

KIBORG – NEMOGUĆA IDENTIFIKACIJA: DONA HARAVEJ SA ŽAKOM RANSIJEROM

Mr Ivan MILENKOVIĆ, doktorant

Univerzitet u Beogradu
Fakultet političkih nauka

APSTRAKT Ovaj tekst nastoji da pokaže u kojim se tačkama presecaju dva teorijska modela različitih ishodišta: razlikovanje politike i policije Žaka Ransijera i zamisao kiborga Done Haravej. Oba modela se mogu podvesti pod ono što Ransijer naziva „nemoguća identifikacija”, dakle spoj heterogenih struktura, paradoks. „Nemoguće identifikacije” pretnja su svakom postojećem poretku koji počiva na poklapanju formalnog i sadržinskog, prirodnog i normativnog momenta, dakle na mogućnosti policijske identifikacije. Kiborg je, utoliko, iskorak iz policijske logike koja ne može da ga identifikuje ni sa čim poznatim i prepoznatljivim, i otvaranje prostora političkog.

Ključne reči: kiborg, nemoguće identifikacije, identitet, priroda, poredak, norma

POLITIKA VERSUS POLICIJA: ŽAK RANSIJER

Nemoguća identifikacija politički je čin pojedinca, ili grupe, kojim se pojedinac, ili grupa, identifikuje sa heterogenom, neuklopivom strukturom (s gledišta poretka kojima pojedinac ili grupa pripadaju), čime dovodi u pitanje, u samom gestu identifikacije, i sopstveni identitet i identitet poretka pred kojim se i u kojem se legitimiše. Ukoliko tvrdim da sam nešto drugo od onoga što, u profesionalnom, građanskom, etničkom, ili rodnom smislu priznaje poredak kojem pripadam, odnosno ukoliko tvrdim da sam neko drugi, a ne onaj koji može (papierima) da dokaže svoju formalno-pravnu egzistenciju, ako se identifikujem sa nečim, ili nekim, ko poretku ne pripada ili, ako mu pripada, onda je to manjinska, nepriznata ili stigmatizovana pripadnost.

Ako, dakle, tvrdim da se moj formalni i moj sadržinski identitet ne poklapaju – tvrdim da sam, recimo, Napoleon, ili tvrdim da sam isterivač duhova, ili tvrdim da pripadam obespravljenima i prokletima, iako takvih, s gledišta poretka kojem pripadam, nema, ili, naprosto, tvrdim da sam Jevrejin, žena, ili Rom, iako to očigledno nisam, niti to *moгу* biti, ako tvrdim da sam životinja, Albanac, ili homoseksualac, iako nisam nijedno od toga... (ali *ko kaže* da nisam?) – ako, dakle, tvrdim nešto od onoga što se ne poklapa sa uspostavljenom stvarnošću postojećeg, ili vladajućeg poretka, ja iskoračujem iz tog poretka, podrivam ga. Poredak, ako je dovoljno snažan, reaguje ekskomunikacijom. U slučaju kada tvrdim da sam Napoleon, a da pri tom nemam ubedljive dokaze za takvu tvrdnju, završiću u ludnici (unutrašnja ekskomunikacija). Ako na pitanje policije „čime se bavim”, odgovorim da sam isterivač duhova, dobiću odgovor da to nije zanimanje i biće mi zaprećeno zatvorom ukoliko ne dam odgovarajući, očekivani, *pravi* odgovor, kao što je i Ogist Blanki dobio istu reakciju tužioca pošto je, na pitanje čime se bavi, odgovorio da je proleter (upor. Rancière 1998, 118)¹. Moje

1. U ovom smislu valja razumeti teško shvatljivi smisao pitanja koji ćemo pronaći u nekim upitnicima na osnovu kojih se odlučuje o našoj slobodi kretanja: „da li ste terorista?” Koji odgovor je, zapravo, „pravi”? Sasvim je izvesno da terorista neće odgovoriti potvrdno. Isto tako, potvrdno neće odgovoriti niko drugi. Odgovor koji bi glasio – da, jesam terorista, proizveo bi čitav niz posledica koji prate takvu identifikaciju: od psihijatrijsko-policijskog tretmana, do zatvaranja. U izvesnom smislu ovo pitanje provocira reakciju kojom bi se otvorio prostor za nemoguću identifikaciju, iako terorista, po prirodi svoje „delatnosti”, ne razume sebe kao teroristu. Pripadnici španske organizacije ETA, recimo. S jedne strane, terorista je osoba izvan određenog političkog poretka, ali šta ako terorista sebe smatra pripadnikom drugog i drugačijeg političkog poretka, pri čemu argument nasilja sopstvenog delanja odbacuje kao nelegitiman s obzirom na nasilje samog poretka protiv kojeg je uperena njegova teroristička delatnost? Slično je i sa partizanom. Na ovom mestu snažno se otvara šmitovski problem političke subjektivacije koja zahteva neprijatelja kao konstitutivnog političkog činioca. Sa dolaskom do Šmita, međutim, događa se novi preokret: biti teroristom nije nemoguća, već moguća identifikacija. Šmitova teorija počiva na čitavom nizu identifikacija – sa državom, pre svega – pri čemu je identifikovanje neprijatelja ključna identifikacija. Moguća identifikacija pripada policijskom, ne političkom poretku. Terorista je, utoliko, osoba koja se u ime jednog identiteta bori protiv drugog identiteta. Terorista se, u ransijerovskom ključu, ne bori protiv političkog, već protiv policijskog poretka. Ono na šta, čak i kroz ovako radikalne primere, upućuje pojam nemoguće identifikacije, jeste proizvoljnost *svake* identifikacije. O jednom mogućem čitanju terorizma vidi Kristeva 1990, 28–32.

