

Hannu Eerikäinen

ELÄMÄÄ LABORATORIOSSA: TIETEISKUVITELMISTA TEORIAFIKTIOIHIN Ruumiin, koneen ja halun metamorfoosi post-teoriassa

¹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Leipzig: Reclam Verlag 2000 (1883-1891), 300.

² Norbert Wiener, *Ihmisestä, koneesta, kielestä*. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström 1969 (1950), 183.

³ Viitataan tässä erityisesti Saksassa käytyyn ruumista koskevaan kulttuuriteoreettiseen keskusteluun 1980- ja 1990-luvuilla; ks. esim. Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982; Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hg.), *Der andere Körper*. Berlin: Mensch und Leben 1984; Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hg.), *Transfigurationen des Körpers*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1989. *Ästhetik & Kommunikation: Körper – Antikörper*. Heft 87,

Huolekkaimmat kysyvät nykyisin, ”kuinka ihminen säilyy?” Mutta Zarathustra kysyy ainoana ja ensimmäisenä: ”kuinka ihminen voitetaan?”

– Friedrich Nietzsche¹

Se jota käytetään koneen osana, on koneen osa.

– Norbert Wiener²

Mitä tulee ”subjektin kuoleman” jälkeen? Ruumis. Postmodernin myötä ruumis on kokenut ennennäkemättömän ylösnousemuksen. Siinä missä populaari- ja arkikulttuurin maailmat pyörivät ruumista koskevien toive- ja kauhukuvien ympärillä, kulttuuriteorian sfääreissä ruumiista on tullut teorialalun hämärä kohde, kiihottava ja viettelevä fantasma. Kun vielä 1980-luvulla saatettiin väitellä ”ruumiin häviämisestä” ja ”ruumiin paluusta”, ja 1990-luvulla puhua ”ruumiin puolustuksesta”, nykyisin juhlietaan ruumiin muodonmuutosta.³ Eikä ole sattuma, että amerikkalainen, ”ranskalaiseen teoriaan” perustuva *body*-diskurssi on välistä kuin akateeminen toisinto Hollywood-elokuvien ja populaarikulttuurin parin viimeisen vuosikymmenen aikana esiin nostamasta ruumistematikasta.⁴ Ruumis on *alien*, ”toinen”, joka vastustaa toiseutensa tulkintaa, mutta joka juuri siksi vetää vastustamattomasti puoleensa. Postmodernin kulttuuriteorian maailmassa, jossa binaarisuoksien purkaminen on päättymätöntä Sisyfoksen työtä, ruumis, sukupuoli ja subjekti ovat muodostuneet teoreettiseksi pakkomielleeksi; ne ovat *katektoituneet* eli ”varautuneet” teorialalulla. Siinä missä halu yleensä kohdistuu aina saavuttamattomaan, teorialalun maailmassa kaikki on mahdollista, sillä halun kohteet eivät ole olemassa: ne ovat teoriafiktoita.⁵

Terry Eagletonin mukaan postmodernissa ajattelussa ruumis merkitsee

samaa kuin seksuaalisuus ja vallankumouksellisuus 1960-luvun vastakulttuurissa.⁶ Ruumis näyttäytyy emansipaation perspektiivissä, vapauden tunnuskuvana. Tämän taustalla on se, että kapitalismin kehityksen aiheuttaman elintason nousun ja hyvinvoinnin lisäyksen seurauksena elämme nykyisin – tietystikin vain pohjoisen pallon puoliskon rikkaalla vyöhykkeellä – ”somaattisessa yhteiskunnassa”, jossa ”tärkeimmät poliittiset ja moraaliset ongelmamme ilmaistaan ihmisruumiin välityksellä”, kuten Bryan S. Turner sanoo.⁷ Jos ruumiilla on näin olennainen merkitys sekä yksilön että yhteiskunnan kannalta, ei ole ihme, että postmodernin, pinnasta ja pinnallisuudesta lumoutuneen kulttuuriteorian on vallannut ruumismuoti.

Tätä muotia ei kuitenkaan liikuta pelkästään liha, vaan sen keskeisenä moottorina toimii kone. Merkille pantavaa onkin, että postmodernin teorialmaailmassa kysymys ei ole niinkään ruumiin ruumiillisuudesta kuin ruumiista teknologisenä objektina, teknokulttuuristen toiveiden ja pelkojen projektio-pintana. Tämän taustalla on puolestaan se, että ihmisen geeniperimään sisältyvän ”elämän salaisuuden” lopullisesta ratkaisusta lähtöisin oleva keskustelu molekyylibiologian ja siihen perustuvan bioteknologian mahdollisuuksista ”suunnitella ihminen uudelleen” on luonut kuvan luonnon pakkojen tuolla puolen avautuvasta tulevaisuudesta, jossa kaiken muun tavoin myös ihmisruumis menettää lopulta luonnollisuutensa. Tällaisessa ihmisen denaturalisaation perspektiivissä on myös noussut esiin kysymys, ”mitä ruumiista jää jäljelle”.⁸ Ei ihme, että ruumisfantasiat kuuluvat keskeisesti teknologian kaikkivaltaa korostavaan diskurssijärjestelmään, jota kutsun *teknodispositiiviksi*.⁹

Teknodispositiiviin liittyvässä ”leikillisen-hilpeän” eli ”luudisen” postmodernin hallitsemassa akateemisessa ajattelussa¹⁰ ruumiin, koneen ja halun keskinäisyyhteistä on muodostunut libidinalisoituneen teorian luoma metaforinen maailma, jossa lacanilaiset *lamellat* vaativat jatkuvasti huomiota osakseen. Teknologista omnipotenssia juhlivien fantasioiden ympärillä risteilevät halun ja mielihyvän virrat tuottavat teorianäyttämön ”uutta somatiikkaa”. *Radical chic* on siirtynyt ruumiinkulttuurin, tavaramuodon ja ”esteettisen tuotannon” taikapiiriin, jossa poliittinen on henkilökohtaista. Niinpä autoeroitiikasta on tullut olennainen osa yhtä hyvin populaarikultuuria kuin postmodernia kulttuuriteoriaa.¹¹ Siksi kysymys, mitä ruumiille on tapahtunut merkitsee itse asiassa kysymystä, mitä teorialle on tapahtunut. Missä mielessä voidaan enää ylipäätään puhua *teoriasta*?

Post-teoria

Perinteisten utopioiden häviämisen jälkeen ruumiista on tullut uusi utopia, jonka utooppisuus on sen kääntöpuolena olevassa dystopiassa.¹² On tapahtunut kaksi merkittävää siirtymää. Ensinnäkin, siinä missä Habermasin modernin projektia, *yhteiskunnallista* emansipaatiota, kohtasi ”utooppisten energioiden ehtyminen”,¹³ postmoderni on elvyttänyt utopia-ajattelun ruumiista koskevan *fitness-* ja *wellness-*kulttuurin muodossa: haluava minä inkarnoituu individualismin, privatisoitumisen ja hedonismin egopolitiikassa, jossa ruumis toimii halun emansipaation välineenä, halun, jolle ruumis merkitsee puutetta.¹⁴ Toiseksi, ruumisfantasiat ja fantasiaruumiit ovat siirtyneet tieteiskuvitelmistä akateemiseen ajatteluun, poststrukturalistisen kirjallisuudentutkimuksen piiristä nousevan *post-teorian* luomiin teoriafiktioihin: teoriaruumiista ja ruu-

Jahrgang 23, Oktober 1994; *Kursbuch 119. Verteidigung des Körpers.* März 1995. Kokoavana, laajan bibliografian sisältävänä johdatuksena ”ruumiin vuosikymmenen”, 1990-luvun ruumisdiskurssiin, ks. Maren Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte.* Tübingen: edition diskord 2000. Teknologian, medioiden ja ruumiin metamorfoosin suhteista ks. esim. Annette Keck & Nicolas Pethes (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen.* Bielefeld: transcript Verlag 2001.

⁴ Vrt. esim. Rolf Aurich, Wolfgang Jacobsen & Gabriele Jatho (Hrsg.), *Künstliche Menschen, manische Maschinen, kontrollierte Körper.* Berlin: Jovis 2000; Gretchen Bender & Timothy Druckrey (eds.), *Culture on the Brink. Ideologies of Technology.* Seattle: Bay Press 1994; Jennifer Terry & Melodie Calvert (eds.), *Processed Lives. Gender and Technology in Everyday Life.* London: Routledge 1997; John Wood (ed.), *The Virtual Embodied. Presence, Practice, Technology.* London: Routledge 1998; Marie-Luise Angerer (Hg.), *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten.* Wien: Passagen Verlag 1995; Marie-Luise Angerer, *body options. körper.spuren.medien.bilder.* Wien: Turia + Kant 1999. Oireellista on, että saksankielisessä ruumispuheessa teoriaobjektina on usein *body*, joka sanana on tietysti ”seksikkäämpi” kuin proosallinen *Körper*.

⁵ Teoriafiktiot eivät sinänsä ole uusi asia; niistä puhui aikoinaan jo Freud; ks. esim. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung.* Frankfurt am Main: Fischer 1998

(1900), 590. Postmoderni kulttuuriteoria perustuu puolestaan keskeisesti psykoanalyttiseen metaforiikkaan, jonka muodostamat ajatuskuvat ovat pitkälti teoriafiktioita; vrt. esim. Malcolm Bowie, *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press 1987. Tällainen teorian ja fiktion toisiinsa kietoutuminen – teoria fiktiona ja fiktio teoriana – ei välttämättä sellaisenaan ole ongelma; vrt. Wolfgang Iser, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993 (1991). Ongelmaksi se muuttuu kuitenkin silloin, kun teoriafiktiot reifikoituvat todellisuutta korvaaviksi fantasmoiksi, kuten kyberdiskurssille ominainen puhe ”kybertilasta” ja ”kyborgista” osoittaa; vrt. Slavoj Žižek, *Die gnadenlose Liebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, 95-102; Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*. London: Verso 1997, 127-167.

⁶ Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell 1996, 69-75.

⁷ Bryan S. Turner, *The Body and Society. Explorations in Social Theory. Second Edition*. London: Sage 1997 (1984): 6; vrt. Claudia Benthien & Christoph Wulf (Hg.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001, jossa historiallisessa perspektiivissä tarkastellaan ruumiinosiin kiinnittyneitä kulttuurisia merkityksiä.

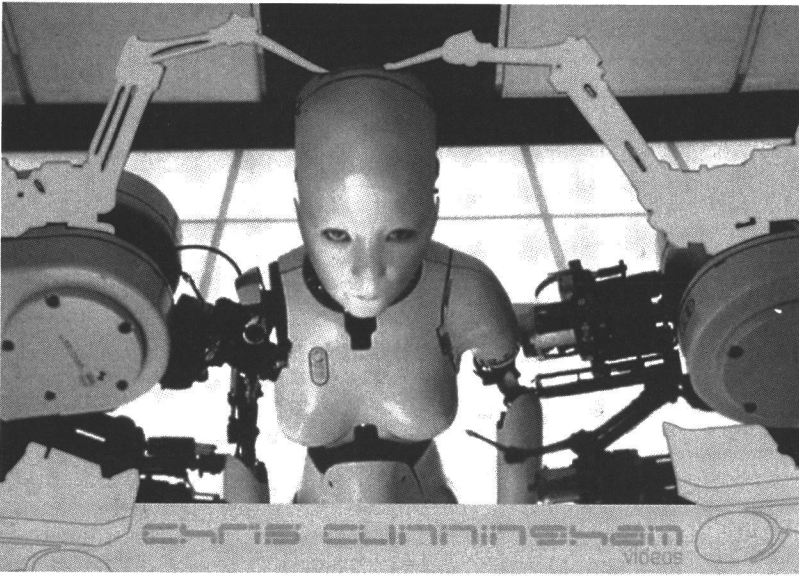
⁸ Ks. Barbara Becker & Irmela Schneider (Hg.), *Was vom Körper übrig bleibt. Körperlichkeit – Identität – Medien*.

misteoriasta on kehittynyt *post-utopia*, postmodernin kulttuuriteorian fantasmaattinen projektiopinta. Mutta samalla tavoin kuin yhteiskunta klassisissa utopismissa, post-utopismissa ruumis on *u-topos*, ”paikka jota ei ole”. Juuri siksi se on halun kohde.

Mitä on utopia nykyisin? Tekno- ja kulutuskulttuurin ideologinen ilmentymä, joka pitää yllä halun taloutta. ”Post”-maailmassa asiat kietoutuvat toisiinsa: teknologian halu liikuttaa markkinavoimia, jotka puolestaan tuottavat simulaatioon perustuvia halun voimavaroja, tulevaisuuden toivekuvia. Teorian tasolla kaikki tämä tapahtuu kielen maailmassa: teknologiaan kohdistuvan teorialahun taloutta pyörittävä fantasma on ”ihmisen jälkeisen” ihmisen idea, kielellinen konstruktio, joka – kuten merkitsimet yleensä postmodernille ominaisen representaation ja referentin romahtamisen jälkeen – viittaa vain itseensä. Post-utopia ja post-teoria kohtaavat toisensa Baudrillardin ”hypertodellisuudessa”, postmodernin *patafysiikan* luomassa maailmassa.¹⁵ Mutta siinä missä post-utopia on pääoman ideologinen muoto, post-teoria on teorian politiikkaa, joka ilmentää postmodernin teoriatuotannon anti-ideologisuuden ideologisoitumista – yhtä hyvin kuin postmodernin periaattein toimivan akateemisen maailman sisäistä logiikkaa, kaikkea ajattelua terrorisoivaa, *modernin* liikelakia noudattavaa uutuuden pakkoa ja sen taustalla väijyvää umpikujan uhkaa.

