaje u stvarnosti. (Laing 1977, 79).

Zapravo, tu je situaciju odlično izrazio Kafka, kojeg Laing citira:

Možete se povući od patnji sveta i to je nešto što ste slobodni da učinite, samo ako je u skladu sa vašom prirodom, ali možda je upravo ovo povlačenje jedina patnja koju ste mogli izbjeći. (Laing 1977, 73)

Da zaključimo s ovim dijelom izlaganja—pokazali smo da se VR fantazije o svemoći i dizajnu iskustva mogu predočiti kao “strategije ‘nadilaženja ontološke

sumnje o vlastitom statusu kao jastva povlačenjem u prvotnu svemoć djeteta (...) (...) [t]akvo osnaženje povlači odbijanje priznanja istinske i neovisne stvarnosti drugih i odbijanje uključenja u odnose uzajamne zavisnosti i odgovornosti” (Robins 2001, 207–8).

Međutim, osim kao strategiji infantilne narcističke regresije, kiberprostoru se može prići i kao “novom premještanju utopije iz vremena natrag u prostor (...) postoji vjera ili nada da će posredovana interakcija koja se odvija u tom drugom svijetu predstavljati idealan i univerzalan oblik ljudskog udruživanja i kolektiviteta” (Robins 2001, 211). Ovdje se nećemo mnogo iscrpnije baviti utopijskim vizijama VR komunitarizma⁹⁹; no napominjemo da se doima iznimno zanimljivim sagledati VR iz perspektive povijesti utopija. Pri tom je dobru analizu utopija i općenito progresivističkog shvaćanja ljudske povijesti sve do *eshatona*, tj. spasenja ljudskog roda dao Karl Löwith u djelu SVJETSKA POVIJEST I DOGAĐANJE SPASA. Löwith u tom djelu daje pregled svih eshatoloških te progresivističkih koncepcija, od Marxove komunističke utopije, Hegelove vladavine Duha, Condorcetovog napretka ljudskog roda sve do ranokršćanskog iščekivanja smaka svijeta i neizbježnog spasenja. Njegov zaključak je da su cjelokupna “filozofija povijesti” i povijest sama zapravo tumačenje svijeta prema religijskoj ideji svrhovitosti, bez obzira na to koliko ona bila posvjetovljena. Svejedno je očekujemo li vladavinu Hegelovog apsolutnog Duha ili Marxovo potpuno oslobođenje—razotuđenje čovjeka.

Nemogućnost da se stvori jedan progresivni sustav profane povijesti na bazi vjerovanja ima svoj pandan u nemogućnosti da se na osnovi uma projicira jedan smisleni plan povijesti. To potvrđuje zdrav ljudski razum; jer, tko bi se odvažio da dâ sud o cilju i smislu suvremenih događaja? (Löwith 1990, 242)

Teško se oteti dojmu da mnoge izjave o VR stvaraju sliku utopije koja se savršeno uklapa u horizont povi-

jesti ideja o spasu, i to počevši od kršćanskog žrtvovanja tijela kako bi se spasila duša. Može se zapravo reći da je to postmoderna pop—kulturno posredovana naracija o otkupljenju namijenjena “postmodernom subjektu”.

Naravno, to što smo istakli negativne strane VR ne znači da ta tehnologija nema bitnih pozitivnih strana. “Virtualna stvarnost nosi imaginarnost svijeta i imaginarnost filma ili video slike korak dalje time što smješta pojedinca ‘unutar’ alternativnih svjetova” (Poster 2001, 127). Odnosno, kako Robins postavlja, VR jednostavno povećava složenost svijeta u kojem živimo, čime ne ukida tjelesno postojanje. Promišljanje VR jest iznimno problematično, čak i onda kada prihvatimo ontološku primarnost fizičke zbilje.¹⁰ Na primjer, kako bi se zaista konstituirali te funkcionirali subjekti unutar VR? Nadalje, nije jasno zbog čega se tradicionalni odnosi moći ne bi uspostavili i unutar VR, i to baš zbog svojih izuzetno velikih mogućnosti. Pojedinci vjerojatno u budućnosti hoće provoditi znatan dio svog vremena unutar VR; zašto to vlade ili korporacije ne bi iskoristile npr. za promidžbu? Zbog čega ne bismo dobili samo potpuno halucinogeno-ludu, do krajnosti proliferiranu verziju ove stvarnosti? Naime, “[v]irtualna i stvarna zajednica zrcale jedna drugu u kjazmičkoj bliskosti” (Poster 2001, 134). Problem tijela, daleko od toga da bude riješen. Pretpostavlja li VR tijelo? Naime, ako “denaturirano tehno-tijelo ostaje materijalni entitet” (Balsamo 2001, 317) te se “kibernetički prostori sada napućuju apoteozama (tog) stvaranja tijela” (Clark 2001, 182),

09 — Vidi cijeli Robinsov članak: Robins, Kevin (2001), “Kiberprostor i svijet u kojem živimo” u Featherstone i Burrows (ur.), KIBERTIJELA, KIBERPROSTOR, CYBERPUNK, Jesenski i Turk, Zagreb, 13–39.

10 — Koja se može dokazati jednostavnim misaonim eksperimentom: obje zbilje danas tvore jedan isprepleteni svijet, i činjenica je da VR sukladno svim drugim mogućim svjetovima (Leibniz), to jest simboličkim sustavima (npr. književnost) ima/bi mogla imati mogućnost povratno djelovati na fizičku zbilju. Međutim, dok je poništenje VR moguće zamisliti, a da fizička zbilja ostane prisutnom, obratno nije moguće. Drugim riječima, iako je sasvim izvjesno da VR može djelovati na fizičku zbilju, ostaje o njoj bitno ovisna. Pritom smatramo da se ne radi samo o tehnološkom jazu (koji bi se možda mogao i nadvladati), nego o principijelnoj nemogućnosti.

Clark zaključuje

da je primat izvanjske pojave, otvorene privlačenju i zadržavanju ljudskog pogleda, zajednički čisto digitalnim slikama i predmetima, i tim konstruktima “mimetičke” ere. (Clark, 2001, 185).

Govoreći o “konstruktima mimetičke ere”, Clark na umu ima analogne medije. Osim problematike tijela, VR je problematična i u drugim područjima. Na primjer, nije jasno kako bi se iskustvo stečeno u VR odnosilo prema realnom svijetu. Vidjeli smo da Laing življenje isključivo u polju fantazija karakterizira kao patološko; npr. upitno je bi li seks unutar VR zadovoljio ljudske potrebe. Ako je riječ samo o tehnološkom jazu, tada možda imamo mogućnost da završimo u utopijskoj verziji MATRIXA—zaista, materijalno tijelo postoji, no ono je kvazi-transcendira-no.¹¹ U tom bi slučaju zapravo VR vrlo vjerojatno imala funkciju koju danas imaju razni opijati. Na poslijetku, VR se uglavnom razvija unutar vojno-tehnološkog područja (kao sve nove tehnologije svojevrsteno, npr. radio). Vjerojatno će naići na ogromne mogućnosti upotrebe u komercijalnom, znanstvenom (simulacije) i umjetničkom području. Čini se da nam za sada, dok spekuliramo o budućnosti, jednostavno nedostaje informacija da bismo ponudili odgovarajući model za njegovo promišljanje. Tu su brojni problemi koji pripadaju u suvremenu filozofiju uma, kognitivnu znanost, lingvistiku, informatiku, psihologiju itd. Npr.—kako bi se ljudi odnosili prema umjetnim inteligencijama? Problemi koji izazivaju nelagodu, a kojih smo svjesni barem od BLADE RUNNERA i Halla 9000. Nudi se mogućnost stvaranja čitavog novog ekosustava, s novim bićima i novim poimanjem života, unutar nove okoline. Računalne bismo organizme mogli smatrati živima ako se, kako kaže De Landa, “spontano pojave nova svojstva, koja nisu unaprijed zamišljena” (Clark 2001, 187). Ali i problematika umjetne inteligencije je iznimno složen problem koji daleko nadilazi granice ovog pokušaja.

VR zaista nudi nevjerojatne mogućnosti i vjerojatno će potaknuti sveopću proliferaciju identiteta, okruženja i najrazličitijih iskustava. Neka će vrsta kvazi-transcendencije, ovisno o tome kako želimo tumačiti tu riječ, vjerojatno biti moguća. Zamislimo npr. dijete koje je od rođenja spojeno na VR, i osim osnovnih bioloških funkcija, sav se njegov život odvija unutar VR. Pitanja su nebrojena. Mogućnost međudnošenja unutar “paralelnih svjetova” koju nudi VR vrlo će vjerojatno zaista pokrenuti duboko prestrukturiranje ljudskog društva, i tu se slažemo sa McLuhanovim uvidom. Ono s čime se nikako ne slažemo, to je utopijski aspekt VR mišljene kao mogućnosti oslobođanja od ovog svijeta i njegove primarnosti. Promišljanje istinskih mogućnosti takve, “prizemljene” VR i teških problema koje ona donosi izlazi iz okvira ovog rada. Podrobnije bi obrazlaganje zahtijevalo da uđemo u problematiku i filozofiju strukturiranja ljudskog iskustva i stvaranja obzora pojedinca, u svojevrsnu filozofiju znanja i uma. Naime, svako novo znanje—pa bilo ono i samo deskriptivno,¹² obogaćuje nas, omogućava nam nova i mijenja stara iskustva. Za početak, možemo ponuditi Leibnizov model mogućih svjetova onako kako ga tumači Peleš—kao semantičke kategorije.¹³ Taj će model

11 — Kvazi-transcedirano, jer za ljude unutar matrice ono kao da i ne postoji; međutim, tu je bitno istaknuti da je VR unutar 8 za veliku većinu “korisnika” strukturiran jednako kao i fizička zbilja. VR u svijetu MATRIXA ne predstavlja nikakvo obogaćivanje ljudskog svijeta novim mogućnostima, nego je tek nestvarna identična kopija ove zbilje—sa svim njezinim ograničenjima.

12 — Vidi dalje u tekstu, str. 32, Russellovo razlikovanje između propozicionalnog znanja i iskustva. Međutim, bitno je istaknuti da se tu jasno očituje nedostatnost naših kategorija. Naime, budući da je VR računalno stvoren svijet sastavljen isključivo od informacija, jasno je da zapravo dolazi do transformacije nečijeg propozicionalnog znanja (u vidu programskog *inputa*) u isključivo iskustvo ili simulaciju iskustva korisnika VR. Odnosno, korisnik unutar generički isključivo informacijske sredine ima kvazi-doživljaje. “Virtualne slike nisu poput naslikanih slika koje možemo pogrešno smatrati izvanjskim entitetom što ih slike predstavljaju.”, kaže Heim, “[u] VR slike jesu stvarnost. Mi međudjelujemo s virtualnim entitetima, te i sami postajemo entiteti u virtualnoj okolini. Kao u srednjovjekovnoj teoriji transupstitucije, simbol postaje zbiljom” (Heim 2001, 107).

13 — Polje značenja, odnosno simboličko, kroz povijest je i te kako podlijegalo kontroli i ograničenju, od papinskog indeksa zabranjenih knjiga do cenzure filmova. Iluzorno je očekivati da će s VR biti drukčije.

vjerojatno trebati barem nadograditi, jer ne zahvaća niti približno sve mogućnosti VR. No recimo barem da nam se predočavanjem, dodajmo i življenjem unutar VR, mogućih svjetova omogućuje bolje shvaćanje vlastite (primarne) zbilje i otvara poliperspektiva, odnosno mogući svjetovi unutar nje same (Peleš 1999, 321).

U ovom smo odjeljku izvrgli kritici koncept virtualne stvarnosti kao fantazmičko obećanje oslobođenja od zakonitosti objektivne zbilje. Pokazali smo da se isključivo pouzdavanje u VR doima analognim fantaziranju shizoidne individue i infantilnim projekcijama te povlačenju u sigurnost. Opća je *decentriranost* i *raspršenost* postmodernog subjekta, moglo bi se reći, našla ultimativni radikalizirani laboratorij unutar modela VR. Takvo fantaziranje dovodi do pristupa svijetu koji rezultira time da “nedostaje sposobnost za otpor kod pojedinca, a ponajprije povijesna svijest koja bi mu omogućila da tumači i tako nadzire stvarnost” (Robins 2001, 205). Drugim riječima, očituje se, vjerojatno i potencira, društvena inercija i autizam te uzdržavanje od akcije. Pouzdavanje u VR rezultira gubljenjem nadzora nad zbiljom te pasivizacijom. U krajnjem slučaju, jedna od posljedica može biti uništenje društva i društvenosti unutar jedinog zaista realnog svijeta.