telo, koje nudi nemoguću identifikaciju, postaje strano poretku. Moju reakciju poredak prepoznaje kao autoimunu reakciju i reaguje onako kako reaguje svaki organizam: izoluje strani element.

ALI ŠTA JE NEMOGUĆE U „NEMOGUĆOJ IDENTIFIKACIJI“?

Nemoguće je da oni koji određenu identifikaciju predlažu, oni koji tvrde da su, recimo, lovci na biserne školjke, ovaploste tu tvrdnju, da je sprovedu u delo. Nemoguća identifikacija je konstitutivno neovaplotiva, neostvariva. Ali to ne znači da nije delatna. Naprotiv. Ona je samo kao nemoguća delatna u političkom polju. U dekonstruktivnom duhu mogli bismo reći da je ona, nemoguća identifikacija, moguća samo kao nemoguća. Ili, još radikalnije, svojom nemogućnošću ona konstituiše političko polje. Jedna od nemogućih identifikacija bila je ona kada su se, za vreme Drugog svetskog rata, Danci pobunili protiv nacističkog odnosa prema Jevrejima tvrdnjom: svi smo mi Jevreji². Nacistički poredak je tu tvrdnju mogao da shvati doslovno, dakle *svi* Danci, ili barem oni Danci koji to tvrde, jesu Jevreji i prema njima se ima ophoditi kao prema Jevrejima. Ali apsurd, sadržan pre svega u policijskom poimanju sveta i poretka, jači je od moguće reakcije poretka koji ne priznaje tu identifikaciju – pošto je ona, na svaki način, nemoguća, Danci *ne mogu* biti Jevreji – jer poredak reaguje samo na ono što je prethodno priznao, što *prepoznaje* kao prostor moguće reakcije. Nemoguća identifikacija navodi policijski poredak na odluku koju nije u stanju da donese. Ako je policijski poredak mogao da identifikuje *sve* Jevreje kao neprijatelje samo zbog toga što su Jevreji, ako je ta vrsta identifikacije, ma koliko sumanuta, moguća jer odgovara logici policijskog aparata koji svoj *raison d'être* pronalazi u identifikaciji neprijatelja, u razgraničenju prijatelja od neprijatelja, dakle onoga koga može da identifikuje bilo kao neprijatelja, bilo kao prijatelja, za razliku, dakle, od moguće identifikacije policijski aparat ne zna šta da radi sa onima koji nisu ni prijatelji ni neprijatelji³. Naime, *zna* se ko su (i šta su) Jevreji, kao što se *zna* ko su Danci. Zna se ko su i šta su muškarci, kao što se zna ko su i šta su žene. Ako se to već *zna*,

2. Slovenci su se, pre nekoliko godina, pobunili protiv postupaka sopstvene vlasti prema Romima tvrdnjom: svi smo mi Romi.

3. Roberto Esposito navodi do kakve je pometnje u nacističkim redovima došlo kada se, do sužene nacističke svesti, ipak probilo da Romi pripadaju istoj, arijevskej grupaciji naroda, kao i sami Nemci. Videti Esposito 2008.

onda je lako identifikovati *sve* žene i *sve* muškarce. Tvrdnja po kojoj bi muškarac tvrdio da je žena, ili obratno, naprosto je nemoguća identifikacija. Muškarac *nije* žena, niti *je* žena muškarac. Problemi, razume se, nastaju istog trenutka kada pokušamo da damo pozitivno određenje: šta jesu Jevreji, a šta jesu muškarci? Ispostavlja se, naravno, da se svako prirodno određenje – a ovde upravo i jeste reč o prirodnim određenjima – pokazuje kao krajnje ideologizovano i, u krajnjoj liniji, neprirodno.⁴ Utoliko je nužno uspostaviti razliku između prirodnog i neprirodnog, a za održavanje te demarkacione linije zadužena je policija. Policija ima pravo da zatraži od nas da se identifikujemo i time dokažemo svoje mesto u prirodnom, normalnom poretku, odnosno poretku normalnosti kao prirodnom poretku. Normalizacija uvek ide pod ruku sa naturalizacijom. Pred policijom smo dužni da dokažemo da jesmo ono što tvrdimo da jesmo, odnosno naša formalno-pravna egzistencija, naši papiri, imaju da odgovaraju našoj telesnoj, materijalnoj, sadržinskoj egzistenciji. Policiju zanima tautologija: jesam ono što jesam. Ne mogu biti ono što nisam. U slučaju da dođe do nepoklapanja, policija ima da utvrdi ko smo, s formalnog gledišta. Ali šta ako je naš politički projekat upravo razidentifikacija? Šta ako naš politički projekat dovodi u pitanje kriterijume identifikacije, smatrajući da oni, na primer, ograničavaju slobodu (uprkos policijskoj tvrdnji da upravo rečeni poredak osigurava najviši stepen slobode)? Tada se sučeljavaju politički i policijski poredak. Ransijer piše:

„Postavljeno nam je pitanje šta je *političko*? Odgovoriću najkraće moguće: političko je susret dva heterogena procesa. Prvi je proces upravljanja. On organizuje okupljanje ljudi u zajednicu i radi na tome da dobije njihovu saglasnost, a počiva na hijerarhijskoj raspodeli mestâ i funkcija. Tom ću procesu dati ime – policija. Drugi proces je proces jednakosti. On je igra praksi vođenih pretpostavkom jednakosti bilo koga sa bilo kim i brigom da se ta jednakost potvrdi. Najprikladnije ime za tu igru je – emancipacija” (Rancière 1998, 113).

4. O tehnologiji identifikacije crne žene, videti Haravej 2002, 315 i dalje. Zaključci koji se izvode iz biološke razlike između muškarca i žene, iz postavljenosti njihovih polnih organa na spolja i na unutra, i koji idu ka *bilo kojoj* drugoj razlici – puka su proizvoljnost. U osnovi takvog izvođenja nalazi se odbijanje istorizacije polnih odnosa *kao* prirodnih odnosa, jer ono prirodno nema istoriju. Radovi francuskih poststrukturalista do temelja su razrušili takav postav.

Odmah valja primetiti da je ovde reč o svojevrsnom terminološkom pomeranju, jer određenje policije u ovom navodu odgovara, zapravo, tradicionalnoj definiciji politike. Ransijeru je, međutim, stalo do razlike koja se nalazi u istom korenu: policija i politika proističu iz *polisa*. Izvlačeći posledice iz ovakve postavke, dakle, u kojoj se postavljaju tri termina: politika, političko i emancipacija, Ransijer postavlja dijagnozu: „Aktuelni ćorsokak političke refleksije i političke delatnosti proističe, mislim, iz poistovećivanja politike sa ispoljavanjem onoga što je *svojstveno* nekoj zajednici” (isto, 114). Implikacija ovakve tvrdnje jeste da ne postoji ništa što bi bilo svojstveno nekoj zajednici, uprkos svim naporima, pre svega kulturalista, da pronađu ono specifično svake zajednice. Ono specifično svake zajednice zapravo je proizvoljnost. Politika oslobođena obaveze da brani ono specifično zajednice, najednom se pokazuje *anarhičnom* delatnošću, što je u najdubljij suprotnosti sa politikom koja se, tradicionalno, shvata kao način organizovanja zajednice, dakle kao ono što je ljuti protivnik svake anarhije. Ali upravo na tom mestu Ransijer uvodi razliku između policije i politike: „upravo je princip policije da se predstavi kao ostvarenje svojstva zajednice, da preobrazi pravila upravljanja u prirodne zakone društva” (isto). Jer, ako je nešto prirodno, ako je sama zajednica jedna prirodna celina, ako je zajednica organska celina, onda su i njeni pripadnici određeni tom prirodnošću, a vlast, upravljačka elita, legitimise se tako što vlastita pravila upravljanja proglašava prirodnim pravilima. Sa uvođenjem prirodnosti u poslove politike, izumeva se nekakav *arhe* koji se nalazi u samom temelju zajednice. No, politika dostojna svoga imena mora se, u odnosu na pokušaj da se zajednica načini prirodnom (*Gemeinschaft*), pokazati kao lišena toga *arhe*, tog počela koje se ne dovodi u pitanje. Politika mora biti *anarhična*. Politika se, zbog toga, u ovakvom rasporedu, suprotstavlja svakom nacionalnom shvatanju zajednice, svakoj pretpostavljenoj prirodnosti (*nascere*, roditi se) koja se nalazi u onome *jednom* zajednice – za-jedno. Zbog toga je svaka nemoguća identifikacija stvar politike.

IRONIČNA VERA: DONA HARAVEJ

Pitanje roda uvek je već i pitanje identifikacije: konstrukcija roda pretpostavlja nekakvu identifikaciju. Rod je određen izvesnim brojem unapred datih uloga i on je moguć samo s obzirom na te uloge. Ženski rod se određuje (identifikuje),