Post-teoria on posthumanismiin perustuvaa teoreettista radikalismia, joka kätkee oman kääntöpuolensa, antihumanismin. Siinä missä *ihminen* on humanismin keskiössä, posthumanismi puhuu *ruumiista*; ero on merkittävä. Kysymyksessä ei kuitenkaan ole niinkään varhaisen poststrukturalismin teoreettisen antihumanismin ohjelma, vaan nykyistä post-teoriaa hallitseva kielen hurma, teoreettinen delirium, jonka valtaan antautuneelle teoria-avantgardelle ihminen on muuttunut epäkäsitteeksi.¹⁶ Post-teoriassa todellinen ja kuvitelu menevät kaiken aikaa sekaisin samaan tapaan kuin E. T. A. Hoffmannin romantiikan henkeä ilmentävissä fantasiatarinoissa, sillä erotuksella vain, että siinä missä Hoffmann tekee kuvitteellisin eli kirjallisin keinoin tarkkoja havaintoja oman aikansa historiallisesta todellisuudesta, post-teoria on parakirjallisuutta, joka kääntää kuvitelmat historiallisen ajan tuolla puolen olevaksi keino-todellisuudeksi. Siinä missä Hoffmannin *Sandmann*-kertomuksen Olimpia, naishahmoinen ”automaatti”, on samalla kertaa sekä kauhuromanttinen fantasia että valistuksen järkiuskon ja porvarillisen järjestyksen kriittinen vertauskuva,¹⁷ teknokulttuuria palvovan post-teorian kone- ja ruumisfantasiat ovat futuristis-teknomorfistisia toivekuvia. Siten post-teoria on populaarikulttuurin jatkamista toisin keinoin: post-teorian maailma on teorian tuottama Disneyland.

Post-teoriassa teorian luomat fantasiat toimivat samalla tavoin kuin tähtikuvat Hollywood-maailmassa tai avatarit ja pelihahmot digitaalikulttuurissa: ne ovat kulttuurisia ”tekstejä”, joille on käynyt kuin totuudelle Nietzschen kielen kritiikin tarkoittamassa merkityksessä: ne ovat metaforia, harhakuvia, jotka on otettu todesta.¹⁸ Tässä mielessä ruumiiseen projisoitu teknologia muuttuu post-teoriassa ”teknotekstuaalisuudeksi”,¹⁹ jossa tekstin ja sen kohteen ero häviää: kirjallisuudesta tulee paratodellisuutta, jossa paranormaali esitetytyy normaalina. Siten post-teoria on metaforista kulttuuriteoriaa, merkityksen tuotantoa, joka tuottaa omat kohteensa; se on merkitsimien ylenpalttisuudella leikittelevää kielipeliä, joka ei voi asettaa itselleen kysymystä: mitä tämä on?²⁰ Seurauksena on, että kaiken ”kumoamisella” eli *subversiivisuuden* ideasta nousevalla kielen dekonstruktioilla pelaava post-teoria on johtanut



Chris Cunninghamin videotaidetta esittelevä postikortti.

teoriatyylin, jossa teoriasta on tullut ”postmodernin tilanteen” legitimaatiota: kieli, joka puhuu itsestään (sanan molemmissa merkityksissä) merkitsee lopulta vallitsevan järjestyksen affirmaatiota.²¹

Avantgarden kaipuudessaan, affirmaation uhkaamana, post-teoria etsii radikaalia potentiaalia ruumiista; toisin olemisen mahdollisuus näyttäytyy sille ruumiin transgressiossa ja transendentissa ruumiissa. Mikä tämä ruumis on? Toisin kuin modernin ruumis, joka on toivon lähde, post-teorian ruumis on patologioiden näyttämö, ruumiin ”toisetta” koskevan teorian teatteri samaan tapaan kuin hysteria feministis-psykoanalyttisessä kulttuuriteoriassa.²² Post-ruumis on teoriahalun kirjoituspinta, kulttuurin luomaa ”normaalialia” uhmaavien patologisten projektoiden kohde: ruumiin hajoaminen ja rappautuminen, sen sisäinen ja ulkoinen deformaatio ovat ruumiin postmodernia estetiikkaa, jota vastaa post-teorian dekoratiivis-konvulsiivinen, efektejä palvova, houreenomainen barokki-kieli. Post-teoriassa – erityisesti (post)feministisesti virittyneessä sukupuolta ja ruumista teoretisoivassa diskurssissa – ihmisruumiista on tullut nukke, teorialelu, jolla leikkiminen tuottaa teorialuvia.²³ Tällainen ruumiin ”näyttämöllistäminen” – *Inszenierung*, kuten saksalaisen kulttuuriteorian muotitermi kuuluu²⁴ – merkitsee kauhun tuottamaa mielihyvää, joka on ominaista yhtä hyvin populaarikulttuurille kuin siihen kohdistuvalle teoriallekin. Tässä katsannossa ruumis on länsimaisen hyvinvointikulttuurin *abjekti*, torjunnan kohde, joka vastustamattomasti vetää puoleensa.²⁵ Vastaavasti post-teoriassa ruumis on postmodernia kauhuromantiikkaa, jossa populaarikulttuurin fantasiakuvastosta on tullut teoreettista fantasmagoriaa.

Ruumiin ambivalenssi ei kuitenkaan näyttäydy ainoastaan Hollywoodin scifi-spektaakkeleissa, vaan myös Cindy Shermanin, Kiki Smithin ynnä muiden nykytaiteilijoiden *abject art* -teoksissa, postmodernin taiteen ruumiinkuvassa yleensä.²⁶ Tässä suhteessa sekä Hollywoodin että taidemaailman ruumisfantasiat ovat itse asiassa toistensa kääntöpuolia: saman erilaista, eri erilaista. Molemmat kuuluvat itseään heijastelemaan mediatodellisuuteen, jossa kaikkea hallitsee lainauksen, appropriatian ja kierrätyksen

Frankfurt am Main:
Campus 2000.

⁹ Foucault'n tapaan kutsun dispositiiviksi diskurssien ja voimien verkostoa, tiedon ja vallan yhdistelmää eli tietovallan järjestystä, joka teoreettis-poliittisten keinojen kokonaisuutena säätelee ihmiselämän ymmärtämistä ja hallintaa, erityisesti ihmisen ruumiillisuutta ja seksuaalisuutta; ks. esim. Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag 1978, 119-125; Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (1976), 125-138, 173-190. Tässä mielessä teknodispositiivi on ihmisen uudelleen käsitteellistämistä merkitsevä teoreettinen perspektiivi, jossa ihminen nähdään teknologisen konstruoinnin kohteena.

¹⁰ Peter Bürger, *Ursprung des postmodernen Denkens*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000: 11; Teresa L. Ebert, "Ludic Feminism, the Body, Performance, and Labor: Bringing Materialism Back into Feminist Cultural Studies". *Cultural Critique* 23, 1992-1993.

¹¹ Lacanilaista *lamelloista* ks. Žizek, *The Plague of Fantasies*, 68, 89, 199. "Uudesta somatiikasta" ks. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, 70. Ajatus "esteettisestä tuotannosta" kuuluu keskeisesti Jamesonin postmodernismiteoriaan, joka muodostaa esitykseni postmodernia koskevan teoreettisen viitekehysten; ks. Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso 1991. Oman tulkintani mukaan post-

modernismi merkitsee subjektin kannalta poliittisen henkilökohtaistumista eli yksilön etua, halua ja mielihyvää korostavaa ajattelu- ja toimintatapaa; postmodernissa kulttuuriteoriassa sitä vastaa radikaalisia esittävä teoriaperformanssi eli esitys- ja esiintymistyyli, joka 1960-luvun *radical chic* -asenteen tavoin huvittelee tavarankulutuksen ja "populaarin" mahdollistamalla "subversiivisilla" merkityksillä. Tällainen halun fetisointi merkitsee sekä postmodernissa että sitä koskevassa teoriassa autoeroitikkua.

¹² Vrt. David B. Morris, *Illness and Culture in the Postmodern Age*. Berkeley: University of California Press 1998, 135-163.

¹³ Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Leipzig: Reclam 1994 (1990), 32-54, 105-129.

¹⁴ Saksassa *fitness-* ja *wellness-*kulttuurin ympärillä kukoistaa myös monimuotoinen *body-*diskurssia tuottava opaskirjojen kustannustoiminta, jota kuvaavat hyvin kirjojen otsikoissa toistuvista taikasanoista muodostuvat neuvot ja kehotukset, kuten esimerkiksi: *Fatburning: Bauch, Beine und Po, BodyStyling: Kleiner Aufwand – große Wirkung, Superbody durch In- und Outdoor-Training, Fit in 90 Tagen: Das Training-Program der Stars, Dr. Meyer. Forever Young, Young! Einfach jünger aussehen, Die revolutionäre Impuls-Diät, Schlank werden mit Appetit, Die Kraft der Emotionen*. Tälle samalle ruumista palvovalle hedonismille ovat omistautuneet myös *lifestyle-*lehdet, kuten *Amiga, Joy, Cosmopolitan, Vogue*,

periaate. Siten myös modernin luoman avantgardevirtauksen, surrealismin, tilalle on tullut toisiinsa kietoutuneiden post-teorian ja postmodernin populaarikulttuurin keinotekoisuuden maailma, *surrationali* lumetodellisuus, jonka ilmiöt ovat fantasiaksi muuttuneen järjen luomuksia.²⁷ Elaine Showalterin ajatusta soveltaen: medioituneessa maailmassa ruumisfantasiat ja fantasiaruumiit ovat "hystoriaa",²⁸ traumojen purkamista hysterian tavoin toimivien kulttuuristen kertomusten kautta, joissa populaari mielikuvamaailma ja akateeminen teoretisointi ovat saman diskurssin eri puolia. Radikaali vaihtoehto, *das ganz Andere*, on yhä kauempana marginaalissa, vetäytyneenä Bataillen ajattelusta nousevaan toisinolemisen mahdollittamaan mahdollisuuteen, Markiisi de Saden "buduaariin".²⁹

Post-teoria on tämän tilanteen – tämän aporian – kielellinen ilmaus: se yrittää kumota vallitsevan tilanteen turvautumalla merkittyjen metafysiikasta vapautettujen merkitsimien leikkiin, radikalismia esittävään kielipeliin, jota hallitsevat *free-floating signifiers*. Se yrittää löytää tien "todelliseen" hakeutumalla todellisuuden viimeiselle rajalle, sinne, mistä se aina pakenee – ruumiin pariin. Voisi ajatella, että Horkheimerin ja Adornon *Interesse am Körper*, "kiinnostus ruumiiseen", on kokenut jollakin oudolla tavalla uudelleen tulemisensa.³⁰ Mutta ei, post-teoriaa ei itse asiassa kiinnosta ruumis, vaan ruumisdiskurssi, postmoderni puhetapa, jossa skientismi eli tiedeusko ja lingvismi eli kieliusko sekoittuvat toisiinsa. Juuri siksi ruumis pysyy post-teoriassa vaiti; se kätkeytyy kielen taakse, tavoittamattomiin. Sana ei tule enää lihaksi, sillä liha on muuttunut sanaksi. Niinpä ruumista etsiessään post-teoria kääntyy ruumiin negatiiviseksi teologiaksi: se uskoo ruumiin läsnäolon sen poissaolon kautta; ruumiin kaipuussaan se tarttuu ruumiin merkkeihin, ruumista signifioiviin merkitsimiin, ainoaan materiaan, jonka olemassaolon se tunnustaa. Platonin ajatuksen, jonka mukaan havainnot ja mielikuvat painavat jälkensä sieluun kuin vahaan,³¹ post-teoria on kääntänyt kuvaamaan merkitsimien "materian" vaikutusta ruumiiseen.

Tämä on kielimaterialismia, jonka materialismi on idealismiksi muuttunutta kieltä, merkitsimien ideaalista materialismia, jossa kielimuodot näyttäytyvät kaiken olevan "alkuaineena", kuten *materia prima* aristotelelais-skolastisessa ajattelussa. Tällaisessa kielen kaikkivaltaa korostavassa ajattelutavassa on kysymys sekä kieliesentialismista että diskurssifundamentalismista. Juuri niiden myötä kulttuuriteoriassa on tapahtunut siirtymä tieteiskuvitelmissa teoriafiktioihin, teorian tuottamien objektien ja abjektien metaforiseen maailmaan. Mutta ongelma ei ole niinkään metaforissa, vaan metaforien ontologisoinnissa, reifioituneissa kielikuviissa, jotka fetissien tavoin vetävät teoriahalua puoleensa: post-teoria on teorian erotisointia, libidinalisoitua kieltä, jossa kirjoituksesta tulee – Barthesin sanoin – teorian *Kama Sutra*.³² Siten teoriaerotiikka on lopulta antautumista sen valtaan, mitä Nietzsche kutsuu "kielen viettelyksi".³³ "[T]iede ei ajattele", Heidegger sanoo.³⁴ Ajatteleeko post-teoria?

Laboratorio

Donna Harawayn kyborgimytytti on post-teorian ruumisdiskurssille ominainen post-utopia, scifin ja teorian yhdistelmä, joka lupaa ruumiin ylönousemusta teknologisessa tuonpuoleisessa. Harawayn kyborgi, "kyberneettinen organismi", "koneen ja organismin risteytymä", on utopia "sukupuolen jäl-

keisestä maailmasta”.³⁵ Tällaisena ruumiin metamorfoosin toivekuvana kyborgi on postmodernia mytopoetiikkaa, teoriafiktio, jossa ruumisteorian tuottama teoriaruumis kytkeytyy koneteorian luomaan teoriakoneeseen, teoriaa tuottavaan diskurssiautomaattiin.³⁶ Kuten post-teoriassa yleensä, myös Harawayn teoriafiktioista alkunsa saaneessa kyborgimetaforiikassa symbolinen tavoittelee imaginaarin avulla reaalista, joka kuitenkin aina osoittautuu kangastukseksi, kielen luomaksi fantasmaksi. Slavoj Žizekin ajatusta soveltaen: kyborgiteoriassa ”tiedostamaton on ulkopuolella”,³⁷ ei enää sanattomuuden syvyydessä, vaan kielen pinnalla. Siten kyborgi on kielipeliä, joka tuottaa sen ”efektin”, josta se puhuu: kyborgi on imaginaaria teknologiaa.