———— 3. DIJAGNOZA STARE ZBILJE: DEONTOLOGIZACIJA I SMRT ORIJENTACIJE — Jedno od obilježja postmoderne, tj. doba u kojem živimo jest postojanje “hiper-posredovane tehno-kulture” (Balsamo 2001, 306).¹⁴ Istina je da su mediji i posredovanje temeljno obilježje čovjekova postojanja i da je oduvijek bilo tako. Čak je i najbanalnija komunikacija između dvoje ljudi posredovana, dakle odvija se putem nekog određenog medija. No danas su mediji svuda oko nas, i sve je više i više na djelu medijsko preuzimanje stvarnosti. Jedan od fenomena je strojno-tehnološko-medijska kolonizacija ljudskog tijela. Uzmimo mobitele za primjer: život bez njih je vrlo brzo postao nezamisliv. Povežimo to s najavama besplatne telefonije. Ona će vrlo vjerojatno

funkcionirati na slijedeći način: tvrtke će ponuditi besplatno komuniciranje u zamjenu za slušanje/primanje određenog broja reklamnih poruka. Progresivna dijalektika tehnološke ekspanzije će jednostavno prisiljavati ljude na podvrgavanje takvom režimu komuniciranja:

Upravo zahtev za novom tehnologijom predstavlja možda najočitije dovršenje ili psihičku posledicu svake nove tehnologije. Niko ne želi kola dok se ona ne pojave, i nikog ne zanima televizija dok se ne pojave televizijske emisije. (...) Električna tehnologija je neposredno povezana s našim centralnim živčanim sistemom (...). Čim smo svoja čula i živčani sistem predali na privatno rukovanje onima koji bi hteli da izvuku koristi od zakupljivanja naših očiju, ušiju i živaca—više nam, u stvari, nisu ostala nikakva prava. (Makluan 1971, 109)

317

Jasno je da smo već uhvaćeni u krug nužne izloženosti naše svijesti reklamama i ostalim medijskim porukama, s perspektivom koja ne obećava. Ovdje se ne možemo detaljnije baviti djelovanjem reklama¹⁴, no primijetimo da “reklamne sintagme (...) nisu ni istinite ni neistinite— one upravo eliminiraju smisao i dokaz” (Baudrillard 2005, 196). Drugim riječima, reklame su besmislene, i savršeno se uklapaju u svijet u kojem su “temeljni pojmovi, poput odgovornosti, objektivnog razloga, smisla (ili ne-smisla) povijesti, nestali ili su na putu nestajanja” (Baudrillard 2001, 195).

Takvu su dijagnozu “postmodernog stanja” barem djelomično uzrokovali masovni mediji. Prošlo je oko dvjesto godina otkako je navodno Burke medije nazvao

¹⁴ — Balsamo upotrebljava sintagmu raspravljajući o tijelu i “oblicima tehnološkog utjelovljenja”, no smatramo da ona dobro opisuje cjelovitu kulturu u kojoj živimo.

¹⁵ Izbor iz suvremene teorije reklama dostupan u (2004), “Vrijeme reklama”, LIBRA LIBERA 14

“četvrtim staležom”.¹⁶ Postavimo li kao mjerilo neposredno oblikovanje života, oni su danas na prvom mjestu. Prisjetimo se da “[s]vaki novi tip (medija) stvara jednu novu sredinu u kojoj čovek živi” (Makluan 1971, 13) te da “poruka’ svakog medija ili tehnologije jeste promena razmere, brzine ili obrasca koju ona unosi u ljudske odnose” (Makluan 1971, 42). Tridesetih je Goebbels, pionir suvremene promidžbe, uočio performativnost govora: “Ne govorimo kako bismo nešto rekli, nego kako bismo postigli određeni učinak” (Le Goff 2005, 344). Pogledajmo, dakle, kakav učinak danas proizvode mediji; pritom ćemo se poslužiti analizama Jeana Baudrillarda.¹⁷

Istina masovnih medija je, dakle, ovo: njihova je funkcija neutralizirati proživljeni, jedinstveni, događajni karakter svijeta i na njegovo mjesto postaviti složeni univerzum medija koji su homogeni jedni drugima kao takvi, koji znače jedni druge i koji upućuju jedni na druge. (...) Sva materija svijeta, sva kultura koja je industrijski tretirana kao završen proizvod, kao materijal znakova, iz koje je iščeznula svaka događajna, kulturna ili politička vrijednost. (Baudrillard 2005, 191–2).

Odnosno, kako to postavlja Kapucinski:

Vrhunske su tehnologije potaknule umnožavanje medija. Koje su posljedice umnožavanja medija? Najvažnija je posljedica otkriće da je informacija roba čija prodaja i širenje može donijeti značajnu dobit. (Kapucinski 2005, 379)

Otkriće da je informacija roba ostavlja brojne posljedice. Najvažnija je, kaže Kapucinski, ta da informacije više ne podliježu parametru istine. Uopće više nije važno je li to što piše u novinama istinito ili ne, važno je da se prodaje. Pri tom je značajno da se prodaja odvija na dvije razine: manifestno, informacije se prodaju čitateljima.

Zapravo, time se određene grupe čitatelja prodaju oglašivačima kao gotov proizvod (Chomsky 2005). Pošto su mediji vlastitom strukturom i načinom djelovanja oslobođeni obveze da govore istinu, sada mogu početi djelovati samostalno. Tako dolazi do paradoksalne situacije u kojoj mediji *proizvode stvarnost*. Masovni mediji odabiru što će se čuti i vidjeti, a što ne; jedna će nesreća u Americi biti daleko značajnija nego deseci tisuća mrtvih u Sudanu. Vijesti od danas jednostavno brišu one od prethodnog dana. Osim toga, i kompleks uzrok-posljedica je zgusnut do neprepoznatljivosti; npr., više se ne zna odražavaju li predizborne ankete realno stanje stvari ili rezultati izbora odražavaju ankete (Baudrillard 2001). Mediji su uhvaćeni u vlastiti krug izvan kojeg nema izlaza; svaka veća TV—postaja, Internet portal ili novine obično prenose isto što i svi drugi, kako bi izbjegli da zaostanu u tržišnoj utrci. Odnosno, “[k]ako bi (novinar) znao što će reći, valja znati što su rekli drugi” (Bourdieu 2005, 279). Čitav sustav funkcionira tako što stvara *pseudodogađaje*, te na polju cjelokupne kulture, *hiperrealnost*. Međutim, kako Baudrillard upozorava:

Treba se čuvati interpretacije ovoga gigantskog poduzeća za proizvodnju artefakata, make-upa, pseudopredmeta, pseudodogađaja koje osvaja naše svakidašnje postojanje poput izopačenja ili krivotvorenja autentičnog “sadržaja”. U svemu ovom upravo rečenom vidimo da su otklon smisla,

¹⁶ Thomas Carlyle (1840), THE HERO AS MAN OF LETTERS. *Johnson, Rousseau, Burns*; dostupno na <http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/heroes/hero5.html> [zadnja izmjena stranice 4.9. 2003.]

¹⁷ Baudrillard je “(...) najatraktivniji pripadnik postmodernističkog i post-strukturalističkog kruga (...) Polazište mu je kritička analiza proizvodnje, razmjene i potrošnje, koju postupno nadilazi, modificira njezine kategorije, prerađuje ih u duhu lingvistike i semiologije i prenosi na plan informatičko—komunikacijske i medijske zbilje (...) Baudrillardu su neprihvatljivi svi teorijski sustavi koji sve žrtvuju esencijalizmu i fundamentalnosti istine. Stoga pod udar njegove kritike podjednako dolaze marksizam, psihoanaliza i strukturalizam (...) Ono što su marksisti smatrali nebitnim dijelom kapitala (reklama, mediji, informacija i komunikacijska mreža) sada postaje bitnom sferom. Baudrillard (2001), predgovor Rade Kalanja.

depolitizacija politike, dekulturnacija kulture, deseksualizacija tijela u masmedijaliziranoj konzumaciji smješteni daleko iznad "tendenciozne" reinterpretacije "smisla". Sve se promijenilo u "formi": posvuda postoji nadomjestak, u ime realnog "neo-realno" u potpunosti proizvedeno kombinacijom elemenata koda. Po čitavoj širini svakodnevnog života provodi se ogromni "proces simulacije", na sliku "modela simulacije" prema kojima rade operacijske i kibernetičke znanosti. "Fabriciramo" model kombinirajući crte ili elemente realnoga, dajemo im da "odigraju" neki događaj, strukturu ili situaciju koja će tek doći, i iz toga izvlačimo taktičke zaključke počevši od kojih djelujemo na stvarnost. (...) U masovnim komunikacijama ta procedura zadobiva snagu "realnosti": "realnost" je dokinuta, rasplinuta u korist ove neorealnosti modela materijaliziranog samim medijem. (Baudrillard 2005, 194).

Da sumiramo Baudrillarda: živimo u svijetu simulakra u kojem slika ili označitelj događaja nadomješta neposredno iskustvo i znanje o njegovu uporištu i označeniku; sve se pretvara u simulakr; ne postoji izvanjska stvarnost niti kopirani original. Radi se o hiperrealizmu simulacije koja apsorbira realnost i ukida svaki kontrast u odnosu prema stvarnosti. Hiperrealno znači da sve što se pretstavlja u medijima izgleda uvjerljivije od same stvarnosti; nakon toga, u drugoj fazi, stvarnost teži oponašati svoju vlastitu simulaciju. Od estetske kirurgije preko rata pa sve do osjećaja nameće nam se model koji slijedimo, simulacija koja je realnija od stvarnosti. "Na djelu je cijeli imaginarij dodira, osjetilnog mimetizma, taktalnog misticizma, svekolika se ekologija zapravo nakalemila na taj svijet izvedbenih simulacija, multistimulacija i multi-odgovora" (Baudrillard 2001, 101). Hiperrealno predstavlja brisanje granice i proturječnosti između stvarnoga i imaginarnoga.

Nestvarnost više nije ona snova ili fantazama, neke onostranosti ili ovostranosti, nego ona "halucinantne sličnosti stvarnoga sebi samom". nema realnog koje bi stajalo naspram mimikrije. (...) Na kraju tog procesa reproduktivnosti, stvarno nije samo ono što može biti reproducirano, nego "ono što je uvijek već reproducirano". Hiperrealno. (Baudrillard 2001, 102–104)

Rüdiger Bubner, u svom promišljanju odnosa mimeze i zbilje u današnjem svijetu zaključuje: "zbilja se odriče svojeg ontološkog dostojanstva u ime općeg privida kojem svi povlađuju" (Bubner 1997, 170). Za *hiperrealno* je znakovito da pršti od estetike i ljepote. Bubner tako izjavljuje da se "[u] modernoj (se) tendenciji spram estetiziranja životnog svijeta prema mojem mišljenju skriva proturječni pokušaj da se *svakodnevnica* pretvori u *permanentno slavlje*" (Bubner 1997, 172).¹⁸ Na crnohumorni način se ostvario zahtjev avangarde za estetizacijom svakodnevnog života, no bez ostvarenja zahtjeva za prestrukturacijom života i društva. Baudrillard bi to nazvao permanentnim *potlachom*.¹⁹ U tom se slavlju svi entiteti, konstrukcije i polja života koje smo navikli promatrati kao stabilne urušavaju: umjetnost, ekonomija, politika. Sve pršti od estetike, a umjetnosti nema nigdje; isto je i

¹⁸ — I to je slavlje još jedna sastavnica *deontologizacije*; naime, na Zapadu se više ne slave religijski obredi zbog njih samih—ispražnjeni su od bilo kakvog vjerskog smisla, npr. Božić. Slavlje se odvija zbog njega samog, oslobođeno bilo kakvog razloga ili alibija. Zapravo, radikalizirajmo stvari: npr. ex-religijska forma *Božić* zamijenila je svoj vjerski sadržaj sa shopping sadržajem. Što se tiče kontrakturnih slavlja (u tradiciji Woodstocka itd.) čini se da ni ona nemaju previše smisla—oslobođena su svog sadržaja. Moglo bi se reći da smo u Hrvatskoj, budući da živimo u *zaostalijoj* sredini, sačuvali fragmente smisla.