recimo, ulogom majke, sestre, kćeri, supruge, ljubavnice, domaćice. Muški jednakim brojem uloga: ratnik, hranilac, suprug, otac, brat, sin, domaćin. Svaka od nabrojanih uloga već je tu, ona je istorijski već obrađena i odrađena i osoba određena muškim ili ženskim polom naprosto navlači na sebe određeni broj tih uloga koje se, ideološkim preokretom, tumače kao prirodne: sin je, recimo, prirodno sin, kao što je sestra prirodno sestra, kao što je prirodno, na primer, i da muškarac tuče ženu (obratno, međutim, već nije „prirodno“). U osnovi se nalazi potpuno isti mehanizam prisvajanja prirodnosti kao objektivne kategorije bilo da je reč o ulozu „sin“, ili o „prirodnom“ nasilju (muškarac tuče ženu jer je, po prirodi, snažniji od nje). Sin, međutim, nije naprosto mladunče, kao što je to mali jazavac u odnosu na odraslog jazavca koji je njegov prirodni predak, već uloga „sin“ podrazumeva mesto u odnosima moći jednog diskurzivnog režima, na primer patrijarhata. Dakle, svaka od uloga podrazumeva identifikaciju sa tom ulogom. Ovde bi identifikaciju trebalo razumeti kao kada se za glumca kaže da se identifikuje sa svojim likom, što, dalje, podrazumeva da je on, dok je „u“ tom liku, zapravo taj lik. Njegova uloga to je on, glumac, ali – i ovo je važan dodatak – *kao* lik on nije glumac. On jeste lik. Problem bi se mogao izraziti jednim paradoksom: glumac je uspešniji ukoliko je manje glumac. Potom, identifikacije podrazumevaju određeni scenario. Komad se igra po unapred zadatom planu. Dakle, društvena scena funkcioniše na isti način na koji radi i teatarska scena, jedino što niko u pozorištu neće reći da je to što se događa na sceni „prirodno“. Ipak, u svim slučajevima reč je o mogućim identifikacijama.

Svojom teorijom kiborga Dona Haravej se najneposrednije obrušava na pojam prirodnosti. Njen napor da ponudi neku vrstu nemoguće identifikacije kroz pojam kiborga zapravo je, u pokretu dekonstrukcije pojma prirodnosti, i dekonstrukcija pojma identifikacije uz svu svest da je reč, zapravo, o metafizičkom postavu kojeg je nemoguće osloboditi se⁵. Haravej iskazuje visoku dekonstruktivnu spremnost⁶ kada izjavljuje da ne odbacuje pojmove poput demokratije, suverenosti i učinkovitosti, „tog zagađenog nasleđa“ koje nastoji da preradi (Haravej 2004, 96). Kiborg je, utoliko, njena dekonstruktivna, diskurzivna invencija.

5. O granicama identifikacije videti Batler 2010, 161–172, s tim što je i kod nje reč o mogućim identifikacijama.

6. Uprkos tome što će reći da joj Deridin rad nije bitan. Haravej 2004, 28.

„Manifest za kiborge“ taktički je dobro izabran naslov, a sam tekst počiva na nekoliko pojmovnih, odnosno diskurzivnih slojeva. Priroda, mašina i identifikacija ključne su reči. „Borbena“ reč „manifest“, iz naslova teksta, svojevrsno je uputstvo za čitanje: reč je o nizu tvrdnji koje ne zahtevaju izvođenje, o svojevrsnom ideološkom projektu koji kiborga nudi kao model nemoguće identifikacije. Šta je kiborg i otkud on ovde? Kiborg je kibernetički organizam, hibrid mašine i organizma, oblik života koji za samoodržanje koristi mašine na takav način da se status živog, ili barem određenje živog, dramatično menja. Kiborg je sklop heterogenih struktura, organizma i mašine. Ni organizam ni mašina. I organizam i mašina. Organomašina. Kiborg je, kako piše Dona Haravej, „ironični politički mit“ (Haravej 2002, 309). On je fikcija, ali i stvarnost. Kiborg je i čovek sa veštačkim umom, veštačkim srcem, veštačkom jetrom, ili, naprosto, čovek čiji život, doslovno, zavisi od mašine.⁷ Kiborg je oznaka za gubljenje jasnih kriterijuma razlikovanja živog i neživog, organizma i mašine, mesto nestanka granice, mesto bez mesta: „odnos između organizma i mašine ispostavlja se kao rat za granicu. Ulog u tom ratu za granice jesu teritorije produkcije, reprodukcije i imaginacije“ (isto, 310). Granice između ljudskog i životinjskog, između organizma i mašine i između fizičkog i nefizičkog postaju rastresite, nejasne, fluidne. Ni u jednom trenutku, naravno, ne dovodi se u pitanje razlika između organskog i neorganskog, između živog tkiva i mašine, ali „ono živo“ sada u sebi nosi komponentu neživog koja nije izvan njega. Neživo nije granica živog, nego uslov živog. Sa slabljenjem granica, pak, u pitanje se dovode identiteti koji su opstajali upravo zahvaljujući tim granicama: ne postoji identitet bez jasne granice⁸. Drugim rečima, kiborg nudi mogućnost drugačijih i drugih identiteta, on se upušta u drugačije procese subjektivacije nego što je to slučaj u tradicionalnim teorijama identiteta koje pretpostavljaju najmanje dva elementa, pri čemu jedan prethodi drugome, ili je jedan hijerarhijski nadređen ostalima: da bi do identifikacije došlo potrebno je da samom činu identifikovanja prethodi nešto što taj čin omogućuje, identifikujemo se uvek sa nekim, ili sa nečim. Dona Haravej, međutim, diže

7. Pored toga što ima veštačko srce i presađenu jetru, Žan-Lik Nansi ide na redovne dijalize, što znači da on najdirektnije zavisi od mašina. Njegov organizam živi sa mašinama, odnosno mašine „žive“ u njegovom organizmu. Nansi sebe naziva kiborgom. O Nansijevom preispitivanju pojma identiteta iz perspektive kiborga videti Nancy 2002.