Tämä tarkoittaa, että harawaylaista kyborgiutopismia ja siihen perustuvaa kielellä leikittelevä kyberdiskurssia – kyborgia koskevia teoriafiktioita, kybertilafantasioita, kyberfeminismia – hallitsee logosentrismi, kristillisestä ajattelusta nouseva usko sanan – *logoksen*, jumalallisen järjen – luovaan voimaan. Eli kuten Volker Grassmuck sanoo: ”Jumalan sana on luonut maailman ja ihminen voi tulla osalliseksi tästä performatiivisesta voimasta” esimerkiksi ”taikasanan avulla”.³⁸ Siten kyberdiskurssi perustuu uskoon, että metaforisilla taikasanoilla on kyky synnyttää olemattomasta olevaa, loihdia esiin materiaa tyhjästä. Tällainen *creatio ex nihilo* merkitsee perimmiltään uskoa lingvistiseen transsubstantiaatioon. Tässä mielessä kyborgin – ”pyhän kyborgin”, kuten Richard Barbrook sanoo³⁹ – synnyn alkusynä on postmodernia teoriamaailmaa hallitsevan logoksen kolme järjestystä: mytologia, teknologia ja biologia, joista kaikista on kyberdiskurssissa tullut post-teorialle ominaiseen tapaan radikaalia tekstuaalisuutta – ja sen kääntöpuolena tekstuaalista radikalismia, kielen politiikkaa.⁴⁰

Kuten kyberdiskurssi yleensä, siten myös Harawayn kyborgifantasia on viime kädessä kielen luomaa virtuaalitodellisuutta, jota ei ole kovin vaikeata kuvitella tietokonepelien maailmaa jäljittelevänä ”post”-elokuvena. Siinä missä Sergei Eisensteinin suunnittelema Marxin *Pääoman* elokuvavotus olisi toteutuessaan ollut dialektis-materialistinen montaasi aikakaudesta, jolloin *All that is solid melts into air*, kuten Marxin ja Engelsin *Kommunistisen puolueen manifestin* englanninkielisen käännöksen lentäväksi lauseeksi muodostunut määritelmä porvariston aikakaudesta kuuluu,⁴¹ Harawayn kyborgimanifestiin perustuva elokuva olisi epäilemättä Hollywoodin digitaaliefektien tuottama postmoderni scifi-spektaakkeli posthumanismin aamunkoitosta, toisin sanoen, ihmisen lopusta.⁴² Sen viesti olisi selvä: luonnollinen ruumis on vanhentunut, ihmisen aika on ohi, olemme siirtyneet post-ihmisen aikakauteen. Posthumanismissa pelastus on teknologiassa, ”koneen ja organismin risteytymässä”, kyborgin keinoruumiillisuudessa.⁴³

Tästä ajatuksesta on itse asiassa muodostunut 2000-luvulle tultaessa postmodernin, teknoeuforiaan antautuneen kulttuuriteorian aksiooma – kuten ”historian lopusta” (*posthistoire*) paria vuosikymmentä aikaisemmin.⁴⁴ Siinä missä Peter Sloterdijkin humanismin kritiikissään esiin manaama näky ”antropotekniikoiden” hallitsemasta ”ihmispuistosta” on nykyisten kehitystendenssien negatiivinen ideaalikuva,⁴⁵ Harawayn kyborgimanifestista ja siihen perustuvasta tekno- ja kyberteoriasta ei avaudu emansipaation perspektiivi, vaan näkymä uusfordistisen teknokratian tuottamaan reaali maailmaan, jossa biovalta on korvannut sekä valituksen subjektin että klassiseen vallan kolmijakoon perustuvan demokratian. Mutta paradoksaalisesti juuri ihmisen manipuloitavuus merkitsee harawaylaisesta näkökulmasta vapautuksen visiota

Allegra, Marieclaire, Shape, Brigitte, Petra ja Freudin (naistenlehdet), *Men's Health* ja *GQ* (miestenlehdet) sekä *Fit For Fun* ja *Max*. Kaikki nämä julkaisut juhlivat ruumista, sukupuolta ja ”seksiä” design-tuotteina.

¹⁵ Patafysiikka tarkoittaa alunperin Alfred Jarryn teoksessaan *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien* (1911) luomaa kuvitteellista tiedettä; ks. Keith Beaumont, *Alfred Jarry. A Critical and Biographical Study*. Leicester: Leicester University Press 1984, 187-203. Jarryn mukaan ”patafysiikka on metafysiikan tuolla puolen olevaa aluetta koskeva tiede”; Douglas Kellner, *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*. London: Polity 1989, 162. Kellner viittaa tässä yhteydessä Jarryn tunnetuimpaan määritelmään, jonka mukaan: *pataphysics is the science of imaginary solutions, which symbolically attributes the properties of objects, described by their virtuality, to their lineaments* (ibid.). Tässä mielessä Baudrillardin maailma on Kellnerin mukaan ”täysin absurdi paikka, jota objektit hallitsevat selittämättömällä tavalla” (ibid.). Vrt. Nicholas Zurbrugg (ed.), *Jean Baudrillard. Art and Artefact*. London: Sage 1997, 13-14, 41-42.

¹⁶ Teoreettisen antihumanismin lähtökohdat ovat Lévi-Straussin antropologiassa, Althusserin Marx-kritiikissä ja Foucault'n tiedon arkeologiassa, joiden yhteisenä tavoitteena oli poistaa subjekti ihmistieteistä; Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 (1962), 284: ”ihmistieteiden lopullisena päämääränä ei ole ihmisen konstituutio, vaan ihmisen hävittäminen”; Michel Foucault, *Die*

Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (1966), 462: ihminen on häviävä ”kuin meren rannan hiekkaan piirretyt kasvat”. Ks. myös J. G. Merquior, *From Prague to Paris. A Critique of Structuralist and Post-structuralist Thought.* London: Verso 1986; Luc Ferry & Alain Renaut, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen.* München: Carl Hanser Verlag 1987 (1985).

¹⁷ E. T. A. Hoffmannin fantasmatiikasta ks. esim. Rudolf Drux, E. T. A. Hoffmann. *Der Sandmann. Erläuterungen und Dokumente.* Leipzig: Reclam 1994; vrt. Lienhard Wawrzyn, *Der Automaten-Mensch. E. T. A. Hoffmanns Erzählung vom "Sandmann". Mit Bildern aus Alltag & Wahnsinn. Auseinandergenommen und zusammengesetzt von Lienhard Wawrzyn.* Berlin, Verlag Klaus Wagenbach 1994 (1978). Parakirjallisuuden ideasta ks. Rosalind E. Krauss, ”Poststructuralism and the Paraliterature”. *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths.* Cambridge (Mass.): The MIT Press 1985, 291-295.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, ”Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”. *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Schriften 1870-1873.* Berlin: Walter de Gruyter 1973 (1873), 374-375: *Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert,*

– vapautusta ihmisen harhakuvasta. Tämä on postmodernia uskoa ruumiin ylösnousemukseen. Posthumanismissa ihmisen tilalle on tullut Freudin ”proteesijumala”,⁴⁶ tieteen ja teknologian mahtiin tukeutuva demiurgi, jonka keinoelämän perustana on ”itsetuotanto”, *autopoiesis*. Alex Sutterin sanoin: posthumanismi edustaa ”jumalallisten koneiden” paluuta.⁴⁷ Ja vastaavasti se mitä Nietzsche kutsuu ”ihmisen itsensä pienentämiseksi” – *Selbstverkleinerung des Menschen*⁴⁸ – huipentuu kyborgissa: kyborgissa ihminen jättää jäähyväiset itselleen.

Tietysti ajatukset ihmisen lopusta ja kyborgin aikakauden alkamisesta eivät kuitenkaan ole historiallisia tosiasioita, vaan nimenomaan post-teoriaa, itseensä viittaavaa teorian simulaatiota, jossa metaforat ovat korvanneet käsitteet ja jossa epistemologiasta on tullut estetiikkaa. Harawaylaisen kyborgin maailma on *teknoestetiikkaa*, metaforiikaksi muuttunutta teoriaa, jonka kohteena on imaginaarisen teknologian tuottama ”keinotekoinen paratiisi”. Romantiikan tavoin tällainen post-teoreettinen mytopoetiikka – Harawayn kyborgimytologian legitimoima maailman haltuunottamisen ”metodi” – on fantasiaa, joka projisoi todellisuuden imaginaarimaailmaan, ”teknologisen ylevän” sfääreihin.⁴⁹ Postmodernissa ylevä on siirtynyt romantiikan mielikuvituksen valtakunnasta post-teorian luomaan kirjoituksen hypertodellisuuteen, jota konstituoivat ”ranskalaisen teorian” luoma *écriture*, kirjoitustapa, jossa itseensä viittavat merkitsimet tuottavat sekä omat merkittynsä että niitä ympäröivän tunnetilan, teoriaeuforian, jossa ekstaasi ja paniikki kietoutuvat toisiinsa.⁵⁰ Derridan sanoin: post-teoriaa hallitsee suplementin logiikka, masturbaation periaate.⁵¹

Toisin kuin kielen virtuaalitodellisuudessa elävä harawaylainen kyborgi, biovalta on reaalityodellisuutta. Biologiasta on tullut teknologiaa, joka tuottaa ”elämää”, ei kuitenkaan välttämättä enää siinä merkityksessä, joka tähän mennessä on määritellyt ihmisenä olemista. *Life sciences*, ”elämän tieteet”, joille elämä merkitsee DNA-ketjuja, kromosomeja ja molekyyilejä, on uuden, ”tieteellisen” ihmiskäsityksen perusta.⁵² 2000-luvun johtava ideologia on biologismi, teknologian ja biologian yhdistymiseen perustuva skientistinen oppi postevoluution tuottamasta lajien uudelleen syntymästä maailmassa, jossa ihminen, eläin ja kone risteytyvät kaiken aikaa toisiinsa. Tämä on post-ruumiin valtakunta, jossa *high-tech-tieteestä* on tullut postmoderni, sekulaari uskonto.⁵³ Tällaista ruumiin ”tieteellistämistä”, sen teknologisointia ja instrumentalisointia, Critical Art Ensemble kuvaa teknokulttuurin kriittikkisään metaforalla ”lihakone”, *flesh machine* – kielikuvalla, joka ei ole ainoastaan metaforinen merkitsin, vaan joka viittaa materiaalis-konkreettisesti olemassa olevaan maailmaan, ”pankapismin” toimintatapaan.⁵⁴ Tässä maailmassa kyborgi on todellisuutta, laboratorion todellisuutta: tieteellisen ruumistuotannon tavoitteena on ”biotekninen ihminen”,⁵⁵ toisin sanoen, ei Nietzschen, vaan posthumanismin ideaa ilmentävä yli-ihminen.

Tieteen ja teknologian hallitsemassa maailmassa laboratorion on tullut biovallan keskus, uusfordistisen, postpoliittisen teknoeliitin johtama, kaikkien elämää ja kuolemaa koskevien kysymysten ensimmäinen ja viimeinen instanssi. ”Alaston elämä” (*la nuda vita*) on Giorgio Agambenin mukaan uuden, kehkeytymässä olevan yhteiskuntajärjestyksen periaate, jossa elämä palauteaan biologisiin prosesseihin, riisutaan paljaaksi kaikesta inhimillisestä, ihmiselle kuuluvasta.⁵⁶ Tällainen biologinen reduktionismi ei itse asiassa ole lainkaan kiinnostunut ihmisestä; sen laboratorion katse on suuntautunut geeneihin, joissa se näkee ”itse elämän”. *Genes R Us*, kuten Haraway monimielii-

sesti sanoo.⁵⁷ Ihmiselämän korvaa biologinen elämä, mikä lopulta johtaa ihmisen animalisointiin. Siinä missä Aristoteles teki selvän eron kahden erilaisen elämänmuodon välillä puhumalla animaalisesta *zoe*-elämästä ja inhimillisestä *bios*-elämästä, postmoderni biovalta on kiinnostunut vain ”alastomasta elämästä”, jota se voi hallita tieteen ja teknologian, foucault’laisen ”tieto-vallan” keinoin. Tämä merkitsee ”biopoliittista ruumiin tuotantoa”, jonka perustana on ”suvereeni valta”, valta, joka määrittelee säännöt nimeämällä niiden poikkeukset.⁵⁸ Luonnonlakien tilalle on tullut laboratorion laki, joka sanoo, mikä on ”normaalia”, mikä ei. Laboratoriossa mikään ei ole annettua; kaikki noudattaa artefaktin logiikkaa, keinotekoisuuden periaatetta.

Siten uusi *logos* on uusi *nomos*. Tällaisen teknologisen imperatiivin alaisuudessa teknologia astuu luonnon tilalle, muuttuu ”toiseksi luonnoksi” – ja teknoromantiikka korvaa luonnon romantiikan, sen nostalgian, kaipuun kotiin, ei kuitenkaan enää ”Eedenin putarhaan”, vaan onnea ja autuutta lupaavan koneen huomaan.⁵⁹ Teknologia ei kysy, mikä on luonnollista; sitä kiinnostaa kaikki se, mikä on tehtävissä. Teknologian perspektiivissä tehtävyydellä ei ole rajoja: tieteellisen järjen keinoin jokainen idea voidaan toteuttaa. Mutta kuten Günther Anders jo 1950-luvulla, atomipommin ja ydinfysiikan esiinnostaman tieteellisen rationalismin hallitseman modernisaation aikakaudella, muistutti: ”Me olemme nurinpäin kääntyneitä utopisteja [...]: siinä missä utopistit eivät pysty saamaan aikaan [*herstellen*] sitä, mitä he kuvittelevat, me emme kykene kuvittelemaan [*vorstellen*] sitä, mitä me saamme aikaan”.⁶⁰

Nyt ydinvoiman tilalle on tullut geenien kaikkivaltaan uskova, teknologian imperatiivin hallitsema biologia, joka ei tunnusta viimeistä rajaa, sillä teknologismille *non plus ultra* on epäajatus. Tässä mielessä ongelmana ei siis niinkään ole mielikuvitus, vaan mielikuvituksen puute, kyvyttömyys kuvitella teknologian inhimillisiä ja yhteiskunnallisia seurauksia. Siitä huolimatta – tai ehkä juuri sen vuoksi – ihmisen bioteknologinen muokkaus lupaa ihmisen uudelleen syntymää. Tämä on uutta materialismia: luonto ja ruumis ovat pelkkää manipuloitavissa olevaa materiaa; materiaa, joka otetaan haltuun ideoiden, kielen ja kirjoituksen avulla. Teknobiologisen design-tuotannon kohteina ovat ”materiaalis-semioottiset ruumit”, kuten Haraway sanoo.⁶¹ Tässä hengessä ruumiin negatiivinen teologia uskoo koodin kaikkivaltaan, k-i-r-j-a-i-m-e-n generatiiviseen voimaan.