¹⁹ — *Potlach*—ceremonija Indijanaca na sjeverozapadnoj obali Pacifika. Sastoji se od izmjenjivanja darova i pretjeranog slavlja. Osobitost je *potlacha* da su se darovi uništavali; osim toga, što je netko dao vrjedniji dar, više je dobivao na ugledu. Krajem 19. st. su vlasti pokušavale zabraniti *potlach* kao neproduktivan, rasipan i suprotstavljen vrijednostima vladajućeg društva (SAD i Kanada).

sa seksom i s politikom.²⁰ Seksualnost je pojela seks, a transpolitičko politiku:

Seksualno je tijelo danas prepušteno nekoj vrsti umjetne sudbine, a ta je umjetna sudbina transseksualnost. Transseksualno ne u anatomskom smislu, nego u općenitijem smislu travestije, igre preklapanja oznaka seksa i u suprotnosti spram ranije igre spolnog razlikovanja, igre spolne ravnodušnosti, nerazlikovanja spolnih polova i ravnodušnosti prema seksu kao užitku. (...) Stvari su se dobro izmijenile otkad su seks i politika bili dio istog subverzivnog projekta: ako se danas Cicciolinu može izabrati u talijanski parlament, to je upravo stoga što se transseksualno i transpolitičko spojilo u istoj ironičnoj ravnodušnosti. (Baudrillard 2001, 178).

S druge strane, ono što bi trebala biti politika je samo *show* biznis; što je neko suvremeno društvo razvijenije, to je uži politički izbor koje ono posjeduje. U takvoj situaciji među političkim strankama nestaje svake istinske razlike, sve se pretvara u loš spektakl, a rasprave se vode oko nasilu konstruiranih nebitnih problema i identitetskih pitanja. Znakovi—ideologije, vjerovanja, umjetnosti, bilo koji znakovi odvojili su se od svog referenta i sada ne znače baš ništa. (Baudrillard 2001).²¹ Svugdje je na djelu histerični “zahtjev bez sadržaja” ispražnjen od bilo kakvog smisla.

Osim toga, suvremenim je masovnim medijima svojstveno da “proizvode ne-komunikaciju—ako komunikaciju odredimo kao razmjenu (...) oni su ti koji zauvijek zabranjuju odgovor (...) oni govore i djeluju tako da im se nikako ne može odgovoriti” (Baudrillard 2001, 32). U isto vrijeme živimo u medijskoj informacijsko—“komunikacijskoj” ekstazi—sve je više informacija, a sve manje značenja. Što se tiče dostupnih informacija, Bill McKibben ističe:

Uvjereni smo da živimo u “informatičkom dobu”, da postoje “informatička eksplozija” i “informatička revolucija”. I premda u izvjesnom, vrlo uskom smislu riječi, to jest slučaj, na mnoge je vrlo važne načine istina upravo suprotna. Činjenica je da također živimo u trenutku dubokog neznanja, kada se čini da se životno važna svijest o tome gdje smo i gdje živimo, a koju su ljudska bića oduvijek posjedovala, nalazi sasvim izvan našeg dohvata (...) Doba informacija koje nedostaju. (Dery 2001, 171)

323

dok Marshall Blomsky skreće pozornost na ontološko udvajanje:

Više ne postoje ni događaj ni osoba koji bi djelovali za sebe, po sebi. Režiranje događaja i ljudi treba biti zabilježeno na video-vrpici i potom udvojeno u tv—slici. Danas referent nestaje, a u optjecaju su slike. I ništa više. (Dery, 2001, 177)

Ta pojava, nazvali je ontološkim udvajanjem ili *hyperrealnim*, znači rastvaranje fundamentalnih opreka koje omogućuju osnovno funkcioniranje orijentacionog sustava. Ona naime razara i nadilazi kategorije zbilje i pred-

20 — Podrobnija se Baudrillardova analiza ovih fenomena nalazi u poglavljima *Transestetsko*, *Transeksualno* i *Transekonomska*, u *SIMULACIJA I ZBILJA* (2001). Osobito kad govorimo o položaju i statusu umjetnosti danas, vidi Bubner (1997) *ESTETSKO ISKUSTVO*.

21 — Sjetimo se ponovno npr. pomodnog Che Guevare. Robne kuće—mjesto potrošnje i proizvodnja žudnje *par excellence* (naravno, unutar šireg medijsko—reklamnog sustava) imaju odjele s modom za mlade anarhiste. Uostalom, nedavno su se po Zagrebu mogli vidjeti plakati koji reklamiraju dominikance, što se doima kao vrhunska karikatura religioznosti. Baudrillard bi rekao, *transreligijsko*. Zapravo, dovoljno je analizirati fenomen Božića i histeričnog kupovanja, samo što ga, otupjeli na njega, ne uočavamo. Crkva je u Hrvatskoj zapravo u zanimljivom položaju: vrlo konzervativna predmoderna institucija se spaja sa postmodernim “plutajućim”, “halucinatnim”, “orgijastičkim” životom. Spojevi rađaju zanimljivim fenomenima: od biskupa kao medijskih ličnosti, preko reklamiranja Crkve do pedofilskih skandala unutar svećeničkih redova.

stavljanja same zbilje. Nemogućnost kategoriziranja znači nemogućnost pridavanja smisla; Robert Rawdon Wilson kaže da stvari vrijedne prijezira npr. uključuju životinje koje ne pripadaju jasno ovoj ili onoj kategoriji (Wilson 2001, 354). Izlazak iz kategorije izaziva gađenje i očaj, slom obzora smisla. Osobitost postmoderne općenito jest uništenje starih binarnih opreka; no one nisu prevladane, i sada se nalazimo u neidentificiranom međuprostoru.²²

Zanimljivo je da je, kad govorimo o “informacijskoj eksploziji”, već McLuhan upozoravao na mogućnost da završimo u “buldoškoj tupavosti”. McLuhan uspoređuje gledatelja TV-a s podmornicom usred “informacijskog mora” (McLuhan 1971). Na ovo ćemo se još vratiti. Za sada bismo još pripomenuli da, osim sveprisutnosti apsolutno svega—dakle izobličenja kategorije prostora, medijsko-ekonomski sustav kasnog kapitalizma izobličuje i vrijeme. U moru uvijek novih fenomena, proizvoda i informacija gubi se sposobnost određivanja bitnih trenutaka. Jedne je godine aktualna jedna modna kolekcija i jedna invazija na jednom dijelu planete; sljedeće je godine sve potpuno jednako i novo istovremeno. Riječ je o svojevrsnom povratku u kružni tok vremena, u pretkršćansko poimanje svijeta, oživljavanje mitskog raja kao potrošačkog Edena. “U postmodernoj shemi stvari nema više mjesta za kantovsku (a još manje kartezijansku) antropologiju” (Robins, 2001, 202). Drugim riječima, ukinut je prostor—u vidu totalne (anti)komunikacije i sveprisutnosti svega. Povratkom u djetinju, bezvremensku potrošačku utopiju ukinuto je i vrijeme. Umjesto obožavanja prirode, sada nad nama bdije veliki tehnološko-medijsko-ekonomski kompleks.²³

Navedimo još nekoliko primjera medijske distorzije svijeta; ti su primjeri znakoviti jer izravno pokazuju da su mediji zaista produžeci našeg živčanog sustava (McLuhan 1971). Oni demonstriraju *interiorizaciju* medijske, tj. posredovane slike svijeta unutar emocionalno—psihološke strukture pojedinaca. Radi se o tome da je prisutna svest *modela* ponašanja, pa i *osjećanja*. “Sreća je, pri-

mjerice, danas komercijalizirana a ljubav serijalizirana—zaljublivanje je preuzelo identitet serijskog ubojice” (Roško 2005, 291). Okruženi bezbrojnim *naredbama* i modelima ponašanja i osjećanja, u nemogućnosti smo da išta zapravo osjetimo:

[S]ame emocije (su) ono što nas sprječava da “osjetimo” život “kakav jest”, da je upravo Ljubav ono što nam onemogućuje da volimo druge i sebe same. Danas živimo u “emocijskome kapitalizmu” (...) same emocije postaju fetiši, osamostaljena živa bića (...) uživamo u “kupnji” nove emocije (...) [e]mocije su suplement za izvornik (humanitet) koji se nikada ne može naći (...) [s]vaka potraga “za sobom”, za svojim osjećajima (ili čime god) završava u glumljenju sebe, u glumljenju vlastitih emocija, mišljenja, stajališta, izbora, ukusa. (Roško 2005, 392–4)

325

Zapravo se dokazuje da je nemoguće istinski živjeti, osjećati, uopće postojati. Neizbježno završavamo u glumljenju, u kopiranju postojećih modela, a pritom su ti modeli još i zapakirani u šarene paketiće na policama obližnjeg hipermarketa. Francuski je pisac Michel

22 — Tako je npr. Richard Sennett još sedamdesetih u djelu *THE FALL OF PUBLIC MAN* (*NESTANAK JAVNOG ČOVJEKA*, Naprijed, 1989, Zagreb) analizirao nestanak prostora javnosti. Ono što je Sennett tada izostavio jest činjenica da uništenjem jedne strane binarne opreke nepovratno se gubi i druga. Danas smo u Hrvatskoj (sa zakašnjenjem) svjedocima nestanka privatnosti, od raznih *reality* emisija do sustavnog postavljanja video—nadzora, itd. Međutim, bitno je shvatiti da se to uništenje opreka-kategorija odvija na *svim* poljima—ideološkom, seksualnom, ekonomskom, itd.

23 — Prema našem mišljenju, trebamo se čuvati marksističkih težnji da taj kompleks smatramo potpuno nadziranom od strane određenih pojedinaca i grupa. Smatramo da je mnogo prikladnije o njemu govoriti preko Foucaultovog poimanja moći kao “kompleksne strategijske situacije u određenom društvu” (Foucault 1994). Drugi opis koji se doima prikladnim jest onaj Friedricha Hayeka, koji kaže da sustav slobodnog tržišta nije rezultat svjesnog djelovanja, nego je prije “spontani poredak”, to jest “that which is the result of human action but not of human design” (<http://www.wikipedia.com>). Držimo da bi istraživanje odnosa moći u društvu trebalo polaziti od povezivanja ovih dvaju pojmova.

Houellebecq na istom tragu kada kaže da francuskim tinejđerama tokom seksa lica izgledaju isto kao američkim porno-glumicama. Kalle Lasn ovako opisuje utjecaj medija i posredovanosti:

Primamo, ali ne odašiljemo. Identične slike pristižu u naše mozgove, ujednačujući naša stajališta, znanja, ukuse i želje. Gledamo emisije o prirodi umjesto da odemo u prirodu. Smijemo se kad netko na ekranu kaže nešto smiješno, ali ne i kad to učini naš supružnik. Gledamo porniče umjesto da vodimo ljubav. I ta nas medijski stvorena maštarija mijenja. (...) Slojevi i slojevi posredovane obmane dolaze između nas i svijeta sve dok ne postanemo potpuno mumificirani. Masovni mediji mijenjaju raspored naših neurona, manipuliraju našim osjećajima, stvarajući snažne veze između unutarnjih idealističkih želja i materijalnih proizvoda. (Lasn 2001, 211)

Jednu od strategija za rješavanje takvih situacija predlaže Umberto Eco. On naime pokušava odgovoriti na pitanje kako je moguća komunikacija u doba kada je izravnost nemoguća, i pritom predlaže strategiju *posrednog iskaza*. Akter bi u komunikaciji navukao jezičnu masku i služio se citatima i ironijom. Odnosno, uzmimo za primjer muškarca koji intelektualno snažnoj ženi želi reći da je voli. "On to ne može izraziti riječima 'iskreno te volim' jer su te riječi postale fraza, jer ih je doslovno tako izrekao već, recimo, Liala. (...) Rečenica će stoga glasiti: 'Kao što bi sada rekao Liala: Iskreno te volim'. Govornik je, zaključuje Eco, time izbjegao navodnu neposrednost, koja zvuči lažno (...) [m]eđutim, on je toj ženi saopćio što joj je želio reći: da je voli, ali da je voli u doba izgubljene neposrednosti" (Žmegač 1991, 383-4). Ovakav diskurs bi trebao biti glavnim obilježjem postmoderne komunikacije: odmak i ironija omogućavaju spašavanje komunikacije.