8. O pojmu granice videti Balibar 1993.

se upravo protiv takvog razumevanja identifikacije i zalaže se za „ironični politički um“ koji je „veran bogohuljenju“ kao zahtevu za krajnjom ozbiljnošću.

„Bogohuljenje nas štiti od moralne većine iznutra, a ujedno i dalje insistira na potrebi za zajedništvom; ono nije odmetanje od vere. Ironija pak dolazi od protivrečnosti koje se ne razrešavaju u većim celinama, čak ni dijalektički, od napetosti koja nastaje kad međusobno nesaglasne stvari želimo da držimo na okupu zato što su obe, ili sve, neophodne i istinite; ironija se tiče humora i ozbiljne igre. Ona, takođe, predstavlja retoričku strategiju i politički metod...“ (Haravej 2002, 309).

U središtu njene ironične vere, njene vere u ironiju, njenog bogohuljenja, nalazi se predstava kiborga. Kiborzi, naime, „ne poštuju Boga i ne sećaju se kosmosa“ (isto, 311), oni nemaju istoriju, oni se ne opterećuju istorijom i poreklom. Samim tim, oni su neprijatelji „moralne većine“. „Moralna većina“, u ovom slučaju, upućuje na unapred dato moralno dobro koje prihvata većina članova neke zajednice *kao prirodno*. Tradicionalna zajednica, u smislu *Gemeinschaft*, uvek se konstituiše kao moralna zajednica, kao svojevrsno organsko jedinstvo. U takvoj zajednici dobro je ono što je dobro za zajednicu, a pojedinac je punopravan, ili slobodan član te zajednice samo ukoliko bezrezervno prihvata zajedničko dobro. U tradicionalnim moralnim zajednicama, bile one politeističke kao, recimo, Atina, ili monoteističke kao hrišćanske zajednice, postojao je skup bogova, ili jedan bog, koji se morao poštovati, odnosno postojao je skup moralnih i pravnih normi koje su određivale način života, koje su propisivale šta građanin ima činiti da bi bio punopravan, slobodan član te zajednice, odnosno te i takve pravne norme pozitivno su definisale slobodu. Pravnoj i političkoj intervenciji, dakle, uvek je prethodio nekakav prirodni svet, svet običajnosti, a norme su tu da bi taj i takav svet učvrstile, obezbedile, dale mu trajnost, formalno opravdanje i na taj način, *post festum*, opririodnile ga. Svet koji počiva na pozitivnom određenju slobode uvek mora lako da se identifikuje. Bogohuljenje, utoliko, znači suprotstavljanje tom i takvom, dakle pozitivnom određenju slobode, ili kolektivno određenom dobru. Bogohuljenje je odmicanje od određenog koda, ona Delezova linija bekstva. Istovremeno, međutim, Haravej kaže da „bogohuljenje... i dalje insistira na potrebi za zajedništvom; ono nije odmetanje od vere“. Ona, dakle, otvara protivrečnost – bogohuliti ne znači

odreći se vere, čak, u zaoštrenoj formulaciji, bogohuliti ne znači odreći se boga – koju nadilazi uvođenjem ironije jer „međusobno nesaglasne stvari želimo da držimo na okupu zato što su obe, ili sve, neophodne i istinite“. Istina se, najednom, pojavljuje kao pluralna. Tamo, dakle, gde imamo prevlast moralne većine neupitno uspeva nekakva zajednica učvršćena zajedničkom verom njenih članova, dok bi, pak, bogohuljenje rasturilo zajednicu time što bi dovelo u pitanje momente zajedništva te zajednice: zajedničke bogove, zajedničko sećanje, zajedničke simbole, sve ono što čini tradicionalnu zajednicu. Nešto, međutim, preostaje: ironija. Ako bi ironija bila „nova vera“, onda je to vera bez vere. Vera je ozbiljna stvar koja ne trpi samorefleksivni preokret. Vera se može negativno odrediti kao nerefleksivna struktura, dakle „posao“ koji opstaje samo ako sebe ne dovodi u pitanje. Tehnike i testovi za isprobavanje čvrstine vere ne bude samorefleksiju, već učvršćuju veru.⁹ Ironija je, nasuprot tome, svojevrsni čuvar mogućnosti radikalne (samo)kritike, odnosno onaj momenat samosvesti koji će nam, u situaciji kada su, kako Haravej kaže, na delu različite, pa čak i suprotstavljene pozicije istine. Kada se, dakle, nalazimo u sporu u kojem ne postoji treća instanca koja bi ga razrešila, u takvoj situaciji ironija ume da bude pouzdan vodič. Odgovor na stvarnost koja više trpi tiraniju moralne većine, upravo je kiborg.

