

# RASPRAVA

## OZREN BITI

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

### Kamo s tijelom?

#### Od kartezijanskog naslijeđa do studija tijela

Od korporalnog zaokreta prije nekoliko desetljeća pa do danas u društvenim i humanističkim znanostima stvoren je pozamašan korpus radova na temu tijela. Potaknuti važnošću tijela, kako u društvenom životu, tako i u području kulture, ali i velikim promjenama kroz koje tijela prolaze u postmoderni, pripadnici sociološke teorije unutar studija tijela znatno su pridonijeli raščišćavanju epistemološkog terena i raspravljanju ontoloških nedoumica oko tijela. No, upitno je koliki su pritom i kakvi pomaci načinjeni u kartezijanskom naslijeđu, jer čini se da, dok se uporno pokušava iznaći jednoznačan odgovor na pitanje *što je tijelo?*, ključan problem – *kamo s tijelom?* – izmiče pozornosti. [*tijelo, Descartes, studiji tijela, epistemološki pragmatizam*]

UDK 130.2:316.66]:391.6  
**izvorni znanstveni članak**  
**primljeno** 16.6.2011.  
**prihvaćeno** 3.10.2011.

**N**aslovom naznačen pokušaj da se sva slojevitost upita *kamo s tijelom?* predstavi elipsom koja kreće od Descartesa i dolazi do studija tijela neosporno djeluje pomalo pretenciozno. No, u ovom ću se prilogu ipak upustiti u to da izdvojim jednog jedinog filozofa, koji je, doduše, umnogome odredio put koji je zapadna znanost prešla od prosvjetiteljstva do danas, i jednu specifičnu između brojnih transdisciplinarnih struja mišljenja, koja je, međutim, ne samo pomodna nego i dosta značajna unutar suvremene društvene teorije. To će mi, naime, olakšati iscrtavanje najvažnijih mjesta aktualnih teorijskih prijepora oko tijela kao (na)novootkrivene kulturne i društvene “niše” te zavodljivog predmeta znanstvenog interesa. Prepoznavanje ključnih mjesta ovog “isplivalog blaga” nužno počinje uviđanjem neodvojivosti ontoloških i epistemoloških dvojbi oko toga “što je tijelo”, odnosno, “kamo tijelo spada”.

Paradoksalno je, međutim, da se gotovo redovito među najvećim sociološkim autoritetima na ovom području potenci-

ra prvspomenuto pitanje (usp. Turner 1984:4-5, Featherstone i Turner 1995:6; Shilling 2005b:166), premda zasigurno ne stoga jer tim “teoretičarima tijela”<sup>1</sup> epistemološka razina problema ne bi bila interesantna, dapače, nego stoga što se podrazumijeva da na drugo pitanje sama po sebi dostatno odgovara pozicija koju oni zauzimaju i iz koje pokušavaju odgovoriti na prvo pitanje. Pa ipak, razvidno je da ih različite poteškoće pri tom njihovom pokušavanju uvijek iznova vraćaju na ishodišno čvorište problema pa se argumenti kojima se rukovode kod određivanja značenja tijela često svode na legitimiranje vlastitih spoznajnih temelja, a onda, popratno, i na diskreditiranje tuđih pristupa.

Kako bilo, o tome je li tijelo nemoguće do kraja protumačiti ili ga je čak neproduktivno uopće pokušati definirati postoje različita, pa čak i potpuno oprečna mišljenja, međutim pokušaja tumačenja i definiranja tijela nipošto ne nedostaje. Iz plejade pristupa proizlazi, među ostalim, da je tijelo bilo površina društvenoga i kulturnoga upisivanja, ili stanište subjektivnosti ili pak mjesto užitka i boli. Ono je, isto tako, javno i privatno, ima propusnu među kroz koju prolaze tekuće i krute tvari, materijalno je, diskurzivno i fizičko (Longhurst 2008:129-130).