Međutim, upitno je ne radi li se i tu o simulaciji komunikacije. S druge je strane Eco svoju tezu iznio

1983., u doba kada je medijalizacija stvarnosti, mada već znakovito uznapredovala, bila daleko od današnje situacije. To jest, upitno je može li se današnja *deontologizacija stvarnosti*—u smislu uništenja svega čvrstog, nestanka svake neposrednosti, spajanja realnog i fantazije, nestanka kategorija političkog, seksualnog, moralnog, estetskog, ekonomskog itd.—upitno je može li se takva razina *deontologizacije* nadvladati tako nevinom strategijom kakvu Eco predlaže. On u stvari predlaže strategiju začudnosti. Postupak *ostranienia* (začudnosti), kako ga definiraju ruski formalisti, je da se poznate stvari predstavljaju na sasvim nov način (Beker 1999). “Cilj je da se stvari vide izvan svog uobičajenog konteksta (...) stvaranje novih umjetničkih formi može čovjeku vratiti doživljaj svijeta, uskrsnuti stvari i utući pesimizam” (Beker 1999, 14). Po formalistima, učestalom upotrebom određenog umjetničkog postupka dolazi do zasićenja tim postupkom; nakon toga, u borbi stilova, u upotrebu ulazi nov postupak. On materiji pristupa na sasvim nov način, očuđuje je i time “vraća doživljaj svijeta”. Upitno je je li Ecova strategija očuđenja dovoljna. Na ovo ćemo se još vratiti.

U ovom smo poglavlju do sada opisivali “postmoderno stanje” kao *estetsku halucinaciju stvarnosti* (Baudrillardov termin). Utvrdili smo prevlast hiperrealnosti, medijsko zaposjedanje stvarnosti i njezinu proizvodnju, krah komunikacije, informacijsku smrt zahvaljujući hiperinformiranju, nestanak ikakve izvornosti, na polju političkog, estetskog ili seksualnog. Ista se stvar događa i u samim pojedincima, na polju njihovih vlastitih života i emocija. Slom dosadašnjih orijentacijskih kategorija uzrokuje nestanak smisla i potpunu izgubljenost, odnosno kako Robins izlaže:

Gubitak koherencije i kontinuiteta u identitetu povezuje se s gubitkom kontrole nad stvarnošću. Dakle, ta kriza identiteta više je od osobne (tj. psihološke) krize. (...) Povezuje se s “kopnjenjem staroga smisla života kao životne priče—načina

razumijevanja identiteta koji je ovisio o vjeri u trajan javni svijet, ohrabrujući u svojoj čvrstoći, koji nadživljava život pojedinca i donosi nekakav sud o njemu.” (Lasch, 1985:32)

Taj važan kulturalni pomak uključuje gubitak društvenog značenja i posljedično uzdržavanje od moralne djelatnosti. Mongardini uočava gubitak etičke dimenzije života, koja zahtijeva upravo kontinuitet i stabilnost pojedinačnog identiteta i društvene stvarnosti. Sada postoji, tvrdi on “jači osjećaj otuđenja koji sve više otežava imati odnose što zahtijevaju više od ličnosti, kao što su ljubav, prijateljstvo, velikodušnost, oblici identifikacije... Gubitak sposobnosti davanja smisla stvarnosti posljedica je i psihičke zaštite, žudnje pojedinca da se ne dovede u opasnost izlažući se podražajima stvarnosti koju više ne može tumačiti.” (Mongardini, 1992:62).

To je odvajanje i oslobađanje od obveza, povlačenje i solipsizam. (Robins 2001, 205).

Još jedna posljedica—osobina kasnog kapitalizma te psihofizičke sigurnosti koju pruža pojedincima jest totalizacija djetinjstva. Dovoljno se prisjetiti reklama o “sladoladima za cijelu obitelj” ili ženskih magazina koje ženama savjetuju da pronađu “osjećajnog” muškarca. U isto vrijeme ti magazini žene odgajaju da budu “samosvjesne”, ali i da uživaju u shoppingu. Drugim riječima, obrazac ponašanja koji im se sugerira je isti onaj kojim se rukovode djeca: kupe im se igračke. Jedina je razlika u tome što su granice u kojima se demonstriraju igračke za odrasle—stylish odjeća ili raznorazni gadgeti nešto šire. Od sporta do većernjeg izlaska, od shoppinga u Ikei do seksa, promiče se sigurnost i neobveznost, radosna zaigranost—pa uključivala ona i bizarne S/M prakse. Radikalna je primjer zapravo Japan—koji je totalizacija svih spomenutih fenomena. Seksualne prakse koje uključuju hobotnice i penetracije mrtvim ribama, uz najrazličitije kombinacije onoga što bi

Foucault nazvao “erotizacijom tijela” i “deseksualizacijom užitka”. U isto se vrijeme od Japanaca kulturno zahtijeva mladenački izgled. Zapravo, ono o čemu je riječ (ne samo u Japanu nego na cijelom zapadu) jest nestanak odraslih. Čitava je postmoderna kultura kultura u kojoj su ratovi nešto što (ne)postoji na televiziji, u kojoj je pojedinac zaštićen od *realne stvarnosti*, u kojoj je transgresija uobičajenih normi, poredaka i rutina za većinu moguća samo kao zaigrana travestija. Ta kultura, vođena svojim generatorom neprestano-mutirajućeg kapitalizma preuzima unutar svog *mainstreama* sve društvene pokrete, subkulture i “društvene enklave” te ih serijalizira i komercijalizira. Biti anarhist, *gay*, pripadnik zelenih, pa i politički radikal, nije ništa više nego stil života, a u obližnjem supermarketu svatko ima svoju policu sa šarenim igračkama specijaliziranu za njegov *lifestyle*. Sveopća *regresija odraslih u djecu*. Ista je pojava uočljiva i na području emocija i emocionalnosti. Prisutno je uzdržavanje od odluka i strah od odrastanja; pojedinci se nalaze unutar sigurnosti i položaja koji su analogni onima u kojima se nalaze djeca. Zapravo, možemo pronaći brojne parametre koji potvrđuju tu tezu i u ne-figurativnom smislu: sve se dulje živi s roditeljima, sve je duže obrazovanje, itd. Bez obzira na te “realne” parametre, prisutna je generalna težnja *neodraslosti*. Kamo to može odvesti pretpostavlja Dieter Lenzen:

[P]ojava širenja djetinjstva posvuda uočljiva, (se) može protumačiti kao apokaliptičan proces. U skladu s tim, nestanak odraslih mogao bi se shvatiti kao početak procesa kozmičke obnove na temelju uništenja povijesti. (Robins 2001, 220).

————— 4. INTERLUDIJ: USPOREDBA — Pokušati ćemo napraviti sintezu dosada rečenog, kao i pregled našeg pomalo kaotičnog izlaganja. Dakle, u prvom smo poglavlju utvrdili iluzornost *VR* kao tehnologije trans-ljudskog koja bi trebala omogućiti ispunjenje utopističkih koncepcija “direktne komunikacije” te obnavljanje istinske za-

jednice. Povezali smo VR fantazije s Laingovom analizom shizoidnog stanja psihe te utvrdili da postoje analogije između povlačenja od svijeta i pasivizacije koja se javlja u oba slučaja, praćena fantazijama svemoći i beskonačne slobode. Osim toga, ispostavilo se da postoje sličnosti između opisa i koncepata postmodernih, diskontinuiranih, fragmentiranih i raspršenih subjekata i Laingovih opisa patološkog stanja shizoidne individue. U slučaju VR zapravo je riječ o iluziji koja funkcionira na način infantilne narcističke regresije, zbog nemogućnosti da se nosi sa stvarnim svijetom.²⁴ Također smo pokazali da se VR utopija može sagledati i kao postmoderni, tehnološki mit o spasenju čovječanstva, smješten u istu ravninu sa svim prijašnjim utopijama, od kršćanskog kraljevstva božjeg do Marxovog “istinski slobodnog društva”.

Nakon toga smo izvršili pregled niza fenomena koji se događaju u postmodernom hiper-posredovanom medijski određenom svijetu. Utvrdili smo slom kategorija zbilje i iluzije, urušavanje tradicionalnih polja i djelatnosti unutar životnog svijeta (seksualnog, umjetničkog, političkog, itd.), sveopću *deontologizaciju*—pražnjenje od smisla. Pokazali smo da je na djelu informacijsko zagušenje koje sprječava bilo kakvo bitno saznanje. Ispostavilo se osim toga da hiper-posredovanost i sveopća klišeiziranost svijeta ostavljaju posljedice i na emocionalnim doživljajima pojedinaca i na načinu na koji oni funkcioniraju u međuljudskim odnosima. Drugim riječima, svi su (smo) ispunjeni žudnjom madame Bovary—u očajničkom pokušaju da se zadovolji model, želja uvijek ostaje neispunjena, a emocija glumljena i otuđena.²⁵ Isto se može reći i za djelovanje. U konačnici, pokazali smo da suvremeni svijet uzrokuje gubitak vjere u smisao, odustajanje pojedinaca od nadzora nad stvarnošću te povlačenje u sigurnost dječje potrošačko—rekreativne utopije permanentnog slavlja.²⁶

Sada, kada smo pokazali i niz sličnosti između ovih dviju analiza, možemo primijetiti da se fantazija mita VR javlja kao (neuspjeli) odgovor na stanje u stvarnome svijetu.

Naime, čitava je fantazija svemoći virtualne stvarnosti posljedica gubitka smisla unutar stvarnoga svijeta; takozvani “hibridni”, “fluidni” identiteti su izvor uzbuđenja, no naposljetku uzrokuju nesnalaženje i izgubljenost uslijed nemogućnosti kategoriziranja i orijentiranja. Možemo primijetiti da se sve bizarnije i ekstremnije, ujedno i besmislenije kulturalne prakse koje se javljaju unutar zapadnog svijeta²⁷ mogu promatrati kao pokušaji probijanja te luđačke košulje. Naravno, činjenica da je sve većem broju ljudi unutar zapadnog svijeta dostupan bungee jumping, rafting itd., da je sve veći broj swingera itd., da je prisutno neograničeno bujanje najrazličitijih umjetnosti, nevladinih organizacija i društvenih pokreta, može se tumačiti kao pozitivno i veselo bujanje kulturalnog organizma. No svagdje je prisutan taj obrazac *djeteta*, i to ne u Nietzscheovom smislu, djeteta-umjetnika koje se igra i time ujedno razara i stvara, preporuča, nego u smislu uzdržavanja od odluka i besmisla djelovanja. Problem je sljedeći: svako djelovanje svoj smisao zadobiva samo

24 — Zapravo je riječ o načinu funkcioniranja na temelju frejdovskog principa užitka: “Quite simply, the *pleasure principle* drives one to seek pleasure and to avoid pain. However, as one matures, one begins to learn the need sometimes to endure pain and to defer gratification because of the exigencies and obstacles of reality: ‘An ego thus educated has become *reasonable*; it no longer lets itself be governed by the pleasure principle, but obeys the reality principle, which also at bottom seeks to obtain pleasure, but pleasure which is assured through taking account of reality, even though it is pleasure postponed and diminished” (<http://www.wikipedia.com>).

25 — Pri tom je nebitno je li to žudnja za ljubavi, pobunom, “ispunjenjem”, itd.

26 — Naravno, to nije jednosmjernan proces. U isto je vrijeme u suvremenom svijetu možda veća nego ikad mogućnost političkog i javnog utjecaja pojedinaca i civilnih, građanskih organizacija. Razni lokalni poticaji, prosvjedi, udruženja itd. imaju moć da utječu na stvarnost. To nas dovodi do zaključka da se nalazimo u rascijepljenoj situaciji u kojoj istovremeno postoji i proliferacija raznih oblika djelovanja i povlačenje od realnosti. Možda se čak može reći da su ta razna “djelovanja” i inicijative, na određeni način, strategije povlačenja od svijeta. No bitno je istaći da *postoji* veća performativnost; ipak, ona je praćena kontradiktornim procesima kojima se ovdje bavimo. Čini se da je odnos tih dvaju fenomena iznimno složen.

27 — Pojam “zapadni svijet” upotrebljavamo u kulturno-ekonomskom smislu, dakle uključujući Japan, Australiju, itd.

unutar pripadajućeg konteksta i okvira pravila; u zapadnom svijetu konteksta je nestalo, pa se i djelovanja odvijaju u zrakopraznom prostoru. Kulturalne prakse postaju sve bizarnije i bizarnije u pokušajima da se dosegne horizont smisla, to jest da se probije sveopća posredovanost i klišeiziranost.