Rajojen loputon ylittäminen, itse rajan idean radikaali kyseenalaistaminen – tässä rajattomuuden utopiasessa toivekuvassa ilmenee juuri biovallan imperatiivi. Modernin projektia hallinnut instrumentaalinen järki, joka on muuttunut postmodernia hallitsevaksi teknologian mahdiksi, tunkeutuu kaiken elollisen alkulähteille, geeneihin, ja tuottaa uutta, ”tieteellisesti” säädelyä elämää, joka vastaa järjen ideaalia, rationaalisti organisoidun teknokulttuurin kehityslogiikkaa. Biovallalle, joka näkee kaiken elollisen *organismina*, ruumista ei ole; on vain ruumiin tulemista, ruumiiksi tulemista. Ruumis on geenien kontingentti konstruktio: ei välttämättömyyden, vaan potentiaalisen toisinoleminen määrittämä olomuoto. Siksi ruumis ei ole ontologinen entiteetti, vaan tuotettava objekti. ”Kalifornialaisen ideologian” läpitunkemassa kyberdiskurssissa – 1960-luvun amerikkalaisen vasta- ja hippikulttuurin jäänteiden, akatemisoidun kyberpunkin ja ”ranskalaisen teorian” risteytymänä muodostuvassa teknologiaa mystifioivassa puhetavassa⁶² – valistuksen ihanne ”ihmisen täydellistymisestä” on muuttunut New Age -ajattelutavan mukaiseksi

übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind [...]. Tässä suhteessa valaisevana esimerkkinä post-teorialle ominaisesta kirjoitustavasta, jossa teoria, metaforiikka ja todellisuus sekoittuvat saumattomasti toisiinsa ja luovat siten itseensä sulkeutuneen kielellisen virtuaalimaailman, ks. Astrid Deuber-Mankowsky, *Lara Croft. Modell, Medium, Cyberheldin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

¹⁹ Jim Collins, *Architectures of Excess. Cultural Life in the Information Age*. New York: Routledge 1995, 17.

²⁰ Vrt. Stefan Münker & Alexander Roesler, *Poststrukturalismus*. Weimar: Verlag J. B. Metzler 2000; Jonathan Culler, *Literary Theory. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 1997.

²¹ Vrt. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1991 (1979).

²² Ks. esim. Silvia Eiblmayr, Dirk Snauwaert, Ulrich Wilmes, Matthias Winzen (Hg.), *Die verletzte Diva. Hysterie, Körper, Technik in der Kunst des 20. Jahrhunderts*. Köln: Octagon 2000. Vrt. Dorion Weickmann, *Rebellion der Sinne. Hysterie – eine Krankheit als Spiegel der Geschlechterordnung (1880-1920)*. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1997; Franziska Lamott, *Die vermessene Frau. Hysterien um 1900*. München: Wilhelm Fink Verlag 2001, joissa hysteriaa käsitellään historiallis-kriittisessä perspektiivissä.

²³ Ks. esim. Johanna Riegler, Christina Lammer, Marcella Stecher, Barbara Ossege (Hrsg.), *Puppe – Monster – Tod. Kulturelle Transformationsprozesse der Bio- und Informationstechnologien*. Wien: Turia + Kant 1999; Christina Lammer, *Die Puppe. Eine Anatomie des Blicks*. Wien: Turia + Kant 1999; Karin Gieselbrecht & Michaela Hafner (Hg.), *Data/Body/Sex/Machine. Technoscience und Sciencefiction aus feministischer Sicht*. Wien: Turia + Kant. Huomattakoon myös tässä postmodernin teoriakielen ”seksikkyyttä” lisäävät amerikanismit, jotka – kuten popmusiikissa – tuottavat teoriaan oikean ”saundin”.

²⁴ Saksalaisen kulttuuri-teorian *Inszenierung*-muodin keskeinen taustavaikuttaja on Judith Butlerin sukupuolen teoria, jonka vastaanotto on saanut välillä populaarikulttuurin tähti-ilmioihin verrattavia hysteerisiä piirteitä: Butlerin luontotilaisuudet ovat olleet kuin popkonserteitja ja mediajulkisuudessa Butlerista on puhuttu mm. Madonnaan verrattavissa olevana ”mega-tähtenä”. Vastaavasti teorianäyttämöllä, erityisesti feministisen teorian piirissä, Butlerin sukupuolen performatiivisuutta koskeva ajatus on tulkittu saksan kielen *Inszenierung*-sanan kautta, mikä osaltaan on tukenut ruumiin teoreettista teatrikalisointia.

²⁵ Abjektin ideasta ks. Julia Kristeva, *Puhuva subjekti – tekstejä 1967-1993*. Tampere: Gaudeamus 1993, 187-222.

²⁶ Vrt. Winfried Menninghaus, *Ekel. Theorie und Geschichte*

ruumiin optimoinnin pakkomielteeksi. Tässä kybermodernille ominaisessa pakkomielteessä posthumanismi ja transhumanismi kohtaavat toisensa; molemmissa tieteesen ja teknologiaan perustuva maailman haltuunottaminen näkee kaiken produktivismin perspektiivissä: olevainen muodostuu teknoobjektien tuotannosta.⁶³

Tämän saman objektivoivan, ruumista esineistävän periaatteen mukaan toimii myös postmodernin ideaalisubjekti, subjekti, jonka identiteetti on – kuten kaikki ”post”-alkuiset subjektiteoriat väittävät – ”sirpaloitunut”, ”epävaka” ja ”virtaava”; toisin sanoen, minä-muoto, jossa diskurssien tuottama ”efekti”, ei-minä, näyttäytyy subjektin minänä.⁶⁴ Tämän minämuodon haluobjekti on *Me, Myself and I*. Siten kulutuksen ja spektaakkelin ympärille rakentuneen postmodernin yhteiskunnan ihanneminä on ruumistaan – ei sieluaan – refleктоiva post-subjekti, joka ei kysy, ”kuka minä olen?”, vaan ”mikä minusta voisi tulla?”. Ruumis on subjektin minätyön väline, egopolitiikan media, joka heijastelee mediamaailman hedonistista minäkuvastoa. Ruumis on minäkone, joka lakkaamatta, usein ylikierroksilla, työskentelee tuottaakseen optimiminän, jonka subjektin halu työstää esiin imaginaarimuotona, minäfantasmana, omaan ruumiiseen kohdistuvan minäpolitiikan toivekuvana. Postmodernin ruumiinkulttuurin maailmassa ruumista ei konstituoiva materia, vaan halu, ”toisen” katseen määrittämä oman ruumiin halu – halu, jossa kristillinen lihan kieltäminen on kääntynyt ruumiin palvonnaksi, sekulaaria uskonnollisuutta ilmentäväksi *simuloidun lihan* kultiksi. Postmoderni liha viettelee siksi, että se on silikoni- ja bittimaailman tavoin loputtomasti muokattavaa, puhdasta ja ajatonta. Siten post-lihan keinoparatiisissa jokaiselle annetaan ei tarpeensa, vaan halunsa mukaan.

Tämä on biovallan kääntöpuoli, sen arkisissa *fitness*- ja *wellness*-yhteyksissä näyttäytyvä ideaaliruumiillisuuden sisäistetyt herruuden valtakunta, populaari- ja mediakulttuurin virikkeiden varassa toimiva kokemustodellisuus, jossa ainoa kokemuksen muoto on keinotekoisuuden tuottama elämysmaailma. Tässä ruumiin ja seksin, ”seksin” ja *body*-performanssin,⁶⁵ halun ja mielihyvän, hyvännäköisyyden ja hyvinvoinnin eli henkilökohtaisen menestyksen virtaviivaisessa minä-maailmassa ”huoli itsestä”, foucault’laisten ”minätekniologioiden” muodostama *body*-kulttuuri,⁶⁶ on tehnyt ihmisestä itsestään laboratorion, jossa subjekti kokeilee jatkuvasti yhä uusia minä-yhdistelmiä, kaikkialla tarjoutuvia, tavaroituneita identiteettimuotoja, post-subjektin naamiaisasuja – jotka puolestaan ovat post-teorian naamioleikkien, teoreettisten maskeradiesitysten haluobjekteja. Tässä post-subjektin fantasiatodellisuudeksi muuttuneessa karnevaalimaailmassa minän tehtävänä on kilvoitella itsensä kanssa ollakseen itselleen ”kuuliainen ruumis”,⁶⁷ esikuvaksi nousseen keino-ruumiin kuvajainen. Minä ei ole minä, ellei se sopeudu ”normaaliruumiiseen”. Kysymys ei siis ole enää Nietzschen tavoin, *Wie man wird, was man ist*,⁶⁸ vaan miten minä tulee minäksi tulemalla toiseksi, joka ei ole minän, vaan ”toisen” halun kuvajainen.

Postmoderni populaarikulttuuri, post-teoria ja post-subjekti – kaikissa näissä projekteissa on kysymys yrityksestä keksiä ruumis uudelleen. Siinä missä modernin utooppisena pakkomielteenä oli ”uuden ihmisen” idea, postmodernin ideaalina on ruumiin metamorfoosi.⁶⁹ ”Ihmisen jälkeistä” elämää kuulluttava posthumanismi on ruumiin kieltä, jota puhutaan laboratorion valtakunnassa. Laboratorion kielessä biologia merkitsee teknologiaa ja teknologia elämän määritelmää. Siten ”post”-maailmassa tiede ja teknologia, utopia ja kulttuuriteoria, biovalta ja *body*-kulttuuri kuuluvat samaan dispo-

sitiiviin, jossa ihmisen ruumiillinen subjektiivisuus on monenlaisten, ristikkäisten ja ristiriitaisten muospaineiden alaisena. Tämä on teknodispositiivinen maailma, jossa kone ja organismi, valta ja halu, kieli ja teoria, reaalin ja imaginaarinen kietoutuvat toisiinsa muodostaen sellaisen diskursiivisen tiheyden, että usein on vaikea nähdä, mistä silloin puhutaan, kun puhutaan ruumiista.⁷⁰ Elävästä ruumiillisuudesta vai ruumiin kategoriasta, teoreettisesta objektista vai subjektiivisesta kokemuksesta, miesruumiista vai naisruumiista?

Palauttaessaan kaiken kieleen ja kirjoitukseen postmoderni kulttuuriteoria on häivyttänyt sen olennaisen eron, joka tulee esiin saksan *Körper*- ja *Leib*-sanojen välillä: objektiruuminen on eri asia kuin subjektiiruuminen. Toisin sanoen, on eri asia sanoa, että minulla on ruumis (ruumis ”diskurssiefektinä”) kuin että minä olen ruumis (ruumis subjektin oman ruumiillisuuden kokemuksena). Ongelma on juuri tässä – sekä teorian että käytännön kannalta katsottuna; eli kuten Adorno ja Horkheimer sanovat:

Ruumista ei voida enää muuttaa takaisin kehoksi. Se jää kuolleeksi ruumiiksi, harjoitettiinpa sitä miten tahansa.⁷¹

Tämän umpikujan ylittämiseksi postmoderni ruumisdiskurssi turvautuu koneeseen. Mitä enemmän elävä *Leib*-ruumis kuihtuu pois ja muuttuu kuolleeksi *Leiche*-ruumiiksi, sitä enemmän subjektin ruumiillisuuden elvytysyritykset kohdistuvat kulttuurin säätelemään *Körper*-ruumiiseen, ja sitä enemmän avuksi tarvitaan teknologiaa. *Leib* huutaa paluuta luontoon, mutta *Körper* vastaa, että luonto on kuollut, jo kauan sitten. Paluuta ei ole. On vain laboratorio ja laboratorion laki; on vain ruumiin ylittäminen, ruumiin transgressio ja ruumiin transsendenssi. Tässä eksistentiaalisessa hätätilanteessa alkaa ruumiin kieltäminen, ruumiin torjunta, ruumiista luopuminen, lyhyesti: ”ruumiittomuuden halu” eli pako ruumiista.⁷² Pelastuksena näyttäytyy kaikkivoiva teknologia, postmodernin kulttuurin omnipotenssia lupaava mahti. Esiin astuu proteesiruuminen. Ja juuri tämä, ruumiin kokonaisvaltainen proteoitiointi, on postmodernin ruumisutopian suuri toivekuva. *Rakasta proteesiasi niin kuin itseäsi*.⁷³ Tämä on tekno- ja cyberkulttuurin teoreettinen ja käytännöllinen imperatiivi. Muutu koneeksi ja olet pelastettu.

Proteesi

Tällaisessa koneen kaipuussa, *konehalussa*, ei tietystikään ole sisällöllisesti mitään uutta. Uutta on ainoastaan sen muoto, teoriadiskurssi, jonka perustana on jo ollen paluu, historian reaktivoitiin uudessa kontekstissa, menneisyyden teemojen ja ideoiden regeneratiivinen appropriointi – lyhyesti, postmodernin periaatteen mukainen kierrätys. ”Täten julistamme teille, että luonnontieteiden voitokas edistys on saanut ihmiskunnassa aikaan niin suuria muutoksia, että menneisyyden alistuneiden orjien ja meidän vapaiden ihmisten – meidän, jotka olemme varmoja loistavan tulevaisuuden ihanuudesta – välillä avautuu kuilu.”⁷⁴ Tässä ei puhu Harawayn, Stelarcin ja muiden teknofuturistien usko teknologian ihmeitä tekevään voimaan, vaan 1900-luvun alun italialaisten futuristien ekstaattinen uuden ajan, koneen aikakauden odotus. Mutta missä suhteessa nämä kaksi futurismin muotoa lopulta eroavat toisistaan? Marinettin johtamat futuristit uskoivat ”koneen herruuteen ja sähkön voittoon”. He julistivat, että ”[e]lollisten olentojen valtakunnan jälkeen alkaa koneiden

einer starken Empfindung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, 516-517, jonka mukaan abjektidiskurssista ja Kristevan abjektin ideaa kierrättävästä *abject art* -suuntauksesta tuli 1990-luvulla amerikkalaisessa, erityisesti feminismin innoittamassa taide- ja teoriamaailmassa keskeinen muoti-ilmiö.