Tijelo je, dakako, istovremeno i štošta drugo osim nabrojanoga, no suskus ove palete ponuđenih odgovora je da, htjeli to ili ne, pitanje *što je tijelo?*, iza kojeg pretpostavljivo dolazi nekakvo određenje tijela, implicira da se misli o tijelu, što u stanovitom smislu obnavlja probleme koji se povlače još od Descartesa naovamo. Naime, unatoč tome što filozofija općenito privilegira um nalazeći da nas on čini istinski ljudskima, a marginalizira značenje tijela kojemu osporava tu kvalitetu, te bez obzira što takvo negativno viđenje tijela, karakteristično za misao Zapada, svoje korijene vuče još iz antičke Grčke,<sup>2</sup> suvremene rasprave o tijelu “krivicu” za takav odnos snaga najčešće pripisuju *Raspravi o metodi*.

U toj se studiji, kaneći utvrditi praktična i jasna pravila upravljanja umom i traženja istine u naukama, Descartes opredijelio da sumnja u sve

<sup>1</sup> Neki autori ne prave razliku između *studija tijela* i *teorije tijela* (usp. Blackman 2008:7), a u prilog im ide to što se eminentnim predstavnicima studija tijela, kao što su Bryan S. Turner, Chris Shilling i Mike Featherstone teško može zaniijekati da (u) svojim radovima konstituiraju i teoriju tijela. No, što tek onda reći za Foucaulta ili Bourdieua (usp. Edwards 2006:123-128)?

<sup>2</sup> U znaku platonsko-kršćanske tradicije tijelo se kao smrtno-konačno od kasne antike nadalje smatralo nižim bitkom od “besmrtne duše”, njezinim privremenim i prolaznim stanom, pa čak i njezinom “tamnicom” (Pejović 1990:535). Trajno blaženstvo ljudima dolazi preko besmrtne duše, a ne od trošnoga tijela (Shilling 2005a:6). Iako, dakle, Aristotel, Sokrat i Platon nasuprot tijelu češće postavljaju dušu nego um, njihovo se viđenje tijela u svakom slučaju može interpretirati i kao klica “somatofobije” u filozofiji (usp. Grosz 2005:47).

što mu serviraju njegova osjetila, mašta i pamćenje, da bi ga ta metodička sumnja dovela do konstatacije "*Cogito ergo sum*", kao prvog načela filozofije, koje podrazumijeva da je on (čovjek) supstanca kojoj je sva suština ili priroda jedino u mišljenju. Svijest je otuda pretpostavljena materiji kao drugorazrednoj supstanciji (*res extensa*) (Descartes 1951:31-32).

Kako je misleća supstancija (*res cogitans*) za Descartesa jedina istinska izvjesnost te je, kao takva, ultimativno sredstvo za određivanje metafizičkih temelja, on u tom kontekstu diskreditira osjetila, a posljedično i tijelo, te ih na neki način usmjerava prema biološkoj sferi (Anderson 2008:3-4). Shvaćanje tijela kao isključivo biološkog fenomena kasnije će dovesti do raznih inačica biološkog determinizma i biološkog redukcionizma, prepoznatljivih unutar ideje *naturalističkog tijela* (usp. Shilling 2003:37-61; Blackman 2008:17-20).

Makar je, uslijed proturječnosti njegove filozofske misli, više no problematično Descartesovu filozofiju svesti na iskaz "mislim, dakle jesam", njegove su opservacije o mislećem subjektu često uzimane kao podloga za radikaliziranje distinkcije između uma i tijela. Tumačeći takav okvir razmišljanja, katkad se govori o kartezijanskom dualizmu (Turner 1992:2-33; 2005:47-51; Blackman 2008:4, 10, 21-22), katkad o kartezijanskoj legendi (Fraser i Greco 2005:6), a katkad o kartezijanskom naslijeđu (Turner 1992:32-33). Upravo se ovo potonje nameće kao najprecizniji, a ujedno i najoprezniji izbor, utoliko što jedino ono ima koliko-toliko neutralan prizvuk.