NEMOGUĆE IDENTIFIKACIJE: KIBORG

Kiborg je ironična intervencija u stvarnost. On je „odlučno opredeljen za pristrasnost, ironiju, intimnost, perverzност. On je opozicion, utopijski i

9. Doni Haravej bi se, na ovome mestu, moglo zameriti da ne koristi u dovoljnoj meri mogućnost koju nudi dosledno držanje bogohuliteljske, dakle moderne perspektive. Naime, kako je to već Niče primetio, Bog je mrtav, odnosno bogohuljenje više i nije naročit podvig, ali podvig jeste pokušaj da se opstane u svetu bez boga. Opstati u svetu bez boga, međutim, ne implicira opstanak u svetu bez vere, tim pre što je bog morao da umre kako bi preživio. Bog je više abdicirao, više se povukao sa istaknutog položaja, no što je onako odistinski, *ljudski* umro. Drugim rečima, može se živeti bez pritiska moralne većine, a zadržati veru. Ako idemo dalje, mogli bismo stvar da izoštrimo pa da tvrdimo kako je, danas, jedina moguća vera ona koja ne insistira na moralnoj većini, odnosno samo negativno određena sloboda pruža dovoljno mogućnosti da uživamo u slobodno izabranoj veri, u slobodno odabranim dobrima, i, ako hoćemo, slobodno odabranom zajednici u mnoštvu zajednica.

potpuno lišen nevinosti. Pošto više nije strukturisan oprekom između javnog i privatnog, kiborg definiše jedan tehnološki polis delimično zasnovan na revoluciji društvenih odnosa u *oikosu*, domaćinstvu” (isto, 311). Sve ono, dakle, na čemu počiva tradicionalna zajednica, sa predstavom kiborga, sa kiborškom intervencijom, dovodi se u pitanje. Umesto stabilnosti i čvrstog, monolitnog poretka, dobijamo automatsku, večitu opoziciju, reakciju na svaki pokušaj da se sistem učvrsti. Sistem, pak, znači sistem hijerarhija ili binarnih opozicija. U tradicionalnoj raspodeli dijalektički polovi se pojavljuju kao jednakovredni, te se, u narednom koraku, njihova suprotstavljenost prevazilazi pomirenjem u nekakvoj sintezi. Ako bi muškarac i žena bili dva oprečna pola, ono što ih miri je, recimo, institut braka (ali ne kao puki ugovor, već kao mistično sjedinjenje u večnosti, ili već tako nešto). Čitava paleta hijerarhija, nasilja, neobjavljenih nepravdi na taj se način pomera u pomiritejski element i tako, potpuno apsurdno, zadobija legitimitet, umesto da se razreši, ili makar da se ukaže na problem. Zbog toga je brak kao sveta zajednica mesto priznatog nasilja. Umesto žudnje za objektivnošću, kiborg je pristrasan i ne boji se sopstvene pristrasnosti (jer, podsetićemo, ironija je njegova vera, vera bez vere koja ga brani od njega samog i od proizvoljnosti). Pristrasnost je, međutim, tek pervertirani impuls za objektivnošću i nipošto ne znači proizvoljnost. Ako je objektivnost deo hijerarhijski ustrojenog poretka, u kojem nasilje zauzima istaknutu poziciju, pristrasnost je pokret koji u pitanje dovodi objektivnost kao ideološku strukturu koja skriva ne samo proizvoljnost sopstvene pozicije, već i hijerarhijsko ustrojstvo unutar sebe. Pristrasnost je simulakrum u kojem se objektivnost razotkriva kao simulacija: „najtvrdja nauka tiče se oblasti najveće zbrke oko graničnih linija” (Haravej 2002, 324). Umesto ispravnosti kiborg je perverznan, jer svet objektivnosti razotkriva kao hijerarhijski ustrojen, a potom ga preokreće, pervertuje, izvrće, izbacuje iz zglobova, iz njegovih ležišta. u kiborgovom svetu stvari više ne leže na svojim mestima, na delu su heterotopije. Kiborg je – ovo deluje iznenađujuće – intiman, jer svoju intimnost ne čuva ljubomorno za sebe kao jedinu oblast zaštićenu od upada spolja: suverenost intime ne čuva se zatvaranjem u svoj svet, nego se snaga intime iskušava u otvorenosti, u mogućnosti upada u intimu, ali i mogućnosti da se uljez izbací. Najzad, kiborg nevinost ne nudi kao opravdanje za svoje postupke: svako je kriv dok se ne dokaže suprotno. „Sa nestankom iskonske nevinosti nema ni izgona iz Rajskog vrta. Naša politika gubi oprost krivnje zajedno sa naivnošću nevinosti” (isto, 318).