²⁷ *Surrationali* maailma ei ole irrationali maailma, vaan maailma, jossa rationaalisuus on saavuttanut uskonvarmuuden asteeseen. Surrationalisissa maailmassa kaikki on mahdollista juuri siksi, että kaikkivaltias järki on tehnyt mahdottomaksi. Tämä on postmodernin paradoksi: se pyrki ylittämään järjen (*anti-järki*), mutta sen liikelogiikka perustuu ylijärjelliseksi kehittyneen järjen toimintaan.

²⁸ Ks. Elaine Showalter, *Hystorien. Hysterische Epidemien im Zeitalter der Medien.* Berlin: Berlin Verlag 1997.

²⁹ Ks. Fred Botting and Scott Wilson (eds.), *The Bataille Reader.* Oxford: Blackwell 1998; Marquis de Sade, *Die Philosophie im Boudoir oder die lasterhaften Lehrmeister.* Köln: Könnemann 1995.

³⁰ Ks. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main 1994 (1944), 246-250.

³¹ Ks. Platon, *Theaitetos. Werke VI.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, 164-165.

³² Roland Barthes, *The Pleasure of the Text.* New York: Hill & Wang 1975 (1973), 6.

³³ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral.* Leipzig: Reclam 1988 (1887), 35.

³⁴ Martin Heidegger, "Was heißt Denken?". *Gesamtausgabe. Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000 (1952), 133.

³⁵ Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review*. Vol. 15, Nr. 2, 1985, 65-67.

³⁶ Paljon puhuvana esimerkkinä tällaisesta harawaylaisesta kyborgidiskurssiin ja ranskalaisvaiikutteiseen feministiseen teoreetisointiin perustuvasta kirjoitustavasta ks. esim. Martina Mittag, "Mutierte Körper – Der Cyborg im Text und der Text als Cyborg". Teoksessa Becker & Schneider, *Was vom Körper übrig bleibt*.

³⁷ Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*. London: Verso 1997, 3.

³⁸ Volker Grassmuck, *Vom Animismus zur Animation. Anmerkungen zur künstlichen Intelligenz*. Junius Verlag, Hamburg 1988, 61. Harawayn teologisesta ajattelusta ja sitä ilmentävästä "katolisesta sakramentalismista" ks. Nina Lykke, Randi Markusen & Finn Olesen, "There are always more things going on than you thought!" *Methodologies as Thinking Technologies*. Interview with Donna Haraway, Part Two". *Kvinder, kön & forskning*. Nr. 4, 2000, 54; Donna Haraway, *How Like A Leaf. An Interview with Thyra Nichols Goodeve*. New York: Routledge 2000, 24, 86, 141.

³⁹ Richard Barbrook, "Der heilige Cyborg. Kritik des mystischen Positivismus". *Telepolis. Die Zeitschrift der Netzkultur*. Soft Life. *Neues vom Künstlichen Leben*. Nr. 1, März

valtakunta"; siksi he kuuluttivat valmistelewansa "varaosin varustetun mekaanisen ihmisen luomista".⁷⁵ Mitä muuta post-teorian kyborgi on kuin futurismin konemiehen perillinen suoraan alenevassa polvessa?

Futuristeille – voluntarismin energialla toimiville, koneellista suorituskykyä ihannoiville avantgardistimiehille – kone oli sukupuolikysymys: lihallisuudellaan viettelevän, mutta juuri siksi turmiollisen naissukupuolen sijasta eroottis-seksuaalisen intohimon kohteena oli kone. Kone oli kiihottava kokemus, täynnä erektiivistä ja orgastista potentiaalia, ekstaattisiksi minäfantasioiksi sublinoitunutta seksuaalienergiaa, joka ilmaisi koneeseen yhtyvän miehen potenssia. Siten Marinetti, sotaisalla päätöksellä ja koneretoriikalla itseään kiihottava futuristien johtohahmo, julisti uuden aikakauden alkua, joka oli johtava miehen ja koneen muodostaman "kentaurin syntymiseen".⁷⁶ Miehisen suorituskyvyn hurmoksessa eläville futuristeille kone näyttäytyi metafyyssisenä sukupuoliobjektina, transsendoidun halun ilmentymänä. Tässä mielessä futuristien koneen kultti ilmensi samantapaista teknologian sublimointia kuin 1900-luvun lopun kyborgia koskevat teoriafiktioit ja kyberfeministien *jouissance*-kokemuksella hekumoivat kone- ja seksuaalifantasiat, joissa teknologia tarjoaa seksuaalisen nautinnon lisäksi mahdollisuuden ei ainoastaan päästä lopullisesti eroon miessukukunnasta, vaan kumota koko sukupuolen idean.⁷⁷

Futuristien hillittömän konehalun kääntöpuolena oli puhdistamisen ja puhdistumisen kaippu, purifikaation halu, josta kehittyi purgatorinen raivo, tuhon, väkivallan ja sodan – "maailman ainoan hygienian" – ihannointi ja lopulta tältä pohjalta nouseva naisviha. Samalla kun futuristien konekultti samaisti miesruumiin koneen kanssa se ilmaisi naisen ruumiillisuutta kohtaan tunnettua kauhua ja kammoa – tunnetta, joka ylipäättään hallitsi 1900-luvun alun miehisen avantgarden elämäkäsitystä. Kuten monissa muissakin yhteyksissä, Nietzsche ennakoii tässäkin tulevaa ja pystyi siten antaman kielellisen ilmaisun miehelle tuskalle, traagisen toiseuden päätökselle, joka voimistuvana virtana läpäisi vuosisadan vaihteen eurooppalaista *fin de siècle* -kulttuuria. Nietzsche näki horisontissa aaveen tavoin eteenpäin lipuvan purjelaivan:

Kun mies seisoo *oman* pauhunsa keskellä, yritysten ja suunnitelmien tyrskyssä: silloin hän myös näkee ohitsensa liitävän hiljaisia taiallisia olentoja, joiden onnea ja hiljaisuutta hän kaippaa, – *he ovat naisia*. Hän melkein luulee, että tuolla naisten luona asuu hänen parempi itseytensä, että äänekkäinkin tyrsky laantuu näissä rauhallisissa paikoissa kuolonhiljaisuudeksi ja elämä itse elämästä uneksumiseksi. Sittenkin! Sittenkin! Jalo haaveksijani, kauneimmassakin purjelaivassa on paljon hälyä ja melua, ja valitettavasti ylen paljon pientä vaivaista meteliä! Naisten taika ja valtavin vaikutus on, filosofien kieltä käyttäksemme, kaukovaikutusta, *actio in distans*: mutta siihen kuuluu, ensiksi ja ennen kaikkea – *distans*.¹⁷⁸

Naiset ja heidän kaukovaikutuksensa – tämä magneettinen ja magnetisoiva tunne, tämä kaippu ja torjunta, lihan kutsu ja järjen ylpeys, kaikki tämä riivasi vuosisadan vaihteen *sivilisoitua ja sivilisoitunutta* miestä, joka seisossaan "keskellä kiehuvaa myrskyä" saattoi Nietzschen tavoin tuntea, miten tämän myrskyn "valkoiset liekit nuoleksivat jalkojani", samalla kun "joka taholta kuuluu ulvontaa uhkauksia huutoja kirkunaa".⁷⁹ Tieteen, teknologian ja modernin kulttuurin kiivaan kehityksen aiheuttaman haltioitumisen ja epätoivon keskellä tämä naisen mysteerin edessä koettu ahdistus ilmaisi myös miehisen järjen riittämättömyyden tunnetta ja samalla miehuuden me-

nettämisen, naisistumisen pelkoa. Futuristien kiihkeästi kaipaama sota – ensimmäisen maailmansodan moderni painajainen, Ernst Jüngerin ihannoima miehisen järjen ja tahdonvoiman tuottama ”teräsmurky” – nosti esiin uuden ihanteen, ”panssaroidun ruumiin”, joka tarjosi traumatisoidulle miehelle mahdollisuuden sulautua itseään suurempaan, koneiden ja miesruumiiden muodostamaan kurinalaiseen kokonaisuuteen.⁸⁰ Siten futuristien koneen palvonta huipentui lopulta saksalaisten *Freikorps*-sotilaitten ja heidän hengenheimolaistensa ultramaskulinistisessa maailmankuvassa sekä Jüngerin mekaniikkaa, koneita ja koneellisuutta palvovassa, ”työläis-sotilaiden” teräksenlujaa tahtoa ja kuria ylistävässä heroismissa.⁸¹

Lähtökohdiltaan täysin toisenlainen, mutta lopputulemaltaan samantapainen toivekuva ihmisen – modernin maailman mittana toimivan miehen – mekanisoinnista näyttäytyy myös Ferdinand Sauerbruchin, saksalaisen kirurgian ja protetiikan uranuurtajan, ”päiväunessa”, jonka hän kertoo nähneensä talvella 1942 palatessaan itärintaman kenttäsaaraloihin suuntautuneelta matkaltaan – matkalta, jonka aikana hän yhä uudelleen oli joutunut kohtamaan taistelussa silpoutuneita miehiä, joista kukaan ei ollut halunnut joutua proteesin kantajaksi, mutta joista kenellekään ei ollut suotu valintaa.

Kun tuolloin olin jälleen autolla matkalla länttä kohti, koin ”päiväunen”. Näin laitteen, joka oli pantu kokoon vahvistinputkista, releistä, kondensaattoreista ja muuntajista. Osien tilallinen asettelu oli omalaatuinen, ne täyttivät käsiproteesin. Kaiken keskellä oli sähkömoottori, josta lähti tusinan verran taipuisia aaltoja alaspäin. Kun katsoin tarkemmin, huomasin, että ne päätyivät merkillisesti muotoutuneen käden sormiin. Se oli hahmoltaan hieman toisenlainen kuin todellinen ihmiskäsi. Tämän laitekokonaisuuden toimintatapa oli minulle selvä. Toisen tai molempien jalkojen kynnet saivat aikaan kytkentöjä – myös jäljelle jääneet käsivarren lihakset saattoivat ottaa tämän tehtäväkseen – ja virransyökyt etenivät sylinterinmuotoisen ”radioapparaatin” kautta, joka ohjasi portaittain säädeltävää moottoria. Moottorin suorituskyky vastasi kymmenes-, viidennes- tai myös neljännesosan hevosvoimaa. Lyhyesti, ”nessani” oli kysymys *uuden ajan proteesista*. Sen kantaja kytki proteesiinsa virran sähköjohdosta ja niin hän sai itselleen voimaa. Siten hänellä oli kädessään ja käsivarressaan enemmän voimaa kuin kenellä tahansa terveellä ihmisellä, jolla oli vahingoittumattomat jäsenet. Näin hän myös saattoi – tämä ei ole nykyisin enää mikään taidonnäyte – ottaa tarvitsemansa voiman traktorinsa generaattorista, autostaan tai jopa selässään kantamastaan paristosta.⁸² (korostus minun)

”Uuden ajan proteesi” – eikö Stelarcin ”kolmas käsi” näyttäyty tässä esimuodossaan?⁸³ Ja laajemmin, eikö koko Sauerbruchin proteettinen ruumiskone-konstruktio, *proteesikoneeksi muutettu mies*, ennakoiki kyborgin keinoelämän eksistenssilogiikkaa, joka korvaa lihan heikkouden ja epäluotettavuuden koneen lujuudella ja toimintavarmuudella? Voima, bioruumista vahvistava sähkömekaaninen voima – tässä kuvassa kertautuu jo 1800-luvulla alkunsa saanut ruumista koskeva diskurssimuoto: ajatus ”ihmismoottorista” eli termodynaamisesta, elektrokemiallisesta tai sähköllä toimivasta koneesta, jota liikuttaa fyysikaalisesti tulkitun luonnon, ihmisruumis mukaan lukien, alkuenergia, *Kraft*.⁸⁴ Se mistä Sauerbruch keskellä Hitlerin Saksan Neuvostoliittoon kohdistuvaa suurhyökkäystä uneksui ”päiväunessaan” on muuttunut postmodernin kyberdiskurssin tuottamiksi teoriafiktioiksi ruumiin protetiinista. Tämä on Stelarcin, Harawayn ja heidän jäljissään kulkevien teknoteoreetikkojen ja kyberfeministien kyborgimaailma.⁸⁵ Bioruumiin vahvistaminen, kaikki se, mihin 1900-luvun alun Saksassa luonnontieteiden

1997.

⁴⁰ Kyberdiskurssista ks. Hannu Eerikäinen, ”Kyberdiskurssi: ruumis, sukupuoli ja transsendenssin kaipuu. Merkintöjä kielen lumosta, teknomorfismista ja posthumanismista”. *Synteesi. Taiteidenvälisen tutkimuksen aikakauslehti*, 1, 2000. Etymologiaaltaan *mythos* ja *logos* merkitsevät molemmat sanaa, joka evokatiivisella voimallaan loitii esiin kuvaamansa kohteen. Kyberdiskurssin metaforiikka perustuu keskeisesti juuri tällaiseen sanamagiaan, jossa sanoilla on performatiivinen merkitys; tämä on kielen politiikkaa.

⁴¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*. Moscow: Progress Publishers 1975, 46.

⁴² Posthumanismista ks. esim. Tiziana Terranova, ”Posthuman unbounded: artificial evolution and high-tech subcultures”. Teoksessa George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis & Tim Putnam (eds.), *FutureNatural. Nature, Science, Culture*. London: Routledge 1996; N. Katharine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press 1999. Vrt. Flessner (Hg.), *Nach dem Menschen. Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur*. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag 2000; Raimar Zons, *Die Zeit des Menschen. Zur Kritik des Posthumanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

⁴³ Tällaisista kyberfantasioista ks. esim. Joan Broadhurst Dixon & Eric J. Cassidy (eds.), *Virtual Futures*.

Cyberotics, Technology and Post-human Pragmatism. London: Routledge 1998.