No, kako god shvatili Descartesa, legitimnim se čini sud da je tijelo (pre)dugo bilo rezervirano za prirodne znanosti i zbog toga što je zapadna znanost koncipirana pod utjecajem kartezijanskog naslijeđa odvajanja uma od tijela. Dotle, međutim, baš i ne stoji teza da društvene i humanističke znanosti uopće nisu (pre)poznavale tijelo. Znatno je bliže istini ustvrditi da je u društvenoj i kulturnoj teoriji status tijela bio specifičan, u tom smislu što je ono funkcioniralo kao "odsutna prisutnost" (usp. Shilling 2003:179-181), tj. imalo je "tajnu povijest" (usp. Williams i Bendelow 1998:23). Poželjno je k tome upozoriti i na postojanje stanovite razlike u tretmanu tijela između antropologije i sociologije, koje se u pravilu uzima kao dvije najeksponiranije discipline u ovom području.

Naime, dok je tijelo u sociologiji uglavnom tretirano kao fenomen koji pripada prirodnom svijetu, a *homo sociologicusu* je pripisivano isključivo racionalno djelovanje, čime je izgubljen iz vida korporalni aspekt ljudskog djelovanja, koji nipošto nije onkraj ni izvan društvenog i kulturnog, antropologija je tijelu pridavala nešto veću važnost (Turner 1992:67-69). To se može objasniti i time što je antropologija velikim dijelom, za razliku od sociologije koja se bavila modernim industrijskim društvom, pro-

učavala plemenske kulture i arhaična društva, koja su kroz utjelovljene odnose bila u neposrednijoj interakciji (usp. Mauss 1970). No, čak i pri takvoj istraživačkoj građi, antropolozi su kudikamo veću pažnju poklanjali verbalnim i simboličkim značenjima tih interakcija nego li njihovoj intrinzičnoj korporalnosti.<sup>3</sup>

Sudeći po tome, ispalo bi da se tek iz pozicije “naknadne pameti” može zaključiti da su različite društvene i kulturne prakse ljudi i nekada jasno upućivale, kao što i danas jasno upućuju, na našu *utjelovljenost*,<sup>4</sup> ali zapravo bi bilo korektnije iznova pomno iščitati djela klasika sociologije poput, recimo, Marxa, Durkheima i Simmela, uz aktiviranje posebnog senzibiliteta za korporalno. U tom bi se slučaju utvrdio i njihov doprinos suvremenom artikuliranju ovog istraživačkog područja (usp. Shilling 2005a:24-46), baš kao što se više no opravdano antropološki radovi Marcela Maussa i Mary Douglas<sup>5</sup> doživljavaju u takvom svjetlu.

U svakom slučaju, unatrag posljednja dva do tri desetljeća stvari su bitno izmijenjene, tako da se živahna rasprava u društvenim i humanističkim znanostima vodi o zaokretu prema tijelu (*corporal turn*), zapravo “tijela su *in*, unutar znanosti i unutar popularne kulture” (Frank 1990:131). Kad se suvremeni akademski interes za ljudsko tijelo tumači kao odgovor na korijenite promjene u odnosu između tijela, ekonomije, tehnologije i društva (Turner 2006:223), valjalo bi uzeti u obzir i kontekst postmodernizacije kulture pa u skladu s time povezati ulazak tijela u modu sa suvremenom opterećenošću informacijama, slikama i simulacijama, s estetizacijom svakodnevnog života i destabilizacijom simboličkih hijerarhija (Featherstone i Turner 1995:1).

<sup>3</sup> U tom kontekstu treba ocijeniti Mauusovo tumačenje međuplemenskog darivanja žena i djece jer su u njegovoj interpretaciji tih praksi komponente materijalnosti, roda i utjelovljenja potpuno u drugom planu (Mauss 1970; usp. Cregan 2006:2). Ista ocjena neupitno vrijedi i za analogiju koju između tijela i društva uspostavlja Mary Douglas u svojoj studiji o “čistom i opasnom” (Douglas 2004; usp. Cregan 2006:96-104). Iz tih se razloga oboje drže zaslužnima prije svega za upozoravanje na upotrebu tijela kao reprezentacije, na njegovu važnost u metaforičkom diskursu i na njegova simbolička značenja (Featherstone i Turner 1995:2-3).

<sup>4</sup> Utjelovljenje/utjelovljenost (*embodiment*) je ključan pojam za teoriju življenog tijela (*lived body*) (Williams i Bendelow 1998), ali isto tako i za nove pokušaje da se logikom utjelovljenosti prevladaju sva ograničenja sociologije tijela koja tijelo doživljava kao izvanjski objekt svojeg proučavanja.