Da li to znači da je kiborg lišen odgovornosti? Ne, jer njegova vera je ironija. On sebe ne shvata dovoljno ozbiljno da bi se zalagao za bilo kakav totalitarni projekat, ali ironija, kao najveća moguća ozbiljnost, brani kiborga od njega samog. U drugačijem pojmovnom registru može se reći i ovako: proteza je konstitutivna za prirodnost. Ili: priroda nije prirodna. „Moja temeljna epistemološka polazišta“, piše Haravej (2004, 99) „potiču iz te isprepletenosti gde je kategoričko odvajanje prirode i kulture već svojevrsno nasilje, u svakom slučaju nasleđeno nasilje“ (upor. takođe Haraway 1991). Insistirati na prirodnosti *kao takvoj* već implicira nasilje identifikacije, već uračunava preuzimanje uloga, već preuzima matricu moći u kojoj identitet nameće pravila igre. Kiborg je, utoliko, mesto na kojem je moguće iskušati „nemoguću identifikaciju“. Kiborg je šansa za konstrukciju subjektivnosti koja izmiče tradicionalnim procesima subjektivacije koji počivaju ili na identifikacijama, ili na isključivanjima. U tom ključu bi valjalo razumeti znamenitu rečenicu Simon de Bovoar da se „ženom ne rađa već se ženom postaje“. Ta rečenica poziv je na izgradnju subjektivnosti koja se neće osloniti na prethodno date identitete. Sve ono, pak, što se ne oslanja na homogenu strukturu, svojevrsni je kiborg. U istom potezu, dakle, u kojem odbija da bude, naprosto, žena – jer „biti ženom“ podrazumeva preuzimanje uloge žene, čitav društveni sklop koji osobu ženskoga pola već unapred oblikuje i, između ostalog, gurajući je u sferu intimnosti i privatnosti gura od politike – u tom istom potezu, dakle, Bovoar kaže da se ženom postaje. „Postati ženom“, a ne „biti ženom“, krije u sebi jedan mali, ali otrovan paradoks: Bovoar kao da kaže: postani ono što jesi. Ne dozvoli da ti naturaju karakter kao ono što te oblikuje u tvom ženskom identitetu, ne pristaj na prirodnost koja ti se nudi kao kukavičje jaje jer prirodnost te odbija od tebe same gurajući te u unapred pripremljene kalupe privatnosti, ne budi ono što jesi, jer jesi ono što oni hoće da ti budeš, nego postani to što jesi, razvij svoje potencije na takav način da ti vladaš njima, a ne da budu izraz tuđih želja. Ako postaješ ti već izlaziš iz prirodnog poretka. Ako postaješ, uvek postaješ kiborg. Postaješ ono što nisi. Žižek sa Lakanom to formuliše ovako: ne upadaj u konflikt pokušavajući da odgovoriš na želje drugih, konstituiši sopstvenu želju, jer želja nije prirodna, ona želja koju zatičeš nije tvoja želja, već želja drugog. Dozvoli sebi da stvoriš samo sebi svojstvenu želju. Tvoja subjektivnost, dakle, mora biti izraz jednog novog oblika identifikacije, identifikacije kojoj ne prethodi nijedan od poznatih oblika, niti će tvoja subjektivnost biti proizvodom tehnika isključivanja.

Otud kiborg.

Kiborg je oblik koji protezu ne drži više pukim dodatkom, pukim pomagalom nečemu prirodnom, recimo ljudskom organizmu, već pokazuje da proteza već pripada poretku prirodnog u onoj meri u kojoj prirodnome pripada, recimo, i noga. Ili, ako stvar obrnemo, i sama je priroda već proteza. No, to je nemoguća tvrdnja jer se proteza i određuje kao pomagalo, kao ono što, po definiciji, nije prirodno. Kakva je, međutim, to definicija koja insitira na negativnom momentu, na onome što nije? Svakako nedovoljna. Jer, ako je i samo telo nekakav konstrukt (diskurzivni), ako je već ono izuzeto iz poretka prirode – a, zaoštravajući stvar, mogli bismo reći da se i priroda izuzima iz poretka prirode, ni priroda više nije prirodna – onda se čitava stvar sa protezom, naprosto, izmešta. Haravej piše: „Mislim da se analiza onoga što se naziva 'priroda' i onoga što se naziva 'kultura' svode na istu vrstu mišljenja, jer ono što me najviše interesuje jesu 'naturkulture' – kao jedna reč – implozije diskurzivnih oblasti prirode i kulture“ (Haravej 2004, 98). Ono Nansijevo veštačko srce nije tek veštačko. Ili, ako obrnemo stvar, mogli bismo reći da ni onaj „ostatak“ Nansija nije više, naprosto, prirodan. On to, „taj ostatak“, ne može biti jer njegov identitet više ne odgovara pređašnjem identitetu koji je podrazumevao neupitnu prirodnost. Nansi je prinuđen da gradi novi identitet, identitet kibrga.