U ljudskoj povijesti vidljiv je samo jedan stalan, nepovratan proces: od svega što se najprije samo "zatječe" nastoji se napraviti kopija koja će postupno zauzeti mjesto "izvornika" (koji zapravo nikada nije postojao). Povijest je proces virtualizacije "neposrednog" iskustva. (Roško 2005, 393).

Problem sa sveopćom virtualizacijom neposrednog iskustva je taj što ona onemogućava neposredno iskustvo. Naravno, tako je bilo oduvijek, ali čini se da smo sada u trenutku u kojem taj fenomen počinje kočiti djelovanje. Čini se, naime, da sada mediji, to jest hiperposredovanost počinje normirati nedjelovanje. Pri tom ne mislim na teze da mediji sugeriraju pučanstvu da bude pristojno, poslušno itd. Oni mu jednako tako sugeriraju da bude i neposlušno i pobunjeno i različito. Blokada se odvija na višoj razini—pošto se sve već desilo, pošto se sve sugerira uključujući i paradoksalni zahtjev "budimo spontani!", sve je nemoguće ili barem besmisleno. Mediji i posredovanost radikalno izobličuju emocije i ponašanje pojedinca te društvenost društva. Pod pojmom društvenosti podrazumijevamo sudjelovanje u zajedničkim smislenim praksama. Nedostatak istinskog, neposredovanog iskustva—koje nužno uključuje sukob, strah, nered i rizik po egzistenciju uzrokuje osiromašenje i sterilnost psihičkog života. "Ono što bismo mogli nazvati *kreativnim odnosom* s drugim, u kome vlada uzajamno obogaćivanje vlastitog ja i drugog (benigni krug) je nemoguće i on je supstituisan *interakcijom*, što može prirodno da funkcionije zadovoljavajuće i glatko, ali samo neko vreme, jer ono u sebi nema "života" (sterilan odnos). (...) Takva interakcija

je mrtav proces” (Laing 1977, 77). Na taj način medijalizacija, to jest odnošenje sa svijetom isključivo putem medija i sve više preko imaginarija stvorenog medijima dovodi do psihičke deformacije pojedinaca te društvene anomalije²⁸ i inercije. Jer čemu djelovanje, ako je već milijun puta sugerirano, odigrano i obavljeno? Djelovanje je moguće samo kao neopasna i neobvezna zabava. “Svaka buduća revolucija možda zaista *mora biti zabavna ili je neće biti*, što revoluciju ne razlikuje od suvremenog *entertainment*-kapitalizma koji nalaže uživanje” (Roško 2003, 10).

U posljednje smo vrijeme imali par primjera iz filmske umjetnosti koji govore o pokušajima da se dosegne obzor smisla unutar suvremene kulture, i to na vrlo radikalan način. To jest, da se razbije posredovanost svijeta koja funkcionira na način normiranosti svojim već-viđeno i time-klišeizirano fenomenom. Medijski efekt “virtualiziranog iskustva” djeluje normirajuće i time isprazno, to jest s posljedicama ispraznosti, *deontologizacije* stvarnog života pojedinaca. Filmovi u kojima možemo vidjeti pokušaje da se to nadiđe su npr. *IDIOTI* Larsa von Triera i *FIGHT CLUB* Davida Finchera. Oba djela nisu nimalo “zabavna”; stvarna transgresija uključuje napor i egzistencijalni rizik, što *zahtijeva* odraslost. Radi se o transgresiji svakidašnjice kako bi se nadišla klišeiziranost. Zapravo, po Laingu shizoidno stanje može završiti na dva načina. Prvi je način da osoba može do kraja uništiti svoje ja zapadanjem u shizofreniju. Drugi je način da osoba uništavanjem svojeg “lažnog ja” i izravnim dodiranjem sa svijetom, bez izobličujuće po-

28 — Anomija je po Durkheimu, “odsutnost normi”. “Anomija je prisutna kada je društvena kontrola slaba (...) raspad normativne kontrole. [U]običajene granice onoga što ljudi žele i očekuju od života (su) narušene u razdobljima naglih promjena. Ljudi mogu biti sretni tek kad su želje i nadanja ograničeni općim sporazumom, budući da se neograničenim željama nikada ne može udovoljiti. Ljudi u industrijskom društvu postaju nemirni i nezadovoljni zato što je tradicionalni plafon njihovih želja uglavnom razoren. (...) Potreban je novi moralni konsenzus o tome što ljudi mogu očekivati od života. (...) Premda je Durkheim pozdravio taj naglasak na individualnoj slobodi (odsutnost normi), shvatio ga je kao prijetnju društvenom jedinstvu” (Haralambos 1989, 233–234).

sredovanosti obnovi svoju psihu. Kao rezultat se javlja prijelazno kaotično razdoblje privremene psihoze. Samo petnaestak godina nakon Ecovih teza o citatnosti i ironiji, njegove se strategije očuđivanja nadaju vrlo naivnima i nedovoljnima. Primijenjeno na društvo, mogli bismo reći da je psihoza revolucija, revolucija koja bi uspostavila “novi moralni konsenzus o tome što ljudi mogu očekivati od života” (Durkheim) i na neki način promijenila medijaliziranu kvazi-bit svijeta. No kako, ako je za logiku kasnog kapitalizma specifično da integrira sve radikalne pokrete, uz samo jedan uvjet: da se odreknu radikalnosti?

*Ona (individua) je uglavnom već postala nestvarna i “mrtva”. Stvarnost i život se više ne osećaju niti doživljavaju neposredno, makar osećaj za njih nije uvek sasvim utrnuo. (...)
Ono (vlastito ja) je jama bez dna; razjapljeni jaz koji se nikada ne može ispuniti. (...)*

Dalji napor da se iskuse prava, živa osećanja postiže se podvrgavanjem sebe žestokom bolu ili nasilju. Tako je jedna shizofrena žena, koja je imala običaj da gasi cigaretu o nadlanicu ruke, da snažno pritiska pesnice o očne jabučice, da čupa sopstvenu kosu, objašnjavala da to čini kako bi iskusila nešto “stvarno”. (Laing 1977, 141).

Ponovno, nije potrebno isticati sličnosti između Laingovih opisa shizofrene osobe i učinaka današnje medijalizacije svijeta. Opis shizofrene žene koja sama sebi nanosi bol analogan je onome što doživljava junak Fincherova filma. “Zar nikada niste poželjeli probiti nogom rupu u svom televizoru”, citira Dery glumca iz spektakla MEDIA BURN (Dery 2001, 169). Informacija nije znanje, naslov je članka Denisa de Rougemonta (De Rougemont 2005, 239). Hakim Bey ističe da sama riječ informacija uključuje ideologiju te da je “Informacija (je) uvijek samo informacija o nečemu drugome. Kao i novac, informacija nije stvar sama” (Bey 2003, 101). Osoba koja je sve više za-

okupljena vlastitim fantomima (imagos) i gubi kontakt sa stvarnošću i sama postaje nestvarnom (Laing). Zanimljivo je što Laing koristi termin “imagos”, dakle “slika”; slika je, naime, ključni pojam i “zloduh” unutar Baudrillardove analize suvremene stvarnosti. Moderne medijske slike su “mjesto nestajanja smisla i predstavljanja—mjesto koje nas oslobađa svake prosudbe o stvarnosti, dakle mjesto fatalne strategije nijekanja zbilje i zbiljnosti” (Baudrillard 2001, 158-9). Bertrand Russell je 1912. u djelu *THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY* proveo razliku između “*knowledge by acquaintance*” i “*knowledge by description*”.²⁹ Ugrubo govoreći, možemo reći da je riječ o iskustvenom (*knowledge by acquaintance*) i “opisnom znanju” (*knowledge by description*), odnosno propozicionalnom znanju. U konačnici, svo opisno znanje počiva na iskustvu. Danas se ta razlika pomutila; riječ je o eksperimentu čije posljedice ne možemo predvidjeti. Možemo samo primijetiti da se društvo—a i pojedinci—nalazi u nekoj vrsti shizoidnog šoka uzrokovano preobiljem informacija i premalo življenog iskustva povezanog s tim informacijama. Više nije jasno temelje li se te informacije na išemu i služe li išemu. Kvazi-propozicionalno znanje koje djeluje na barem dvije osi—onoj spektakla i onoj naloga danas je dobilo svoju zloćudnu funkciju. Nemogućnost iskrenog doživljavanja i djelovanja na individualnoj razini ima svoju paralelu u besmislu bilo kakvog radikalizma na društvenoj razini.

Čini se kako sada možemo ustvrditi da smo pokazali da se virtualna stvarnost konstituira poput neke vrste imaginarnog utočišta uzrokovanog globalnom nesigurnošću fizičkog svijeta. Tu je nesigurnost teže utvrditi i pobliže odrediti, jer ne poprima (samo) konkretno uobličenje u vidu rata ili prirodnih poremećaja. Radi se o nekoj vrsti shizoidnosti životnog svijeta. Strategija je slijedeća: s obzirom da nad pojavnim svijetom u postmoder-

29 — Russell je napravio tu distinkciju kako bi otvorio prostor za svoj fundacionalizam (teorija koja drži da postoje osnovna vjerovanja, *basic beliefs*, koja su samo—dokazujuća i ne podliježu parametru istinito/lažno, npr. iskustva, osjeti, itd.). Russellova teorija je bila često napadana i opovrgavana; ovdje ćemo je upotrijebiti jer smatramo da nam dobro služi.

ni gubimo kontrolu i ikakvu sposobnost davanja smisla, zašto se ne bismo odcijepili u bestjelesni univerzum proizvoljno dizajniranih iskustava, ili barem povukli u djetinjstvu bezopasnu utopiju rekreacije i potrošnje—potrošnje roba, znakova, pa i kulturalnih teorija. Klasičan opijum za narod—rekao bi Marx; Löwith bi dodao—još jedna utopija, Laing bi dijagnosticirao shizofreno stanje. “[F]antazija, kada se društveno institucionalizira, mora ostaviti posljedice na stvarni svijet situiranih identiteta (...) ‘Bez izravnih, tjelesnih susreta s drugima’, kaže Heim, ‘naša etika sahne’. Doista, strojno sučelje ‘može pojačati amoralnu ravnodušnost prema ljudskim odnosima...[i] često uklanja potrebu za izravnom reakcijom na ono što se događa među ljudima’. (...) Kontinuitet prizemljenog identiteta podupire i potpisuje moralne obveze” (Robins 2001, 208).

———— 5. DUHOVI MODERNE — Sve o čemu smo do sada raspravljali možemo opisati kao raspravu o postmoderni i njenom nesigurnom, hibridnom, fluidnom, “smrtno fragmentiranom” raspršenom, deontologiziranom subjektu. Mogli smo raspravljati iz više perspektiva, npr. rodne, spolne, kiborško-tehnološko tjelesne, pa i etničke. No najviše nas je zanimao fenomen doživljaja zbilje i zbiljnosti te konstituiranja/djelovanja aktera u postmodernom dobu. Stoga, nakon poduzetog opisa i dijagnoze “postmodernog stanja”, sada ćemo iznijeti prvu središnju tezu našeg rada. Ta teza glasi da su—unatoč svoj raspravi oko tog stanja i doba kao zaigranog, neracionalnog, oslobođenog velikih naracija, fragmentiranog, raspršenog itd.—u podlozi takve “površine kulturnog života” prisutne izrazito moderne težnje, štoviše—hipermoderne.