“‘Vratiti tijelo unutra’ nije poziv na sociologiju tijela; ne treba nam još jedna ‘teorijska grupa’. Ono što nam treba je iznova razložiti tradicionalne interese socijalne teorije – da spomenemo samo red, funkciju, kontingenciju, racionalnost i konflikt – kako bi ih se razumjelo kao bezuvjetne projekcije utjelovljenja” (Frank 1990:160-161).

<sup>5</sup> Vidjeti Mauss (2005) i Douglas (2005).

Sve te promjene i novine, kako ih god interpretirali, imaju veze sa spomenutim znanstvenim komešanjem, a premda su i antropologija i sociologija dale svoj disciplinarni obol tom trendu, proliferacija tema te kvantiteta i kvaliteta recentne produkcije studija i zbornika na temu tijela (usp. Turner 1997; Shilling 2005b) sugerira pomaljanje nečega trans-disciplinarnog na obzoru, nečega što prelazi granice između psihologije, sociologije, kulturne teorije, antropologije i sociologije (Blackman 2008:7).

Novi se korporalni, materijalistički i somatski pristupi u studijima tijela afirmiraju tako što idu mimo i onkraj biologističkog redukcionizma te nasuprot njemu, naslanjajući se tako u neku ruku i na utemeljiteljske pretpostavke sociologije koje su na darvinistički evolucionizam, eugeniku i biologizam reagirale distancom i potpunim odmakom od tih i takvih pravaca i ideja (Blackman 2008:15-20). Međutim, upravo je sociološko omalovažavanje prirodnog tijela<sup>6</sup> rezultiralo raznim pokušajima "vraćanja tijela unutra" (Frank 1990), što, između ostalog, podrazumijeva "misliti kroz tijelo" te na taj način preispitati odnose između *uma i tijela, mikro i makro, individualnog i društvenog, strukture i djelovanja, unutra i vani*. Time se, doduše, na brojne nataložene binarizme nadovezuje i teškoća kako biološko i fizičko poimanje tijela spojiti s društvenim (Blackman 2008:2-3).

Dakle, unatoč obećavajućim naprecima, mnogo je toga još preostalo napraviti. Ako je zadatak vraćanja tijela unutra više ili manje ispunjen, sada je važno eksplicitno adresirati, raspraviti, inkorporirati i teoretizirati biološko pri svemu tome. Otići dalje od biološkog, moglo bi se reći, ali bez da ga se potpuno izostavi (Williams 2006:13). Očito je, pritom, da je promašeno pitanje jesu li kultura i oni koji je zastupaju progresivni, a priroda i oni koji je zastupaju reakcionarni, jer je eklatantno strateško konstruiranje političke vrijednosti jednog ili drugog gledišta (Oswell 2006:131-133). Osnovni je problem u tome što koncepcija *prirodnog tijela* pristupa biološkome kao fiksiranom području determiniranih procesa, a ne kao "nedovršenom" području što bi bilo prihvatljivije. Biološko i fizičko poimanje tijela može se spojiti s društvenim jedino tako da se tijela promišlja kroz njihovu potencijalnost, procese i praksu, a ne kao supstancu i fiksne entitete (Blackman 2008:1-6). Prema tome, potrebna je promjena fokusa – da se tijela više ne sagledavaju tek kao ono što imamo i jesmo, nego da se pozornost obrati i na ono što tijela mogu postati, odnosno mogu činiti.

<sup>6</sup> Eagleton prokazuje sociološko gutanje biološkog kao idealističku sofisteriju, a upozorava i na logičke nedosljednosti kulturalizma koje rezultiraju "metafizičkim antinaturalizmom". U svojoj "borbi" za povratak ravnoteže između prirode i kulture dotiče se i tijela, primjerice ironično poentirajući da mu nije jasno što znači tvrditi da je krvarenje kulturalno (Eagleton 2002:112-113).

No, u “imati tijelo” (tijelo kao pritisak, teret) i “biti tijelo” (tijelo kao svojstvo) zapravo se kriju dvije međusobno sukobljene linije promišljanja tijela, ali i dvije kontrastne filozofske tradicije – strukturalizam i fenomenologija, kojima je, međutim, zajedničko delegitimiranje kartezijanskog racionalnog subjekta te su, kao takve, obje nužno utkane u sociologiju tijela i u studije tijela (Turner 1992:95).