⁴⁴ Ks. Lutz Niet-hammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989.

⁴⁵ Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

⁴⁶ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften.* Frankfurt am Main: Fischer 1996 (1930), 57-58.

⁴⁷ Ks. Alex Sutter, *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges.* Frankfurt am Main: Athenäum 1988.

⁴⁸ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 157.

⁴⁹ Käsite ”teknologinen ylevä” kuvaa tunteen-omaista, uskonnollis-sävyistä suhtautumista teknologiaan; ks. Leo Marx, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America.* New York: Oxford University Press 1964, 194-230; vrt. James W. Carey, *Communication as Culture. Essays on Media and Society.* Boston: Unwin Hyman 1989, 113-141. Postmodernin yhteydessä ylevän käsitteellä viitataan tavallisesti kokemukseen, joka ylenpalttisuudessaan ylittää inhimillisen käsityskyyvyn ja aiheuttaa siten selittämättömän edessä koetun hämmästyksen ja kunnioituksen tunteen; tällaisessa tilanteessa ylevä näyttätyy mielikuvituksen äärimilleen viedyssä yrityksessä löytää kuvaus sanattomuuden aiheuttamalle koke-

pohjalta lähteneet ruumiin tehostamista tavoitelleet teoriat viittasivat käsitteellä *Steigerung*, voiman ja tehon lisääminen, näyttätyy jälleen nykyisissä kyborgifantasioissa.⁸⁶

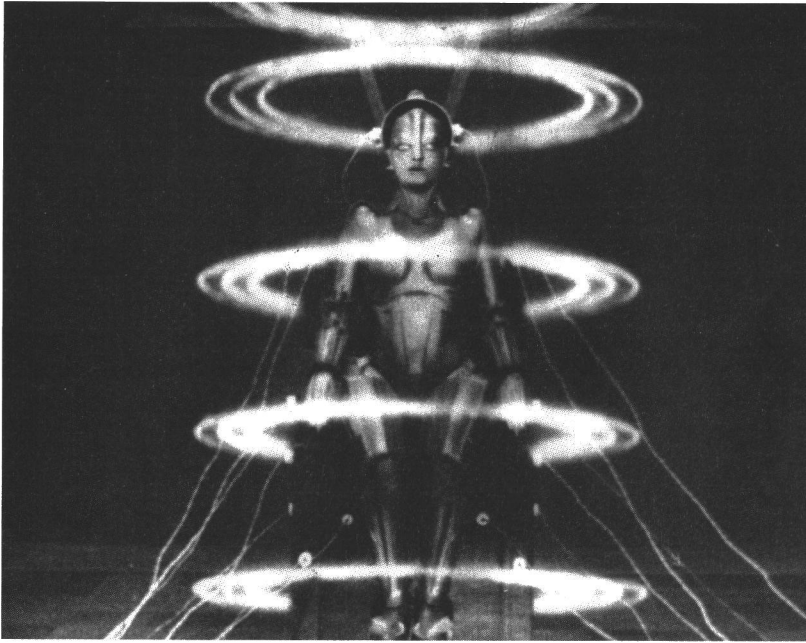
Kuten tieteellisesti suunniteltu, modernin tehdastyön vaatima tayloristinen ruumis, myös post-teorian tuottama autopoieettisen periaatteen mukaan toimiva kyborgi ilmentää ruumiin suorituskyvyn lisäämisen ajatusta. Tässä näyttätyy stelarcilaisen posthumanismin mukainen uuden ihmisen ideaali, josta on tullut sekä teknologian kaikkivaltaa juhlihan, teknoteoriaa tuottavan mediataiteen – osana postmodernin *taide-taiteen* maailmaa⁸⁷ – että Kalifornian teknoparatiisissa alkunsa saaneen kyberdiskurssin ihmiskäsitys. Biovallan tavoin tämä posthumanistinen ajattelutapa, joka noudattaa samaa *teknologiikkaa* kuin transhumanistien teknologisen omnipotenssin tavoitteluun perustuva egopolitiikka,⁸⁸ redusoi ihmisen organismin toimintoihin, organismin biologisiin ”parametreihin”, jotka teknologian avulla voidaan suunnitella uudelleen vastaamaan teknokulttuurin vaatimuksia:

Ihmisruumis ei ole rakenteeltaan kovin tehokas eikä kestävä. Se on usein *epäkunnossa* ja *väsy* nopeasti; *ikä* määrää sen suorituskyvyn. Se on *altis sairauksille* ja tuomittu varmaan, *varhaiseen kuolemaan*. Ruumiin hengissäsäilymisen parametrit ovat hyvin kapeat – se voi pysyä hengissä ilman ruokaa vain muutamia viikkoja, muutamia päiviä ilman vettä ja muutamia minutteja ilman happea. Ruumiilta puuttuva modulaarinen muotoilu ja sen yliherkkä immuunijärjestelmä tekevät vaikeaksi korvata sen epäkuntoon menneet elimet. Saattaa olla teknologisen intoilun huipentuma pitää ruumista muodoltaan ja toiminnaltaan vanhentuneena, mutta silti juuri se on korkeinta viisautta. Sillä ainoastaan silloin, kun ruumis tulee tietoiseksi nykyisestä tuomiostaan, se voi kartoittaa *postevolutionaariset strategiansa*.⁸⁹ (korostukset minun)

Stelarcin – ja hänen homeerisen naurunsa – johdatuksella olemme saapuneet ihmisen haudalle, emme tietystikään tekemään surutyötä eli antautumaan Adornon ja Horkheimerin ”Frankfurtin koulun” kriittiselle teorialle ominaisen modernia maailmaa koskevan melankolian valtaan, vaan tekemään postmodernin esiin nostamaa ilotyötä,⁹⁰ viettämään post-ihmisen syntymäjuhlaa. Tässä antihumanismia ilmentävässä, *ihmisen* kannalta dystopisessa näyssä (jossa kaikki biologian, *organismien*, näkökulmasta katsoen pitää tietenkin paikkansa) ”anatomia on kohtalo” – kuten Freud naisen seksuaalisuutta pohtiessaan sanoi.⁹¹ Mutta post-ihminen ei tyydy kohtaloonsa, vaan luo itsensä uudelleen: post-ihmisen minä-projekti on tahdoksi muuttunutta halua, teknologian halua, jonka kääntöpuolena on pako ruumiista, luonnollisen ruumiin torjunta.

Ruumis

Kyberdiskurssin perspektiivissä evoluution tuottama ihmisruumin rakenne, sen orgaaninen kokoonpano, on sen kehityksen este. Ihminen on syntymästään lähtien, lajibiologisesti, ”puuteolento” (*Mängelwesen*), kuten Arnold Gehlen 1940 määritteli ihmisen ontologian filosofisessa antropologiassaan.⁹² Siten ihmisen pelastus on se, minkä Ernst Kapp jo 1877 – luonnontieteiden nousun aikakaudella, jolloin fysiologia, fysiikka, biologia, insinööritieteet, antropologia, psykologia ja filosofia olivat kaikki saman projektin, ihmisen tieteellisen rekonstruktion, aspekteja – esitti teoriassaan ”organisesta



Keinoihminen Maria elokuvassa *Metropolis* (kuva SEA).

projektiosta” (*Organprojektion*).⁹³ Myös Kappille luonnollinen ihmisruumis oli tavallaan ”riittämätön”, mutta juuri tässä ihmisen keksinnöt tulivat ihmisen avuksi: niiden avulla oli mahdollista ei ainoastaan tuottaa ihmisruumiin toimintoja jäljitteleviä teknisiä apuvälineitä, vaan myös ”jatkaa” ruumiin ulottuvuuksia sen biologis-anatomisten rajojen ulkopuolelle, jopa korvata ruumiin ”puutteita”.

Kappin ja Gehlenin teknologinen antropologismi on itse asiassa *teknomorfismia*, ruumiin uudelleen käsitteellistämistä koneen näkökulmasta, ei sisäisesti, elimellisiltä toimintaperiaateiltaan, kuten 1800-luvun fysiologisissa teorioissa ja sitä ennen La Mettrien ”ihmiskoneen” – *l’homme machine* – ideassa,⁹⁴ vaan ulkoisesti, ruumiin toiminnallisten ulottuvuuksien kannalta. Kuten Kapp ja Gehlen sekä myöhemmin – postmodernia ennakoivalla tavalla – myös Marshall McLuhan, siten Harawaykin näkee ruumiin suhteen teknologiaan teknomorfismin perspektiivissä: ”miksi ruumiimme pitäisi päättyä ihoon?”⁹⁵ Vastauksesta ei ole epäilystäkään, se sisältyy jo kysymykseen: Harawayn mcluhanilaisessa utopiassa ihminen – Harawaylle tietysti teknologialla tehostettu nainen, sukupuoleton sukupuoli – voi laajentaa itseään ruumiinsa ulkopuolelle protetiikan keinoin:

Yksi tapa lukea Varleyn [amerikkalainen sci-fi-kirjailija, jonka visioita Haraway hyödyntää kyborgiteoriassaan] toistuvia tutkimuksia, jotka kohdistuvat aina rajalliseen ruumiillisuuteen, toisella tavoin kyvykkäisiin olentoihin, proteesiteknologioihin ja kyborgikohtaamisiin, joista kukin sisältyy omaan äärellisyyteensä, huolimatta niiden erinomaisesta tavasta transsendoitua yli ”orgaanisten” järjestysten – kaikkea tätä voi lukea allegorian etsintänä persoonalliselle ja poliittiselle kahdennen kymmenennen vuosisadan lopun myyttisenä aikana, *tekno-biopolitiikan aikakaudella*. Proteesista tulee oman, kaikkein läheisimmän itsemme ymmärtämisen perustava kategoria. Proteesi on semiosisista, merkitysten ja ruumiiden tuottamista, ei transsendenssin, vaan voimalla ladatun kommunikaation vuoksi.⁹⁶ (korostus minun)

mukselle; ylevässä on siis kysymys esittämättömän esittämisestä eksessiivisen kielen keinoin; ks. esim. Erkki Vainikkala (toim.), *Sublim, ylevä, sublime*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Nykykulttuurin tutkimusyksikkö. Julkaisu 22, 1990.

⁵⁰ Termillä *écriture* tarkoitan ”ranskalaiselle teorialle” ominaista, alunperin Barthesin kehittämiä kirjoitustapaa, joka kielen avulla tuottaa kuvaamansa kohteet; ks. Susan Sonntag (ed.), *Barthes: Selected Writings*. Oxford: Fontana 1982, 31-61; vrt. Ottmar Ette, *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. Kyber-diskurssi ilmentää tässä mielessä ylevän logiikkaa, joka perustuu *écriture*-kirjoitustavan luomaan evokatiiviseen kieleen.

⁵¹ Ks. Jacques Derrida, *Of Grammatology. Corrected Edition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1997 (1967), 144-157.

⁵² Tietokoneeseen perustuvien uusien teknologioiden ja biotieteiden tulosiina kietoutuminen on viimeisen parin vuosikymmenen aikana muuttanut radikaalilla tavalla elämän ja siten myös ihmisen käsitettä: biologiaa on alkanut hallita produktivismin periaate; tästä muutoksesta ks. esim. Lisbeth N. Tralori (Hg.), *Die Eroberung des Lebens. Technik und Gesellschaft an der Wende zum 21. Jahrhundert*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik 1996; *Kursbuch 128. Lebensfragen*. Juni 1997; Elisabeth List, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*. Wien: Passagen Verlag 2001.

⁵³ Vrt. Kimmo Ketola, ”Mediat pyhän alueella.

Kysymyksiä uskonnosta, medioista, kansallisista myyteistä sekä New Age -liikkeen eskatologiasta". Teoksessa Sam Inkinen ja Mauri Ylä-Kotola (toim.), *Mediatieteen kysymyksiä. Kirjoituksia mediakulttuurista. Mediatutkija Hannu Eerikäisen juhla-kirja.* Hämeenlinna: Lapin yliopisto.

⁵⁴ Ks. Critical Art Ensemble, *Flesh Machine. Cyborgs, Designer Babies, and New Eugenic Consciousness.* Brooklyn, NY: Autonomedia 1998.

⁵⁵ Harald Schwaetzer und Henrieke Stahl-Schwaetzer (Hrsg.), *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium.* Hildesheim: Georg Olms Verlag 1998, 265-293.

⁵⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

⁵⁷ Donna Haraway, *Modest_Winness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Onco Mouse™. Feminism and Technoscience.* New York: Routledge 1997, 89.

⁵⁸ Agamben, *Homo sacer.* 11-22, 74-78, 127-152.

⁵⁹ Vrt. Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", 67; teknoromantiikasta ks. Richard Coyne, *Technoromanticism. Digital Narrative, Holism, and the Romance of the Real.* Cambridge (Mass.): The MIT Press 1999.