Za tu vrstu operacije, međutim, nije potrebno da se svakome ugradi veštačko srce, ili da dobije drvenu nogu. Nije stvar u tome da se mora iskusiti fizički manjak, kako bi se pokrenula mašinerija promene identiteta. Manjak je, naime, već konstitutivan za svaku identitetsku priču, jer identitet podrazumeva odsecanje svega onoga što ga ne konstituiše kao identitet identiteta i razlike. Identitet „žena“ počiva na konstitutivnom manjku slobode. Žena ne može da postane kiborgom sve dotle dok je u stegama istog, dok je u vlasti želje drugog, dok je gospodarica *oikosa*, tog kukavičjeg sveta želje muškarca, dok je, naprosto, prirodna i dok se određuje prirodnošću.

Kiborg je, dakle, nemoguća identifikacija koja stvara polje političkog, polje javnosti. Političko se pokazuje u meri u kojoj se ljudska zajednica, sazdana kao tradicionalna organska celina koja celinu prepostavlja delovima, sada suočava sa neorganskim delom koji joj, istovremeno, i pripada i ne pripada. Kiborg je

drugo zajednice u njoj samoj. Kiborg je ono što pretil tradicionalnoj zajednici jer odbija uslovljenost identitetom zajednice. Kiborg odbija da se potčini celini, jer „kiborgu nedostaje priča o poreklu“ (Haravej 2002, 310). Proteza nema poreklo, ili ga ima, ali je ono nebitno za priču o protezi. Svaka tradicionalna zajednica je, međutim, i zajednica porekla, zajednica sećanja. Tradicionalna zajednica je metafizički sklop koji celinu pretpostavlja delovima. Svaki deo nosi u malome čitavu zajednicu, on čitavo poreklo zajednice prelama u sebi¹⁰. No, kiborga nije briga za zajednicu, jer on ne deli zajedničko dobro te zajednice na način tradicionalnih zajednica. Kao onaj ko slobodno gradi sopstveni identitet kiborg ne može biti vođen zajedničkim dobrom zajednice (Haravej 2002, 339–340). Kiborg, naprosto, nema poreklo. Umesto porekla, kiborgu je važnija mogućnost promene. Svest o sopstvenom telu kao konstrukt koji se može i mora menjati, uslov je mogućnosti kiborga, ali je i kiborg, koji sada *predstavlja* telo neuslovljeno istorijom, uslov mogućnosti slobode. „Mi smo bolno svesni šta znači imati istorijski konstituisano telo“ (Haravej 2002, 318). Zato kiborga više nije briga za telo što ga oblikuje drugi. Zato je kiborg nemoguća identifikacija.

Napomena: Ovaj rad je realizovan u okviru projekta „Rodna ravnopravnost i kultura građanskog statusa: istorijska i teorijska utemeljenja u Srbiji“ (47021), koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije u okviru programa Integrisanih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011–2014. godine.

LITERATURA

Balibar, Etienne. 1993. „Qu'est-ce que la frontière“. U *La crainte des masses*. Paris: Galilée.

Batler, Džudit. 1995. Od parodije do politike. *Ženske studije* 1:131-137.

10. „Prelamanje“, prelamanje svetlosti, razlomljeni identitet, jedan je od najzbuđljivijih i svakako još nedovoljno komentarisanih pojmova Done Haravej. Videti odeljak „Difrakcija kao kritička svest“ u Haravej 2004, 95 i dalje. Haravej, naime, difrakciju pretpostavlja refleksiji kao fizičku veličinu nefizičkoj.

- Batler, Džudit. 2001. *Tela koja nešto znače*. Beograd: Samizdat B92.
- Butler, Judith. 2005. *Raščinjavanje roda*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Batler, Džudit. 2010. *Nevolja s rodom*. Loznica: Karpos.
- Esposito, Roberto. 2008. „Il nazismo e noi”. U *Il termini dela politica*. 149-158. Mimesis Editioni.
- Haraway, Donna. 1988. „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective“. In *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, 183-201. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 1989. The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1(1): 3-43.
- Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMousetm*. Routledge.
- Haravej, Dona. 2002. „Manifest za kiborge“. U *Uvod u feminističku teoriju slike*, ur. Branislava Andelković, 309-347. Beograd: Centar za savremenu umetnost.
- Haravej, Dona. 2004. *Nalik listu*. Beograd: Centar za ženske studije i istraživanje roda.
- Kristeva, Julija. 1990. Žensko vreme. *Gledišta* 1-2: 17-38
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *Intrus*. Paris: Galilée.
- Rancière, Jacques. 1995. *La Méésentente*. Paris: Gallilée.
- Rancière, Jacques. 1998. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.

Cyborg - an Impossible Identification: Donna Haraway with Jacques Ranciere

Ivan MILENKOVIĆ

Summary: This paper is about the intersecting points of two theoretical models with different origins: Ranciere's model of differentiation of politics and police, and Donna Haraway's conceptualization of cyborgs. Both models assume Ranciere's concept of "impossible identification", that is, the coupling of heterogeneous structures, or paradox. "Impossible identifications" are a threat to every existing order that relies on identity of form and content, natural and normative aspect, that is to say on the possibility of an identification corresponding to the police procedures. A cyborg is an aberration, the logic that defines police procedure cannot identify it with anything known or recognizable and therefore the concept of cyborg opens up the sphere of politics.

Key words: cyborg, impossible identifications, identity, nature, order, norm