Društveno-konstruktivističke teorije reguliranog tijela, najbolje predstavljene djelima francuskog povjesničara ideja Michela Foucaulta (1994a; 1994b), proizvele su epistemološki prekid sa zdravorazumskim razmišljanjem, radikalno dovodeći u pitanje ideju da tijela čine prirodnu bazu na koju onda dolazi nadogradnja sebstva i društva. Za Foucaulta tijelo zauzima središnje mjesto u strateškoj konfiguraciji, baš kao i u povijesno kontingentnim odnosima znanja / moći unutar društva, pri čemu njegova genealoška analiza služi rasvjetljavanju položaja tijela u političkom polju ulaganja i unutar odnosa moći (Williams i Bendelow 1998:28-29). Upisivanje moći u tijelo kroz isticanje prevladavajućih strukturnih snaga društvenog sustava ili diskursa obilježje je teorija i nekih drugih socijalnih odnosno diskurzivnih konstruktivista, poput primjerice Judith Butler (2000) ili Bryana Turnera (1992).

Druga antikartezijanska linija tumačenja tijela kreće pak od filozofske antropologije, konkretnije, od fenomenologije percepcije Mauricea Merleau-Pontyja (1990). Razmatrajući percepciju kao utjelovljeno iskustvo i naglašavajući stopljenost uma i tijela, Merleau-Ponty dokida distinkciju između subjekta i objekta te potkopava Descartesovo ontološko odvajanje uma i tijela (usp. Williams i Bendelow 1998:51-54). Kad konstatira “dakle, ja sam siguran da postojim ne *zato što* mislim da jesam, već naprotiv, sigurnost koju imam o svojim mislima proizlazi iz njihove zbiljske egzistencije” (Merleau-Ponty 1990:440), on u krajnjoj konzekvenci obrće idealistički Cogito – od *mislim, dakle jesam* nastaje *jesam, dakle mislim* – čime se svijest reintegrira u egzistenciju (Pejović 1990:555).

Kao nekakav “treći put” između Foucaulta i Merleau-Pontyja afirmirala se strukturacijska teorija čiji je, uz Pierrea Bourdieua, najpoznatiji predstavnik Anthony Giddens. Prema toj teoriji, tijelo istodobno funkcionira kao recipijent društvenih praksi i kao aktivni kreator svog miljea, pa se tako kod Giddensa, barem u njegovoj kasnijoj fazi kad tijelo počinje igrati važniju ulogu u sklopu ideje refleksivnog sebstva (Giddens 1992), kontingencije tijela i kontingencije suvremenog društvenog svijeta prožimaju.

Chris Shilling ne skriva svoju ambiciju sintetiziranja glavnih pravaca i pomirenja sukobljenih motrišta nudeći *korporalni realizam* kao najbolji mogući recept za nešto takvo (Shilling 2003:202-211). Prema teoriji korporalnog realizma koja tijelo shvaća kao multidimenzionalni medij za kon-

stituiranje društva, ono je istovremeno izvor stvaranja društvenog života, poprište strukturalnih karakteristika društva te vitalno sredstvo kojim se ljudi pozicioniraju unutar društva i u odnosu spram njega. Za korporalni realizam su, prema tome, društvena struktura i utjelovljeni subjekt podjednako važni te on usvaja doprinose svih triju dominantnih teorija u proučavanju tijela: društveno-konstruktivističke analize tijela stavljenog u red (*ordered body*); fenomenološkog pristupa življenom tijelu (*lived body*) i strukturacijske teorije tijela (Shilling 2005a:1-23).

Dok način na koji Shilling izvodi i brani teoriju korporalnog realizma djeluje vrlo uvjerljivo, a i sama teorija se čini suvislom i dobro osmišljenom, s velikom bi dozom opreza trebalo uzeti njegovu opasku kojom vlastiti teorijski put pretvara u načelnu uputu za druge. On naime drži da je, kako bi "uspon tijela", usprkos vibrantnom inter- i trans- disciplinarnom području studija tijela, imao pozitivne i produktivne istraživačke učinke, nužno ublažiti pluralnost i različitost svojstvenu studijima tijela postizanjem određenog konsenzusa o tome što su to tijelo i utjelovljenje na koje se referira i o kojima se govori.