⁶⁰ Günther Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter.* München: Verlag C. H. Beck 1993 (1972), 96; vrt. Paul van Dijk, *Anthropology in the Age*

"Tekno-biopolitiikan aikakaudella" – siis biovallan hallitsemassa maailmassa – ihmisruumis organismina on tullut evoluutionsa päätepisteeseen. Proteesi, ihmisen itseymmärryksen "perustava kategoria", on ihmisen kehityksen ainoa edellytys. Kysymyksessä ei ole niinkään ihmisen kytkeminen koneeseen, kuten modernin projektissa, vaan organismiksi palautetun ihmisen sopeuttaminen teknologiaan, *adaptaation* periaate. Tämä on *tekno-organologiaa*, kokonaisvaltaista protetiikkaa, jonka tuottamassa maailmassa teknologia ei ole enää ihmisen jatke, vaan päinvastoin, ihminen on teknologian jatke. Tällainen teknomorfistinen ihmiskäsitys perustuu ajatustapaan, jota voi kutsua Bernhard Kathanin termiä soveltaen "metaprotetiikaksi":⁹⁷ toisin kuin perinteisessä, sauerbruchilaisessa protetiikassa, jossa proteesi on ihmisruumiin vahingoittunutta tai puuttuvaa osaa täydentävä tai korvaava keinojäsen, metaprotetiikassa ihmisen uudelleen muotoilu tapahtuu proteesiin sisäistä, sen omaa logiikkaa noudattaen. Juuri tässä kyberutopiat menevät Sauerbruchia pitemmälle: siinä missä Sauerbruchin tavoitteena oli sotavammaisten (usein jopa molemmat kädet tai jalat menettäneiden invalidien) *rehabilitaatio* kirurgisten *restituution* avulla, kyberteoreetikkojen ideana on luonnollisesta ruumiista luopuminen ja sen *rekonstituutio* teknologian tuottaman "kyberruumiin" avulla.⁹⁸

Teknomorfismin imperatiivin alaisuudessa ihmisestä tulee itsensä proteesi; tarkemmin: tekno-organologinen ruumis on subjektin proteesi, joka tuottaa subjektin minän, subjektin identiteetin, teknosubjektin. Tämä ilmentää ihmisen idean radikaalia muutosta: ihmisyyys ei enää merkitse yksilön henkistä kasvua ja persoonallisuuden kokonaisvaltaista kehitystä, ei edes ihmisen luonnollisen ruumiillisuuden ja aistimellisuuden voimistamista 1900-luvun alun reformiliikkeiden tavoin,⁹⁹ vaan organismin funktioiden teknologista tehostamista ja laajentamista: kyborgi on servo-ohjattu tekno-organismi, jonka kohdalla Foucault'n "huolenpito itsestä" muuttuu koneen huolloksi.¹⁰⁰ Ihanteena ei ole Heinrich von Kleistin liikkeidensä tiedostamatonta suloutta ilmentävä luonnonvoimainen ruumis (mikä Kleistille paradoksaalisesti merkitsi marionettia),¹⁰¹ vaan teknologisen apukonstruktion varassa toimiva keinoruumis, jonka olemassaoloa ja liikkeitä säätelee koneen vierastietoisuus. Tässä kysymys ei kuitenkaan ole modernille ominaisesta, marxismin ja kriittisen teorian tematisoimasta vieraantumisesta, vaan siitä, että post-teorian tuottaman kyberruumiin subjekti on sen ulkopuolella: se on "toinen", jonka identiteetti on sille itselleen vieras, "kolmas".

Kyborgin teknomorfistisessa maailmassa teknologia toimii kuin Hegelin renki: järjen viekkautta ilmentävän luovan potentiaalinsa avulla renki voittaa isäntänsä ja tekee tämän riippuvaiseksi itsestään. Siten isännän autonomia osoittautuu suhteelliseksi: isäntä voi olla lopulta vain sitä, mitä renki hänen puolestaan tekee.¹⁰² Niinpä teknosubjekti sanoessaan "minä olen kyborgi" itse asiassa sanoo, että minästä on tullut koneen osa, osa teknologian tuottamaa *megakonetta*:¹⁰³ renki on astunut herran paikalle, mutta "toisen" on korvannut "kolmas". Tätä merkitsee kyberteoreetikkojen kuuluttama "teknoevoluutio"; toisin sanoen, uusdarwinistinen, luonto-luonnon sijasta tekno-luonnossa elävän post-ihmisen emansipaatioprojekti. Kyberdiskurssin maailmassa vapaus koittaa siellä, missä ihminen loppuu ja kone alkaa.

"[M]e olemme kyborgija", "[k]yborgi on ontologiamme".¹⁰⁴ Ketkä me? Kenen ontologia? Mikä tällaisen ihmisen loppua julistavan posthumanistisen päätöksen taakse itse asiassa kätkeytyy? Patologia. Ei ainoastaan siinä mielessä,

että kyberfantasioissa ruumin mallina on sairaalateknologia, erityisesti vammaisten elinehtona toimiva protetiikka, vaan tätäkin perustavammalla tasolla: ihminen on biologialtaan patologinen olento, jonka "sairaus" on juuri sen lajiolemus, sen luonnonhistoriallinen jälkeenjääneisyys, sen evoluution kehittymättömyys ja keskeneräisyys. Eli kuten Peter Weibel, mediataiteen piiristä nousevaa teknoavantgardea edustava teoriafuturisti, sanoo: uuden teknologian luomassa "proteesivilisaatiossa", jonka subjektin konstituutioperustana on *psyko-tekhne*, "[e]sikuvaksi nousee vammainen, joka elää jatkuvasti teknisten proteesiensa avulla, proteesien, jotka täydentävät hänen puutteellisia toimintojaan tai korvaavat ne". Weibelin mukaan koko "tekno-evoluutio" osoittaa, että "olemme aina vammaisia huomaamatta sitä".¹⁰⁵ Mistä muusta tässä on kysymys kuin taide-taiteen ja sitä legitimoivan post-teorian nimissä harjoitettavasta ihmisen medikalisaatiosta, tai ehkä pikemminkin *high-tech*-hospitalisaatiosta – mikä tietysti tuottaa miehille post-teoreetikoille äyllistä huvia ja kyberfeministeille *jouissance*-hekkumaa niin kauan kuin ei itse tarvitse istua pyörätuolissa tai elää proteesin varassa.¹⁰⁶

Siinä missä Nietzschen mukaan ihminen on "sairas eläin", jonka patologisuuden syynä on – kuten myöhemmin myös Freudin ajattelussa – kulttuuri,¹⁰⁷ teknomorfismi näkee ihmisen luontoperäisyyden alun alkaen patologisena puutetilana. Harawaylaisessa katsannossa ihmisen biologia on ihmiseksi tulemisen este, ei ihmisen mahdollisuus. Siksi biologia on ylitettävä teknologian keinoin, ihminen on voitettava hylkäämällä koko ihmisen idea. Ihminen ei ole enää kaiken mitta, vaan kone on ihmisen mitta. Uusi ihminen, *post*-ihminen – jonka prototyyppi Harawaylle on sukupuolestaan luopuva nainen – on luotava luomalla ihmisen biologia alusta alkaen uudelleen, posthumanismin ideaa ilmentävän metaprotetiikan keinoin.¹⁰⁸ Vaikka Haraway haluaa olla "mieluummin kyborgi kuin jumalatar", hänen maailmaansa hallitsee "proteesijumala": feministiseen teoriaan/teknologiaan adaptoituva ja siitä voimansa saava kyborgi.¹⁰⁹

Mikä on kyborgi? Toisin kuin Manfred Clynesin ja Nathan Klinen astronautti-kyborgi¹¹⁰ – mies/kone-kytkennän reaalitymalli, jonka ideana on sopeuttaa ihmisruumiin orgaaniset toiminnot avaruuden ei-inhimillisiin olosuhteisiin – post-teorian kyborgi on kielen kaikkivaltaan uskova *semiurgi*,¹¹¹ autopoiettiikan avulla toimiva tekno-olento, joka haluaa vain itseään, omaa keino-ruumistaan. Harawaylaisessa, omnipotenssifeminismiä ilmentävässä kyborgimaailmassa halu sublimoituu transgression kautta transsendenssin tasolle, ruumiin ylittämiseen: minä on jatkuvaa "toiseksi" tulemista, "toiseksi", joka lopulta – ikään kuin hegeliläisen *Aufhebung*-käsitteen tarkoittamalla tavalla – kumoaa, sisällyttää itseensä ja ylittää herran ja rengin logiikan ja antautuu siten oman omnipotenssinsa tuottaman "kolmannen" valtaan. Mutta siinä missä Nietzschen "yli-ihminen" edustaa vapaan ruumiin vitalismia, harawaylainen kyborgi kuuluu teknodispositiivin maailmaan, jossa ruumiista tulee koneen subjekti, subjekti, joka noudattaa objektin logiikkaa.¹¹² Toisin sanoen, ruumiille käy kuten Wienerin kybernetiikan eli modernin teknorationalismin hallitsemassa maailmassa: "Se jota käytetään koneen osana, on koneen osa."¹¹³ Tämä on halun lopullinen metamorfoosi: tahdon riemuvoitto.

of Technology. The Philosophical Contribution of Günther Anders. Amsterdam: Rodopi 2000, 64-65.

⁶¹ Haraway, *Modest_Witness*, 142.

⁶² "Kalifornialaisesta ideologiasta" ja Piilaakson "kyberkapitalismista" sekä niiden yhteyksistä 1960-luvun *counterculture*-radikalismiin ks. Richard Barbrook & Andy Cameron, "Die kalifornische Ideologie. Über den Mythos der virtuellen Klasse". *Telepolis. Die Zeitschrift der Netzkultur*. 0-Nummer, 1996; Vivian Sobchack, "New Age Mutant Ninja Hackers: Reading *Mondo 2000*". Teoksessa Mark Dery (ed.), *Flame Wars. The Discourse of Cyberculture*. Durham: Duke University Press 1994.

⁶³ Posthumanismin ja transhumanismin ero on siinä, että edellinen perustuu poststruktuurialismista lähtöisin olevaan ajatukseen ihmisen kontingentista ja siten siis muuttuvasta ja muutettavasta luonteesta, radikaaleimmillaan vaatimukseen luopua koko ihmisen käsitteestä; jälkimmäinen puolestaan edustaa New Age -ajattelua lähellä olevaa teknovolutarismia, yltyöindividaalistista oman minän, erityisesti oman ruumiin tehostamista erilaisilla teknologioilla (psykofarmakoista kryoniikkaan eli kuolemattomuuteen tähtäävään kuolleen ruumiin jäädyttämiseen sen myöhempiä "elvyttämistä" varten); vrt. Tuukka Tomperi, "Transhumanismi eli ihmisen ylittämisestä – kommentteja keskusteluun ihmisen ja koneen suhteesta". *Niin & näin*, 1, 2001. New Age -ajatteluun liittyvistä "minäteknologioista" ks. Christopher Ziguras, "The Technologization of the Sacred: Virtual Reality and the

New Age". Teoksessa David Holmes (ed.), *Virtual Politics. Identity & Community in Cyberspace*. London: Sage 1997; minän muokkaamiseen liittyvästä uususkonnollisuudesta ks. Kimmo Ketola, "Uudet uskonnolliset liikkeet. Katsaus käsitteisiin, luokituksiin, teorioihin ja tilastoihin". Teoksessa Jussi Niemelä (toim.), *Vanhat Jumalat – uudet tulkinat*. Helsinki: Helsingin yliopiston Uskontotieteen laitos 2001. Kybermodernin ideasta vrt. Manfred Faßler, *Cyber-Moderne. Medienevolution, globale Netzwerke und die Künste der Kommunikation*. Wien: Springer Verlag 1999.

⁶⁴ Tässä suhteessa tyyppillinen on esimerkiksi Mark Posterin teoksessaan *The Second Media Age* (Bodmin: Polity Press 1995, 33, 46, 51-58, 73, 123) kehittelemä teoria postmodernille eli "transhumanistiselle yhteiskuntajärjestykselle" ominaisesta "epäkeskisestä subjektista" (*decentered subject*); on syytä kuitenkin huomata, että subjektin konstituution suhteen Poster korostaa ristiriitaisella tavalla sekä voluntarismia että determinismiiä. Vastakohtana modernille subjektille – joka Posterin mukaan on rationaalinen, autonominen, keskitetty ja vakaa – postmoderni subjekti on "epävakaa", "hajanainen" (*diffuse*) ja "monitahoinen" (*multiple*), "tilanteesta toiseen sopeutuva kosmopoliitti", joka tuntee elävänsä monimerkityksisyyden (*polysemia*) ja ambivalenssin hallitsemassa "maailmankylässä". Tekno- ja kyberteorioissa tällainen ajattelu on kanonisoitu uudeksi, radikaaliksi vapausideologiaksi, joka esittää toivekuvaa pirstoutuneesta subjektista, joka – paradoksaalista kyllä – silti toimii perinteisen "porvarillisen" eli itseensä keskittyneen subjektin tavoin, subjektin, joka uskoo ääri-individualistiseen yksilön omnipotenssiin.

⁶⁵ Seksin muuttumisesta "seksiksi" ("postseksi", "teoriaseksi") ja siihen liittyvästä teknologisoidusta *body-performance*stä ks. Hannu Eerikäinen, "Love Your Prosthesis Like Yourself: 'Sex', Text and the Body in Cyber Discourse". Anu Koivunen & Susanna Paasonen (eds.), *Conference proceedings for affective encounters. rethinking embodiment in feminist media studies*. E-book at [<http://www.utu.fi/hum/mediatutkimus/affective/proceedings.pdf>] Media Studies, Turku 2000; Hannu Eerikäinen, "Cybersex as Post-sex. Seeking Pleasure Beyond the Body". *Semiotische Berichte. Sex and the Meaning of Life / Life and the Meaning of Sex*. Edited by Jeff Bernard, Dinda L. Gorlé & Gloria Withalm. Jahrgang 23, Nr. 1-4, 1999.

⁶⁶ "Minäteknologioista" ks. Luther H. Martin, Huck Gutman & Patric H. Hutton, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press 1988.

⁶⁷ "Kuuliaisesta ruumiista" ks. Michel Foucault, *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava 1980 (1975), 155-162.

⁶⁸ Ks. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist (1889/1908). Werke. Kritische Gesamtausgabe. Nachgelassene Schriften (August 1888 – Anfang Januar 1889)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1969.

⁶⁹ "Uuden ihmisen" ideasta historiallisessa perspektiivissä ks. esim. Gottfried Künzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997; Nicola Lepp, Martin Roth & Klaus Vogel (Hrsg.), *Der Neue Mensch. Obsessionen des 20. Jahrhunderts*. Ostfildern-Ruit: Cantz 1999; Richard van Dülmen (Hg.), *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*. Wien: Böhlau 1998.

⁷⁰ Vrt. Hannu Eerikäinen, "Mediakone, terminaalikeho ja subjektin ylösnousemus. Interface ja interaktiivisuuden lupaus". Teoksessa Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen, *Koneihminen – kirjoituksia kulttuurista ja fiktiosta koneen aikakaudella*. Jyväskylä: Atena 1997, 82.

⁷¹ Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 248; alkukielellä lause kuuluu: *Der Körper ist nicht mehr wieder zurückzuwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird* (korostukset minun). Saksan kielessä *ertüchtigung* tarkoittaa ruumiin (esitysisesti sotilaallista tai urheilullista) harjoittamista, karaisua ja koulumista, myös (esimerkiksi sotavammaisten) kuntouttamista.