Kao potkrepu toga, citirajmo jednu tvrdnju o postmodernom društvu:

Ako se za moderno društvo može reći da se zalaže za pojedinca koji je racionalan, autonoman, centriran i stabilan (“razumna” osoba u pravu, obrazovan građanin predstavničke demokracije,

proračunat “ekonomski čovjek” kapitalizma, ocjenom određen učenik javne naobrazbe), onda možda postmoderno društvo nastaje odgajanjem oblika identiteta koji su različiti od moderniteta, pa čak i suprotstavljeni modernitetu. A tehnologije elektroničke komunikacije značajno uvećavaju te postmoderne mogućnosti. (Poster 2001, 119)

Nijedna sastavnica Posterovog opisa nije netočna. Međutim, argumentirat ćemo da je taj opis, uzet kao samodovoljna cjelina, bitno pogrešan zato što je nedostatan, i to iz dva razloga. Prvi je razlog taj što se čini kako tvrdnja podrazumijeva da su moderna i postmoderna svaka za sebe homogena i međusobno često suprotstavljene epohe. Drugi je razlog nedostatan, dakle opet pogrešan, opis uloge tehnologije. Ovdje ćemo kao prvo navesti razlikovanje dvaju moderniteta koje daje Calinescu:

Zacijelo je negdje tokom prve polovice devetnaestog stoljeća došlo do neponištivog raskola između moderniteta, kao etape u razvoju zapadne civilizacije—koja je plod znanstvenog i tehnološkog napretka, industrijske revolucije, naglih ekonomskih i društvenih promjena uvjetovanih kapitalizmom—i moderniteta kao estetičkog pojma. Otada su odnosi između dvaju moderniteta neprekidno neprijateljski (...)
(Calinescu 1988, 48)

Prema Calinescuu, prvi modernitet određuje doktrina napretka, vjera u znanost i tehnologiju, kult razuma, ideal slobode u okvirima apstraktnog humanizma, usmjerenost pragmatizmu, kultu akcije i uspjeha, itd. Drugi modernitet “bijaše od svojih romantičkih početaka sklon radikalnim antiburžoaskim stavovima. Zgrožen ljestvicom vrijednosti srednjeg staleža, izražavao je on svoj prezir na najrazličitije načine, od pobune, anarhije, apokaliptizma, do aristokratskog osamljeničtva. Stoga kulturni moderni-

tet ne određuju toliko njegove pozitivna stremljenja (što su često imala malo toga zajedničkog), koliko odbacivanja buržoaskog moderniteta, njegove potrošačke negativne strasti” (Calinescu 1988, 48–9). Ukratko, središnji je program estetsko-anarhističkog moderniteta jednostavno *épater le bourgeois*.

Čini se da je Poster više zainteresiran za opis konstitucije subjekta, dok Calinescu daje dijagram težnji unutar društva. Calinescu pritom pokazuje heterogenost moderniteta ističući njezinu sačinjenost od dviju suprotstavljenih silnica. No i Poster i Calinescu bitnim obilježjem moderniteta (barem jednog njegovog dijela) smatraju racionalnost. Prema Maxu Weberu, racionalnost uključuje jasnu svijest o cilju; “to je metodično postizanje točno zadanog i praktičnog cilja pomoću sve preciznije procjene sredstava. (...) Sve veću prevlast racionalnog djelovanja Weber je nazvao procesom racionalizacije” (Haralambos 1989, 273). Kalanj (Kalanj 2005) navodi da Weber zapravo razlikuje dva tipa racionalnosti: formalnu racionalnost i materijalnu racionalnost.

Formalna racionalnost dominira u modernom zapadnom svijetu, a susrećemo je u brojnim područjima djelovanja, osobito u ekonomskom i pravno-političkom području. (...) Svojstvena joj je jednoobraznost društvenog djelovanja, koja karakterizira i tržišne i birokratske aktivnosti. Taj formalizam, koji je krajnja sistematizacija djelovanja, aktere drži u čvrstom zagrljaju “struktura.” (Kalanj 2005, 204)

No taj, prevladavajući tip racionalnosti ipak ne isključuje da je (racionalizam)

izvan računskog i pravilima ustrojenog formalizma, popraćen individualnim načelima, interesima, vjerovanjima, potrebama i željama kao apsolutnim životnim datostima koje zahtijevaju imperativno zadovoljenje. Prema

tome, “materijalna” racionalnost, koju karakterizira traženje rezultata ili zadovoljenje etičkih načela, nije poništena. Iako je podređena i fragmentirana, ona i dalje igra ulogu u političkoj orijentaciji i zakonodavstvu. Odatle stalno izbija opasnost između “ekonomskog”, koje je definirano isključivo proračunljivošću, i “društvenog” ili “moralnog” koje je određeno mnoštvom potreba i etičkih načela. (Kalanj 2005, 204).

Sada smo, dakle, proširili i pobliže odredili određenje moderne (moderniteta). Osim Calinescuova jasnog razgraničenja između dvaju moderniteta, na raspolaganju nam je i Weberovo razlikovanje između dvaju oblika racionalnog moderniteta. Dodajmo tome činjenicu kako je Weber smatrao da (je) “proces racionalizacije, kojega je birokratizacija primarni izraz, u biti iracionalan. On je u krajnjoj posljedici besciljan, budući da teži uništenju tradicionalnih vrijednosti koje daju smisao i svrhu životu” (Haralambos 1989, 276). Weber se bojava posljedica racionalizacije kao stvaranja homogenog svijeta u kojem su svi ljudi jednooblični i postrojeni u sustav, “sitne duše ustrojene u mašineriju”.

Krećući se Weberovim tragom, Zygmunt Bauman radikalizira njegove stavove o modernosti i racionalizaciji; prema Baumanu, modernost i racionalnost su bitni uvjeti holokausta. Holokaust je zahtijevao maksimalnu upotrebu racionalnosti i tehnologije. Tako shvaćen, holokaust je krajnja posljedica moderniteta, odnosno njegove racionalnosti; a ta se racionalnost, budući da ostavlja aktere unutar birokratski ustrojenog sustava, bez ikakvog cilja, nužno pretvara u krajnju iracionalnost. Naime, jedini je cilj akterima da steknu što je više moguće moći.

Smatramo, dakle, da smo pokazali heterogenost moderniteta; njegovu prevladavajuću dogmu racionalnosti-homogenosti-jednoobraznosti unutar kategorije *formalne racionalnosti*. Naznačili smo, također, sklonost te racionalnosti ka pretvaranju u najgoru iracionalnost. Bitno je

primijetiti da je u tom povijesnom slučaju (Holokaust) iracionalno-racionalni aparat upravljao najsuvremenijom mogućom tehnologijom. Pritom je tehnologija bila usmjerena na doslovno istrebljivanje svake identitetne različitosti i uniformiranju identiteta, njegovo svođenje na rasu i krv. Prisjetimo se da Posterov opis podrazumijeva da bi postmoderne tehnologije trebale omogućiti baš suprotno, proliferaciju, bujanje najrazličitijih mogućih identiteta, slično VR fantazijama. U trećem smo poglavlju dokazali da su ti identiteti zapravo uhvaćeni u vakuumu; u besmislu svoje različitosti osuđeni su na nemogućnost da je dokažu: “osim otpora prema istinskoj različitosti istodobno postoji kult lažne različitosti, što nas vodi u svijet koji je posve ravnodušan prema svemu” (Roško 2005, 393). Pankeri, hipiji i anarhisti imaju svoje police u supermarketu; svatko od njih može kupiti i vlastitu revoluciju.

Sada ćemo jednim primjerom pokazati, prvo, da je u postmoderni i dalje na djelu kompleks racionalnosti, i to u svojoj hiper-varijanti. Drugo, da se tehnologija i dalje stavlja u službu tog projekta. U tu ćemo svrhu prenijeti članak objavljen 2. lipnja 2006. g. na jednom od većih portala unutar hrvatskog cyberspacea—www.iportal.net.hr (bivši Iskon):

VELIKI BRAT VAS PRATI

Ugrađivanje RFID čipova imigrantima i radnicima na privremenom radu u SAD-u predložio je početkom tjedna potpredsjednik uprave tvrtke VeriChip Corporation Scott Silverman, gostujući na nacionalnoj televiziji.

To je Silvermanov odgovor na poziv Bushove administracije za utvrđivanjem podataka “tko je u našoj zemlji i zašto je taj netko u našoj zemlji”.

Namjera je da se RFID čipovi ugrade u doseljenike na samoj granici, te da se potom njihov identitet potvrđuje i na samom radnom mjestu. U emisiji Fox and Friends u kojoj je gostovao, Silverman je

otkrio kako su predstavnici VeriChip Corporationa već “s mnogima u Washingtonu razgovarali o upotrebi čipova za praćenje”.

VeriChip je vrlo mali radioidentifikacijski čip (RFID), veličine zrna riže. Može se ugraditi u tijelo, a posebna obloga osigurava da se “saživi” s tkivom i ostane na mjestu. Posebni RFID čitač odašilje signal, a antena u VeriChipu koristi energiju signala kako bi odaslala vlastite podatke. VeriChip je pasivan RFID čip—budući da mu za rad ne treba baterija, vijek trajanja mu je doslovno neograničen.

RFID čipovi su već dugo u upotrebi, koriste se za obilježavanje životinja: stoka, životinje u laboratorijima i kućni ljubimci obilježavaju se već desetljećima. No, zabrinjavajuća je mogućnost da se ova tehnologija upotrijebi i na ljudima.

Pa ipak, već je i kolumbijski predsjednik Alvaro Uribe pri posjetu američkim senatorima Jeffu Sessionsu iz Alabame i Arlenu Specteru iz Pennsylvanije predložio korištenje mikročipova za praćenje sezonskih radnika. “Predsjednik Uribe će razmotriti mogućnost da se kolumbijskim radnicima u tijelo ugrade mikročipovi prije nego što im se izda dozvola za rad u Americi”, rekao je Specter obraćajući se Kongresu.

Pretpostavimo da ova vijest ne spada u medijsko—informacijsko zatrpavanje nebitnim. Što možemo zaključiti iz nje? Prvo, ugrađivanje čipova radnicima bez daljnjeg slijedi moderni obrazac *racionalizacije*, i to u stupnju u kojem to u modernitetu—zbog nedostatnosti tehnologije—nikada nije bilo moguće. Drugo, najsvremenija se tehnologija lukavo upotrebljava za nadzor ljudi i sputavanje njihove različitosti i identiteta; iz optike *čipiranja* radnici su svedeni na borgoidne radilice. Fenomen o kojem pričamo je zasigurno *hipermoderan*, uz korištenje tehnologije koja je prisutna u postindustrijskom društvu.

Govoreći o nadzoru novonastalog informacijskog mora, Poster citira programera Mitchella Kapora, koji (govoreći o informacijama) kaže da je “ključno političko pitanje (je) ‘Tko upravlja prekidačima?’” (Poster 2001, 123). Na to pitanje možemo dati više odgovora; možemo se, npr., prikloniti tvrdnjama da suvremeni decentralizirani medijski sustav nudi objektivne informacije ta da vladaju zakoni tržišta. Možemo medije promatrati kao samorastući kancerogeni kompleks, kako ih promatra Baudrillard i donekle Bourdieu. Ili se možemo odlučiti za ponešto više marksistički model Noama Chomskog i njegovu teoriju o pet filtara koji nadziru sve informacije i doslovno lažu pučanstvu prenoseći samo informacije neopasne za (prvenstveno američku) vladu, vojsku i korporacije.³⁰ Kapor kaže da imamo dvoje mogućnosti. Prva je model emitiranja, u kojem korisnici imaju ograničen nadzor nad time kada, što, zašto i od koga dobivaju informacije i kome ih šalju. Taj model (prema Kaporu) proizvodi “potrošačko ponašanje, pasivnost, grubost i mediokritetnost. S druge strane korisnici mogu biti decentralizirani, distribuirani i neposredno upravljati time kada, što, zašto i s kime razmjenjuju informacije. To je današnji model Interneta, i čini se da on proizvodi kritičko mišljenje, aktivizam, demokraciju i kvalitetu” (Poster 2001, 123). Sada možemo ući u raspravu o policentričnim modelima raspodjele informacija; o usporednim mrežama (u Beyevom smislu), o piratskim radio-postajama, nezavisnim medijima, npr. Indymediji (<http://www.indymedia.org>). Isto tako možemo raspravljati i o homogenizirajućoj moći *mainstream* masovnih medija i moći vlada i korporacija da ipak kontroliraju Internet na različite načine; npr. stvaranjem atrakcija od određenih sajtova, privlačenjem pažnje, itd.³¹ No kad govorimo o primjeru s čipiranjem, situacija je bitno drukčija. Prvo, ako je ključno političko pitanje “tko upravlja” (a jest), sudeći prema akterima navedenima u članku, možemo odgovoriti sa: “industrijsko-politički” sektor. Drugo, ako je Enzesberger sedamdesetih razvijao “socijalističke strategije” pristupanja medijima kako bi se razbio njihov učinak nadzora pučanstva (Baudrillard 2001), moramo prepo-

znati da se ovdje radi o bitno drukčijem obliku kontrole. Možemo ga isto tako nazvati i predmodernim, u smislu sofisticacije robovskog obruča za vrat; postmodernim u pogledu tehnologije te organizacije svih subjekata kao djelića informacije unutar velikog proizvodnog neksusa. Ili ga možemo promatrati kao hipermoderan doseg strategija nadzora, za kojim su čeznuli svi moderni mehanizmi moći, ali su uvijek ostajali predaleko od njega. Drugim riječima, možemo reći da se radi o još jednoj, naprednijoj i profinjenijoj disciplinskoj tehnologiji, u Foucaultovom smislu. Riječ je političkoj ekonomiji tijela:

343

The construction of a “micropower,” starting from the body as the object to be manipulated, is the key to disciplinary power. (...) To achieve this dream of total docility, (and its corresponding increase of power), all dimensions of space, time and motion must be codified and exercised incessantly. (Dreyfus, Rabinow 1983, 153-4) Discipline, then, operates differentially and precisely on bodies. “Discipline ‘makes’ individuals; it is the specific technique of a power that regards individuals both as objects and as instruments of its exercise.” (Dreyfus, Rabinow 1983, 156)

Preko čipova se odvija raspodjela bio-moći koja teži uspostaviti disciplinski nadzor nad čitavim društvom. Jer, ako se danas čipovima obilježuju imigranti, širenje te prakse lako je predvidjeti. Logičan bi korak bio širenje te prakse i obilježavanje bivših osuđenika; zatim, nakon određenog vremena, i zaposlenika u korporacijama i vladinim ustanovama. Naime, oni niže hijerarhizirani u organizacijama i tako su pod neprestanim pogledom kamera; od

30 — Vidi Wikipedia, PROPAGANDA MODEL, http://en.wikipedia.org/wiki/Propaganda_model (zadnja izmjena 30.06. 2006, 10:32 GMT).

31 — Npr. unutar cyberspacea pretraživači (Goggle, itd.) imaju ulogu sličnu onoj koju imaju masovni mediji u fizičkom svijetu.

kamera prema čipovima je neznatan korak. Disciplinarna se tehnologija postmoderne tako vraća predmodernim praksama—izravno obilježavanje tijela, *poboljšano* novim tehnologijama. Društvo u kojem bi oni kojima strategije moći dodjeljuju niži položaj odreda bili obilježeni čipovima teži totalizaciji, uniformizaciji i apsolutnoj vidljivosti. Ukinuće privatnog i javnog prostora prelazi u novi tip vidljivosti—društvo koje je odabranima transparentno. Nema sumnje da koliko god postojala raspršena raspodjela moći unutar društva, postoje određeni položaji kojima se ovakvim ustrojavanjem omogućava pogled *odozgo*. U biti, radi se o odnosu—promatrati, a sam ne biti viđen. Orwell još nije mogao predvidjeti smještanje kamera unutar ljudskog tijela; Foucaultu bi to vjerojatno bila logična evolucija modernog Panoptikona—društva potpuno otvorenog normalizirajućem pogledu.

The Panopticon is not merely a highly efficient and clever technique for the control of individuals; it is also a laboratory for their eventual transformation. (...) [T]he Panopticon brings together knowledge, power, the control of the body, and the control of space into an integrated technology of discipline. It is a mechanism for the location of bodies in space, for the distribution of individuals in relation to one another, for hierarchical organisations, for the efficient disposition of centers and channels of power. The Panopticon is an adaptable and neutral technology for the ordering and individuating of groups. Whenever the imperative is to set individuals or populations in a grid where they can be made productive and observable, then Panopticon technology can be used. (Dreyfus, Rabinow 1983, 189)

Čipiranje stanovništva je izvanredna mjera discipliniranja i nadgledanja društva; Weber bi primijetio da

takvo društvo pretpostavlja savršeni primjer potpuno racionaliziranog društva. Savršen nadzor omogućuje savršenu učinkovitost.

To return to the Panopticon as a schema of power, we can see it as a place perfectly designed for its purpose: that of constant surveillance of its inhabitants. It operates through a reversal of visibility, one of the principal components of modern power that is perfectly expressed in its form. Whereas in monarchical regimes it was the sovereign who had the greatest visibility, under the institutions of bio-power it is those who are to be disciplined, observed and understood who are made the most visible. (...) It (the Panopticon) carries within itself its own interpretation, a certain transparency. Its function is to increase control. (Dreyfus, Rabinow 1983, 191).

345

Pitanje “tko upravlja” je zapravo pitanje “tko ima pristup informacijama i pod kojim uvjetima”. Osim čipiranja, možemo izdvojiti brojne primjere postmoderne politike tijela. Čipiranje je svakako radikalniji primjer koji izravno pokazuje moć, no možemo navesti još neke. Anne Balsamo tako navodi da nas medicinske ustanove navode da provjeravamo šećer, nikotin, alkohol, kolesterol, dijabetes, tlak; tu su kućni testovi trudnoće; HIV—testovi; strategije normalizacije i discipliniranja su bezbrojne.

Te su opsesije dio kulturnog aparata za nadzor tijela koje osim njih uključuju prakse nasumičnog testiranja urina među srednjoškolcima i radnicima, tajne HIV testove i uzimanje genetske slike. (...) Nema nam bijega od vlastita tijela i nemamo drugih izbora osim da se pokorimo i živimo čisto; poslušna stvorenja prakticiraju sigurni seks ili im slijedi samouništenje. (Balsamo 2001, 307)

Disciplinarnе tehnike stvaraju individue, kaže Foucault. U slučaju obilježavanja čipovima, individue se svode na radilice. U slučaju opsjednutosti tijelom, proizvode se paranoidne nesigurne individue. Uostalom, zašto ograničiti tehnologije discipline na tijelo? Već smo spominjali normiranje putem medija i stvaranje shizoidnih individua postmoderne, rascijepljenih između nestvarnih medijskih fantazija i sigurne, bezopasne doživljajne puštoši koja ih okružuje. Međutim, postoje i druge metode. Lasn tako nabraja psihičke boljke Amerikanaca: “[d]eset milijuna boluje od sezonskog afektivnog poremećaja. Četrnaest milijuna su alkoholičari. Petnaest milijuna pati od patološke socijalne anksioznosti. Petnaest milijuna pati od depresije. Tri milijuna ima panične napadaje. Tri milijuna pati od borderline poremećaja. Dvanaest milijuna ima nemirne noge. (...)”. Da zaključimo, Lasn navodi da je “Windolf (je) zaključio da je 77% odraslog stanovništva u raspadu” (Lasn 2001, 209–10). Naravno, stalna sugestija stvara stvarne poremećaje.

Osim bio-moći, to jest političke ekonomije tijela, postoje i drugi izrazito racionalni procesi u modernom društvu. Ritzer tako navodi četiri dimenzije Weberove formalne racionalnosti prisutne u današnjem društvu: učinkovitost—upotreba najboljih sredstava za postizanje cilja, predvidljivost—svijet bez iznenađenja, davanje prednosti kvantiteti, a ne kvaliteti i konačno, upotreba strojne tehnologije radije nego ljudskih resursa. Ritzer također tvrdi da formalna racionalnost proizvodi iracionalne posljedice, na prvom mjestu dehumanizaciju. Njegov je poznati pojam “mekdonaldizacija”—uvođenje formalnih, gotovo fordovskih obrazaca i postupaka ponašanja u svim područjima potrošnje i života. Autor navodi da je potrošnja ta koja u modernom društvu zapravo nadzire stanovništvo; osim toga, tvrdi da je taj proces visoko racionaliziran i prema tome obilježje modernosti.

Totalitarnost racionalizacije i Panoptikon dosižu svoj vrhunac upravo u društvu koje je službeno raščistilo s velikim naracijama; iracionalnom, zaigranom, djetinjem društvu koje omogućava maksimalnu heterogenizaciju.

Upravo u toj iracionalnosti i leži opasnost. U prošlosti je ona upravo pod maskom racionalnosti i učinkovitosti stvorila golemi nadzorni sustav—onaj staljinizma. S druge strane, nacizam se izravno pozivao na “krv i tlo”, na iracionalno. Usput govoreći, etnički identiteti pokazuju svoju obnovu na globalnoj ljestvici—od Quebeca, preko SAD-a do Kine. Nova politička ekonomija tijela i njome uspostavljeni savršeni Panopticon—silicijsko-medijska nadzorna kolonizacija tijela—čine savršen aparat za uspostavu novog totalitarnog sustava. Osim toga, upitno jesu li se uvjeti koji su u prošlosti doveli do pojave fašizma (nacizma) promijenili. Guattari tako tvrdi:

347

Ponavljam: ono što je fašizam pokrenuo u prošlosti i dalje se nagomilava u drugim oblicima, nastanjujući se u složenosti suvremenog društvenog prostora. Čitava totalitarna kemija manipulira strukture države, političke i sindikalne strukture, institucionalne i obiteljske strukture, pa čak i individualne strukture, barem utoliko ukoliko se može govoriti o određenom fašizmu superega u situacijama krivnje i neuroze. (Lorentzen 2002, 235)

Ako nove disciplinske tehnologije tijela tvore savršeno postrojenje za uspostavljanje novih totalitarnih poredaka, postoje i druge sastavnice suvremenog društva koje neugodno podsjećaju na određene totalitarne prakse. U prijašnjim poglavljima mnogo smo raspravljali o totalitarnoj vladavini slike i važnosti medijskog imaginarija unutar suvremenog društva. Lorentzen, pišući o nacističkoj Njemačkoj, kaže:

Ritualni skupovi i masovne proslave kulture kojom je dominirala estetizacija svakodnevnog života i nacifikacija javne i privatne domene su ne samo zanimljive osobine nacističke ideologije, već i snažno sredstvo razumijevanja utjecaja koji nacistički slikovni aparat vrši

*nad popularnom slikovnošću i imaginacijom.
 (...) U nacističkoj su Njemačkoj masovni
 spektakli, kao i simbolička dimenzija društvenog
 života postali ključni za procese političke
 mobilizacije. (Lorentzen 2002, 231–2)*

Snažna je simbolička nabijenost slika koje nas okružuju savršen mamac za psihološku strukturu suvremenog zapadnog društva. Pokazali smo, naime, da njegova medijalizacija, dokidanje stvarnosti i zamjene iskustava slikama dovode do raspadanja društvene kohezije, težnji za utopijskim savršenim zajednicama te, u radikalnijoj verziji, dovođenja pojedinaca u shizoidno stanje koje vodi psihičkoj degeneraciji i smrti. Ako panoptikonske tehnologije tvore sredstva nadzora, imaginarno—medijski svijet tvori naše okruženje, nepostojanje istinskih emocija, to jest vječno nezadovoljena žudnja tvori vrhunski povod. Žudnja, naime, stvara poriv za transgresijom (prekoračenjem, prijestupom); kao dobre primjere iz pop—kulture smo naveli KLUB BORACA i IDIOTE. Lorentzen navodi Batailleov koncept fašizma: društvo koje ne može potrošiti višak koji nastaje proizvodnjom, nužno će nakupiti goleme količine nezadovoljene žudnje. Nezadovoljena žudnja s druge strane vodi želji za strahotnim ispunjenjem u vrhunskoj transgresiji fašizma. Willhelm Reich je u MASOVNOJ PSIHOLOGIJI FAŠIZMA pokazao da totalitarne strukture zajedništva najviše utječu na psihički nerazvijene, infantilne pojedince koji se ne osjećaju samodostatnima, već traže svoje utapanje u zajedničkom/grupnom identitetu. Bataille povezuje te iskonske, infantilne porive s antropološkim promatranjem orgija i drugih transgresivnih obreda “primitivnih” društava. Upravo ti transgresivni obredi privlačno djeluju na primitivne porive. Infantilne strukture ličnosti ne poznaju princip realnosti; njih goni isključivo neposredno zadovoljenje žudnje, tzv. princip ugone. “Uspón fašizma za Batailla je misteriozan uspon kolektivne želje koja je u svom izvornom obliku pobuna protiv kapitalizma. Ona je stvorila takvu pobunu koja je analogna arhajskom ritualu; neprobojnost viška totalitar-

ne društvene formacije (...) Batailleva analiza ključna je u prepoznavanju važnosti političkog simbolizma kao vizualne drame masovnog spektakla u nacističkoj kulturi” (Lorentzen 2002, 233).