⁷² Vrt. Hannu Eerikäinen, "Cybersex: A Desire for Disembodiment. On the Meaning of the Human Being in Cyber Discourse". Teoksessa Sam Inkinen (ed.), *Mediapolis. Aspects of Texts, Hypertexts and Multimedial Communication*. Berlin and New York: Walter de Gruyter 1999.

⁷³ Ks. Eerikäinen, "Love Your Prosthesis".

⁷⁴ Umberto Boccioni, Carlo D. Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla, Gino Severini, "Manifest der futuristischen Maler" (1910). Teoksessa Hansgeorg Schmidt-Bergmann, *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993: 95.

⁷⁵ Filippo Tommaso Marinetti, "Technisches Manifest der futuristischen Literatur" (1912). *Ibid.*, 288. Eurooppalaisen avantgarden manifestiperinteestä – jota omalla tavallaan myös Haraway post-teorian hengessä jatkaa – ks. Wolfgang Asholt und Walter Fährnders, *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909-1938)*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler 1995; Friedrich Wilhelm Malsch, *Künstlermanifeste: Studien zu einem Aspekt moderner Kunst am Beispiel des italienischen Futurismus*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften 1997.

⁷⁶ Filippo Tommaso Marinetti, "Manifest des Futurismus" (1909). Teoksessa Schmidt-Bergmann, *Futurismus*, 75.

⁷⁷ Vrt. Andreas Huyssen, *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press 1986, 65-81, jonka mukaan "konenainen", teknologian tuottama "vamppi", ilmaisi 1900-luvun alkupuolella koneen, massakulttuurin ja feminiinisyyden yhteenkietoutumisen tuottamaa, hillittömyyden ja kaaoksen voimien muodostamaa uhkaa miehisen järjen luomalle järjestykselle. Kyberfeminismi on tämän tilanteen postmoderni kääntöpuoli: feministisissä kybervisioissa kyborginainen, sukupuoleton sukupuoli, näyttäytyy emansipaation tunnuskuvaana: *If the male human is the only human, the female cyborg is the only cyborg*; Sadie Plant, "Women and New Technology". *The Magazine of Culture, Technology and Science*. Vol. 7, Nr. 1, 12; vrt. Sadie Plant, "Coming Across the Future". Teoksessa Dixon & Cassidy, *Virtual Futures*; vrt. Gieselbrecht et al., *Data/Body/Sex/ Machine*.

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *Iloinen tie* ("*La gaya scienza*"). Helsinki: Otava 1963 (1882/1887), 72.

⁷⁹ *Ibid.*, 71.

⁸⁰ Vrt. Ilona Reiners, "Ruumiin politiikkaa, teräksistä romantiikkaa: Olavi Paavolainen Kolmannen valtakunnan vieraana". Teoksessa Mikkonen et al., *Koneihminen*, jossa "panssaroidun ruumiin" ideaa tarkastellaan erityisesti natsi-Saksan fasisisten konemetaforiikan poliittisena muotona.

⁸¹ Ks. Schmidt-Bergmann, *Futurismus*, passim; Eberhard Lämmert, "Die Herausforderung der Künste durch Technik". Teoksessa Götz Großklaus & Eberhard Lämmert (Hrsg.), *Literatur in einer industriellen Kultur*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung 1989; Nike Wagner, *Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987; Klaus Theweleit, *Männerphantasien. I. Band: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte, 2. Band: Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors*. Frankfurt am Main: Verlag Roter Stern 1977-1978; Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*. München: Propyläen 2000; Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart: Cotta's Bibliothek der Moderne 1982 (1932); Peter Koslowski, *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. München: Wilhelm Fink Verlag 1991.

⁸² Ferdinand Sauerbruch, *Das war mein Leben*. München: Bertelsmann 1956, 195.

⁸³ Ks. Stelarc, "From Psycho-Body to Cyber-Systems. Images as Post-human Entities". Teoksessa Dixon & Cassidy, *Virtual Futures*; vrt. Sabine Kienitz, "'Fleischgewordenes Elend'. Kriegsinvalidität und Körperbilder als Teil einer Erfahrungsgeschichte des Ersten Weltkrieges". Teoksessa Nikolaus Buschmann & Horst Carl (Hrsg.), *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*. Paderborn: Ferdinand Schönigh 2001; Eva Horn, "Prothesen. Der Mensch im Lichte des Maschinenbaus". Teoksessa Keck & Pethes, *Mediale Anatomien*.

⁸⁴ 1800-luvun ja 1900-luvun alun fysiologiaa hallinneesta voima-, kone- ja moottorimetaforiikasta ks. esim. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001; Philipp Sarasin und Jakob Tanner (Hrsg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998; Anson Rabinbach, *The Human Motor. Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. New York: Basic Books 1990. Koneen ja ruumiin suhteista modernin taiteen ja kirjallisuuden luomina ajatusmuotoina, ks. Tim Armstrong, *Modernism, Technology, and the Body: A Cultural History*. Cambridge: The University of Cambridge Press 1998.

⁸⁵ Jo kanonisoiduksi muuttuneesta kyberteoretisoinnista ks. David Bell & Barbara M. Kennedy (eds.), *The Cybercultures Reader*. New York: Routledge 2000; David Bell, *An Introduction to Cybercultures*. London: Routledge 2001; Chris Hables Gray (ed.), *The Cyborg Handbook*. New York: Routledge 1995; Chris Hables Gray, *Cyborg Citizen. Politics in the Posthuman Age*. New York: Routledge 2001; Gill Kirkup, Linda Janes, Kath Woodward & Fiona Hovenden (eds.), *The Gendered Cyborg. A Reader*. London: Routledge 2000; Jenny Wolmark (ed.), *Cybersexualities. A Reader on Feminist Theory, Cyborgs and Cyberspace*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1999.

⁸⁶ Ruumiin tehostamisesta historiallisessa perspektiivissä ks. Stefan Rieger, *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. Kyberfantasioissa toistuvista, 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa syntyneistä utooppisista toivekuvista ruumiin laajentamiseksi teknologian avulla ks. Christoph Asendorf, *Batterien der Lebenskraft. Zur Geschichte der Dinge und ihrer Wahrnehmung im 19. Jahrhundert*. Gießen: Anabas-Verlag 1984; Christoph Asendorf, *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*. Gießen: Anabas-Verlag 1989.

⁸⁷ Siinä missä klassinen taide perustuu kohteen representaatioon (myös kuvatessaan mytologioiden maailmaa), ja modernin taiteen kohteena on itse representaatio,

- postmoderni taide on representaation romahtamisen jälkeistä taidetta, jonka kohteena on taidemaailma eli taideteorian ja teoriataiteen tuottama diskurssimaailma, simulaation "todellisuus". Tällaista itseensä viittaavaa, itse itseään tuottavaa taidetta kuvaan termillä *taide-taide*. Siten kuin taide-taiteen maailmaan kuuluva kuvataide (laajasti ymmärrettyinä), joka postmoderniin tapaan leikittelee taidediskurssien (mukaan lukien markkinadiskurssit) sisäisellä problematiikalla, mediataiteessa taide-taiteen logiikka ilmenee esteettiseksi ilmiökentäksi tulkitun teknologian itsereflektiivisenä teoriadiskurssina. Tässä mielessä mediataide on nimenomaan diskurssitaidetta, itseään kommentoivaa post-teoriaa eli teorian simulaatiota. Mediataiteesta teoriadiskurssina ks. Peter Gendolla, Norbert M. Schmitz, Irmela Schneider und Peter M. Spangenberg (Hrsg.), *Formen interaktiver Medienkunst. Geschichte, Tendenzen, Utopien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- ⁸⁸ Vrt. Barbara Becker, "Cyborgs, Robots und 'Transhumanisten' – Anmerkungen über die Widerständigkeit eigener und fremder Materialität". Teoksessa Becker & Schneider, *Was vom Körper übrig bleibt*.
- ⁸⁹ Stelarc, "Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies". *Leonardo*. Vol. 24, Nr. 5, 1991, 591; vrt. *Kunstforum. Zukunft des Körpers I*. Bd. 132, November-Januar 1996; *Kunstforum. Zukunft des Körpers II*. Bd. 133, Februar-April 1996.
- ⁹⁰ Vrt. Tarmo Malmberg, "Taiteen loppu ja estetiikan nousu. Kriittinen teoria, postmodernismi ja elävä kuva". Teoksessa Raimo Kinisjärvi & Sauli Pesonen (toim.), *Viisi elokuvatahtoria*. Oulun elokuvakeskuksen 20-vuotistaipaleen kunniaksi. Oulu: Oulun elokuvakeskus 1995.
- ⁹¹ Sigmund Freud, "Der Untergang des Ödipuskomplexes". *Schriften über Liebe und Sexualität*. Frankfurt am Main: Fischer 1994 (1924), 167.
- ⁹² Ks. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Gesamtausgabe, Band 3. I*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993 (1940), 16; vrt. Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt 1957.
- ⁹³ Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*. Braunschweig: Druck und Verlag von George Westermann 1877, 29-39.
- ⁹⁴ Ks. Julien Offray de La Mettrie, *Der Mensch eine Maschine*. Stuttgart: Philipp Reclam 2001 (1747/1748).
- ⁹⁵ Haraway, *A Manifesto*, 97. Ei ole vaikea havaita, että McLuhanin teoria teknologioista ja medioista ihmisen "laajentumina" (*amplifications*) ja "ulottuvuuksina" (*extensions*) perustuu samantapaiseen "orgaanisen projektion" ideaan kuin Kappilla, vaikka McLuhan ei mahdollisesti ollut lainkaan tietoinen Kappin teoriasta; ks. Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: The New American Library 1964.
- ⁹⁶ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge 1991: 249.
- ⁹⁷ Ks. Bernhard Kathan, *Das Elend der ärztlichen Kunst. Eine andere Geschichte der Medizin*. Wien: Döcker Verlag 1999, 111-144.
- ⁹⁸ "Kyberruumiista" ks. esim. Nigel Clark, "Rear-View Mirrorshades: The Recursive Generation of the Cyberbody". Teoksessa Mike Featherstone and Roger Burrows (eds.), *Cyberspace/ Cyberbodies/Cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment*. London: Sage 1995.
- ⁹⁹ Ks. Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band 1-2*, Darmstadt: Verlag Häusser 2001.
- ¹⁰⁰ Vrt. Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995 (1984). Oman tarkastelunsa aihe olisi tutkia, miten Foucault'n *le souci de soi* on suodattanut tekno- ja kyberteorioidiin ja muuttunut matkan varrella lihan problematiikasta koneen problematiikaksi, samoin kuin millaisia yhteyksiä vallitsee Foucault'n ja New Age -ajattelun välillä.
- ¹⁰¹ Ks. Heinrich von Kleist, "Über das Marionettentheater". *Sämtliche Erzählungen und andere Prosa*. Stuttgart: Philipp Reclam 2000, 331-339.
- ¹⁰² Ks. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970 (1806-1807), 145-155.
- ¹⁰³ "Megakoneen" ideasta ks. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. New York: Harcourt, Brace & World 1967, 188-194; vrt. Alice Jardine, "Of Bodies and Technologies". Teoksessa Hal Foster (ed.), *Discussions in Contemporary Culture*. Seattle: Bay Press 1987, 158.
- ¹⁰⁴ Haraway, "A Manifesto for Cyborgs", 66; Harawayn postmodernia teknoapaatosta voi

verrata Kraftwerkin popkulttuuriseen kritiikkiin, vinoon hymyyn instrumentaalisen järjen hallitseman modernisaation tuottamalle teollisuus- ja hyvinvointiyhteiskunnalle; *Die Mensch Maschine* (1978), erityisesti siihen sisältyvä ”Roboter” kertosaakeineen ”Wir sind die Roboter”, kuvaa hyvin sekä aikakauden että ajattelutavan muutosta: siinä missä italialaisten futuristien koneen kultille oli ominaista maskuliininen potenssin paatos, ja Kraftwerkin demaskulinisointi, viileän ”tieteellinen” *Klang* puolestaan ilmentää urbaanin konemaailman subtiilia ironiaa, harawaylainen, post-teorian kielelliseen leikkiin perustuva teknologian juhlinta on teknokulttuurin ja skientistisen ihmiskäsityksen affirmaatioksi kääntyvää akateemis-feminististä teoriaradikalismia, ironisesta intentiostaan huolimatta.

¹⁰⁵ Peter Weibel, ”Intelligente Wesen in einem intelligenten Universum”. Teoksessa Karl Gerbel & Peter Weibel (Hrsg.), *Intelligente Ambiente. Band 1. Ars Electronica 94*. Wien: PVS Verleger 1994, 26.

¹⁰⁶ Vrt. Vivian Sobchack, ”Beating the Meat/Surviving the Text, or How to Get Out of This Century Alive”. Teoksessa Featherstone & Burrows, *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk*. Teknokulttuurille ominaisen tieteen ja teknologian tuottamasta ruumiskuvasta ks. John O’Neill, *Die fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes*. München: Wilhelm Fink Verlag 1990 (1985); Don Ihde, *Bodies in Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2002.

¹⁰⁷ Ks. esim. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 118-120; Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 52-71.

¹⁰⁸ Vrt. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*. New York: William Morrow and Company 1970, 270, jonka mukaan ”naiset on vapautettava heidän biologiansa pakkovallasta” luomalla ”vallankumouksellinen” vaihtoehto naisen taakkana olevalle suvunjatkamiselle eli korvaamalla lasten synnyttäminen teknologian avulla.

¹⁰⁹ Haraway, *A Manifesto*, 101.

¹¹⁰ Ks. Manfred E. Clynes & Nathan S. Kline, ”Cyborgs and Space” (1960). Teoksessa Gray, *The Cyborg Handbook*.

¹¹¹ Ks. Hannu Eerikäinen, ”Cyberspace – Cyborg – Cybersex. On the Topos of Disembodiment in the Cyber Discourse”. Teoksessa Flessner, *Nach dem Menschen*, 170-173.

¹¹² Vrt. Jean Baudrillard, *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt am Main: Campus 1991 (1968), 9-19, 137-168.

¹¹³ Wiener, *Ihmisestä, koneesta, kielestä*, 183.