— 6. ZAKLJUČAK: FAŠIZAM I USKRSNUĆE POVIJESTI —
Smatramo da smo naveli dovoljno postavki koje dovode do zaključka, odnosno do izlaganja središnje teze ovog rada. Ona glasi: sveopća deontologiziranost i pražnjenje formi od svog sadržaja (Bubner, Baudrillard) vodi besmislu i dezorijentaciji ljudskih života. Povlačenje u infantilnu razigranost potrošačke utopije svedene na besmisleni potrošnju roba, društvenih praksi, sporta, umjetnosti, pa i kulturalnih i filozofskih teorija dovodi do stvaranja fantazmičkih projekcija—na primjer VR. Te bi projekcije trebale obnoviti iskonsko iskustvo zajednice i omogućiti pojedincu maksimalnu slobodu vlastitog identiteta. Medijalizacija životnog svijeta i sveopća virtualizacija iskustva, nedostatak pravog međudnošenja sa svijetom, združenog s “primarnom ontološkom nesigurnošću” dovodi društvo i individue do stanja analognom onome kod shizoidnih individua (Laing). U takvim su stanjima, individui potrebni izuzetno jaki i primitivni osjećaji da bi se zadovoljila njena žudnja, uzrokovana neotjelotvorenosću i neostvarenosću njezinih želja i fantazija. Ti osjećaji tada mogu biti izazvani jedino transgresivnim tehnikama. Primjeri su Laingova shizofrena žena (str. 32), a na razini društva kao primjere smo naveli KLUB BORACA i IDIOTE. U isto vrijeme stvoreni medijski imaginarij—za koji je sasvim nevažno je li “realan” ili ne, vrlo snažno djeluje na primitivne psihe neodraskih pojedinaca. Naveli smo sveopću “regresiju odraslih u djecu”, kako na vanjskom, tako i na psihičko—emocionalnom planu. Međutim, svi ti zaista postmoderni procesi—poljuljavanje ontološke sigurnosti pojedinaca u vlastiti identitet, pojava nestabilnih i fluidnih identiteta, medijalizacija, stvaranje zajedničkog shizoidnog društva emocionalnih dvanaestogodišnjaka, itd.—djeluju na površini. U pozadini djeluju moderne težnje racionalizacije, učinko-

vitosti i nadzora, težnje koje su već jednom bile presudne za pojavu fašizma. Te će težnje, kada se natalože u dovoljnoj mjeri, moći anomičnom društvu (Durkheim) pružiti tehnike nadzora neviđenog stupnja. U takvom će nestabilnom i nesigurnom društvu bilo koja grupacija/ideologija biti sposobna ponuditi ili nametnuti “konsenzus” oko novih moralnih normi koji će rezultirati time da “ljudi znaju što mogu očekivati od života”, posjedovat će opasnu količinu moći. U isto vrijeme, prevlast opčinjenosti fantastičkim slikama hiperrealnog unutar suvremene kulture pokazuje zapanjujuću sličnost s vizualnim masovnim spektaklom fašizma. U vezi s tom sveopćom estetizacijom suvremenog svakodnevnog života, slavlja ispražnjenog od smisla i permanentnog potlacha, recimo da je u doba nacionalsocijalizma “[m]aksima izašla iz *Ureda za ljepotu rada glasila* (je): ‘Njemački svakodnevni život mora biti lijep’” (Jenks 2002, 39). Potreba za nametanjem ili sporazumom oko novih normi unutar društva izloženog simboličnom djelovanju sveopćeg spektakla mogla bi dovesti u iznimno opasnu situaciju. Naime, kao odgovor na veliku smisaonu šupljinu koju proizvodi spektakl, fašizam nudi zavodjenje vrhunskom transgresijom (Bataille). Otušeni, deformirani pojedinci i društvo u cjelini mogli bi na taj način pokušati doseći smisao vlastitog postojanja. Sve će “sigurne” ekstremne, ali društveno sankcionirane i komercijalno isplative “transgresivne” prakse kasnog kapitalizma možda biti zamijenjene krajnjom transgresijom, a to je fašistička orgija unutar mrežnog borgoidnog sustava. Fašizam bi mogao ponuditi zajedničke, patološke društvene prakse masovnog sudjelovanja, mržnje i djelovanja u kojima bi osporenost društva i nezadovoljene psihičke žudnje pojedinaca uhvaćenih u virtualizirani svijet mogle biti iscrpljene, zadovoljene i nadvladane. Unutar takvog društva tehnologija ne bi ispunjavala utopijske snove o moći nad životom i smrću, nego bi bila iskorištena u svrhu disciplinskih praksi.³² Posebno je zabrinjavajuća mogućnost, odnosno stvarna težnja oblikovanja savršeno transparentnog društva. Potpuna transparentnost i nadzor za one koji gledaju odozgo; ropstvo i neprozirnost za one

na dnu. Drugim riječima, moguća je pojava korporativnog kiberfašizma.³³ Odnosno, “Kad se nacisti ponovno pojave, neće nositi smeđe košulje” (Lorentzen 2002, 239). Postmoderna se pritom nikako ne doima kao doba „kraja povijesti“ oslobođeno velikih naracija i povijesnih zbivanja; prije bi se moglo reći da se radi o krajnjem obliku modernih fenomena. S ovog se stajališta postmoderna se prokazuje kao hipermoderna. Ili, kako glasi jedno poglavlje Baudrillardovog djela PROZIRNOST ZLA: Hura! Povijest je uskrsnula!

351

32 — Fetscher navodi Ameryevu tvrdnju da je tehnika zapravo poostvarenje volje za vlašću.

33 — Prefiks “kiber” ovdje uzimamo u onom značenju koje je Wiener dao pojmu “kibernetika”—teorija kontrole i komunikacije. S obzirom da je kontrola jedna od glavnih tema našeg rada, te da se prefiks *cyber-/kiber-* koristi uglavnom u vezi s novim tehnologijama, čini se prikladnim prefiks *kiber-* dodati pojmu fašizma kao totalitarnog društva. Time se naravno ne želi reći da izvorni “povijesni” fašizam nije bio nadzirano društvo, već želimo naglasiti novi, apsolutni doseg tog nadzora provedenog pomoću novih tehnologija.



— Literatura —

- Balsamo, A. (2001) "Oblici tehnološkog otjelovljenja: Čitanje tijela u suvremenoj kulturi" u Featherstone i Burrows (ur.) KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK, Jesenski i Turk, Zagreb, 305–337
- Baudrillard, J. (2005), "Iznad istinitoga i neistinitoga" u EUROPSKI GLASNIK, godište 10, br 10, Zagreb, 189–199
- Baudrillard, J. (2001), SIMULACIJA I ZBILJA, Naklada Jesenski i Turk, HSD, Zagreb
- Beker, M. (1999), SUVREMENE KNJIŽEVNE TEORIJE, Matica Hrvatska, Zagreb
- Bordieu, P. (2005), "O Televiziji", u EUROPSKI GLASNIK, godište 10, br 10, Zagreb, 271–308
- Bey, H. (2003) PRIVREMENE AUTONOMNE ZONE I DRUGI TEKSTOVI (ur. Katarina Peović Vuković), Naklada Jesenki i Turk, Zagreb
- Bubner, R. (1997), ESTETSKO ISKUSTVO, Matica Hrvatska, Zagreb
- Calinescu, M. (1989), LICA MODERNITETA, Stvarnost, Zagreb
- Chomsky, N. (2005), "Što čini dominantne medije dominantnima" u EUROPSKI GLASNIK, godište 10, br 10, Zagreb, 199–209
- Clark, N. (2001) "Sunčane naočale koje gledaju unatrag: Rekurzivna generacija kibertijela" u featherstone i burrows (ur.) KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK, Jesenski i Turk, Zagreb, 165–195
- De Rougemont, D. (2005), "Informacija nije znanje" u EUROPSKI GLASNIK, godište 10, br 10, Zagreb, 239–255
- Dery, M. (2001), "Culture jamming—kulturalne diverzije u carstvu znakova" u LIBRA LIBERA br.9, Zagreb, 168–202
- Dreyfus, H. i Rabinow, P. (1983) Michel Foucault: BEYOND STRUCTURALISM AND HERMENEUTICS, The University of Chicago Press, 1983.
- Featherstone, M. i Burrows, R. (2001), "Kulture tehnološke tjelesnosti: uvod" u Featherstone i Burrows (ur.) KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK, Jesenski i Turk, Zagreb, 13–39
- Fetscher, I. (1989), UVJETI PREŽIVLJAVANJA ČOVJEČANSTVA: *je li još moguće spasiti napredak?*, Globus, Zagreb
- Haralambos, M. (1989), UVOD U SOCIOLOGIJU, Globus, Zagreb
- Heim, M. (2001), "Projektiranje virtualne stvarnosti" u Featherstone i Burrows (ur.) KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK, Jesenski i Turk, Zagreb, 99–117
- Jenks, C. (2002), "Središnja uloga oka u zapadnoj kulturi: Uvod" u VIZUALNA KULTURA, Naklada Jesenski i Turk/HSD, Zagreb, 11–47



- Kalanj, R. (2005), *SUVREMENOST KLASIČNE SOCIOLOGIJE*, Politička kultura, Zagreb
- Kapuscinski, R. (2005), "Odražavaju li mediji stvarnost svijeta?" u *EUROPSKI GLASNIK*, godište 10, br 10, Zagreb, 377–385
- Laing, R. D. (1977), *PODELJENO JA. POLITIKA DOŽIVLJAJA*, Nolit, Beograd
- Lasn, K. (2001), "Culture Jam—kako preokrenuti američku samoubilačku pijanku, i zašto to moramo učiniti" u *LIBRA LIBERA* br.9, Zagreb, 202–225
- Le Goff, J.-P. (2005), "Svemogući mediji" u *EUROPSKI GLASNIK*, godište 10, br 10, Zagreb, 339–347
- Lorentzen, J.J. (2002), "Snovi o Reichu: Ritualni užas i oklopljena tijela" u *VIZUALNA KULTURA*, Naklada Jesenski i Turk/HSD, Zagreb, 229–241
- Löwith, K. (1990), *SVJETSKA POVIJEST I DOGAĐANJE SPASA*, August Cesarec, Zagreb
- Makluan, M. (1971), *POZNAVANJE OPŠTILA—ČOVEKOVIH PRODUŽETAKA*, Prosveta, Beograd
- Peleš, G. (1999), *TUMAČENJE ROMANA*, Atresor naklada, Zagreb
- Poster, M. (2001), "Postmoderne virtualnosti" u Featherstone i Burrows (ur.) *KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK*, Jesenski i Turk, Zagreb, 117–141
- Robins, K. (2001) "Kiberprostor i svijet u kojem živimo" u Featherstone i Burrows (ur.) *KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK*, Jesenski i Turk, Zagreb, 195–225
- Roško, Z. (2005), "Zvijeri slobode i zvijeri istine" u *EUROPSKI GLASNIK*, godište 10, br 10, Zagreb, 391–397
- Russel, B. (1998), *THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY*, <http://www.ditext.com/russell/russell.html>
- Tomas, D. (2001), "Povratna sprega i kibernetika: Nova slika tijela u kiborškom dobu" u Featherstone i Burrows (ur.) *KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK*, Jesenski i Turk, Zagreb, 39–71
- www.wikipedia.com, natuknice: Ferdinand Tönnies, Friedrich Hayek, propaganda model
- Wilson, R. R. (2001) "Kiberdijelovi (tijela): Protetska svijest" u Featherstone i Burrows (ur.) *KIBERPROSTOR, KIBERTIJELA, CYBERPUNK*, Jesenski i Turk, Zagreb, 337–367
- Wittgenstein, L. (2004), *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*, Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/etext/5740>
- Žmegač, V. (1991), *POVIJESNA POETIKA ROMANA*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb





—— Popis slikovnih priloga ——

- str. 25. Cindy Sherman: STILL, 1978. [<http://www.shamesymposium.org/papers/lieberman.htm>]
- str. 76/77. Art Spiegelman: MAUS: *A Survivor's Tale*, PART I: *My Fathers Bleeds History*
- str. 126/127. Claude Cahun i Marcel Moore u dokumentarnom filmu LOVER OTHER: *The Story of Claude Cahun and Marcel Moore*, (2005.) redateljice Barbare Hammer [http://www.tjff.com/2006/press/press_images.html]
- str. 188/189. Sarah Moon: COINCIDENCES: *Two Girls* 2001.) [<http://www.hit.ac.il>]
- str. 260/262. Nan Goldin: SELF-PORTRAIT IN MY BLUE BATHROOM (1991.) [<http://www.shamesymposium.org/papers/lieberman.htm>]
- str. 354/355. Jean Rustin [<http://www.rustin.be>]