Takvo njegovo stajalište vraća dakle u prvi plan pitanje *što je tijelo?*, a složiti se oko odgovora na to nije nimalo jednostavan zadatak.

Da razjasnimo, što se više tijelo proučava i što se više o njemu piše, ono nam sve više izmiče: puteni organski entitet i prirodni simbol društva; primordijalni temelj našeg bivanja-u-svijetu i diskurzivni proizvod disciplinarnih tehnologija znanja/moći; stalno prisutna struktura življenog iskustva i čvrsti temelj racionalne svijesti; vrelo ljudske emocionalnosti i područje brojnih kiborških sjedinjenja; fizički motor osobnosti i identiteta i baza iz koje su skovane društvene institucije, organizacije i strukture. Tijelo je, ukratko, sve to i još mnogo toga sa strane. (Williams i Bendelow 1998:2)

Zašto onda ne krenuti s druge strane, odnosno od pitanja *kamo s tijelom?*

Recentni su interesi studija tijela vezani uz potrošačku kulturu, uz feminističke teme, uz načine upravljanja društvenim procesima, uz tehnološke napretke, uz važnost tijela kao teme za konstituiranje disciplina. Dosad se isprofiliralo nekoliko većih područja istraživanja poput simboličkog značenja tijela i njegove važnosti u metaforičkom diskursu, aktivne uloge tijela u društvenom životu, razlike između spola i roda, odnosa između tijela i tehnologije, studija zdravlja i bolesti te sociologije sporta.

Bogatstvo ponude povlači za sobom i raznovrsnost pristupa pa se kao zanimljivo istraživačko rješenje u studijima tijela nameće *epistemološki pragmatizam* (Turner 1992:61). Očito je, ne samo iz Shillingovih tekstova, da je razračunavanje s naslijeđenim redukcionizmima, esencijalizmima i dualizmima svojevrsni kotač zamašnjak studija tijela, ali to nažalost, kad

se kombinira s primirivanjem višeglasja, može dovesti i do nespretnih i neproduktivnih kompromisa. Možda je stoga manje zlo prikloniti se Turnerovom strateškom savjetu pa pripuštati različite glasove o tome što je tijelo i crpiti uvide iz različitih teorija i tradicija, a sve u skladu u s vlastitom istraživačkom temom i potrebama.



## KOMENTARI

PETAR BAGARIĆ

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

**T**ijelo, središnji pojam tjelesnog obrata, sklono je zavarati svojim singularom. Radi li se, uopće, samo o jednom tijelu? U odgovoru na sve prisutniji zahtjev promišljanja vlastite discipline, medicinske antropologinje Nancy Scheper-Hughes i Margaret M. Lock (1987), primjericice, identificiraju tri "tijela", tri koncepta koji u okviru različitih humanističkih pravaca određuju način bavljenja tijelom i tjelesnošću. Prvo je "individualno tijelo", tijelo-subjekt, živo i neposredno doživljeno središte svijesti i osjećaja koje je nastalo u okviru fenomenološke produkcije polovicom 20. stoljeća. "Socijalno tijelo" simbolička je tvorevina pomoću koje se misle priroda, kultura i društvo, a koje je, kao predmet proučavanja, svojstveno strukturalističkoj tradiciji. I napokon, "tijelo kao politika" treći je analitički pristup u kojem su važne odrednice kontrola i regulative, a kojima najviše pažnje pridaje poststrukturalizam. Razvijajući koncept tijela za vlastite potrebe, Scheper-Hughes i Lock, kroz u suvremenim teorijskim pristupima neizbježnu kritiku kartezijanskog dualizma, razvijaju koncept tijelo-uma koje bi, kao analitički konstrukt, medicinskim antropolozima trebalo omogućiti bolje razumijevanje bolesti kao tjelesnog i doživljenog fenomena. *Logika ideje* Scheper-Hughes i Lock slijedi uzuse koji na nov način vrednuju teme kao što su tijelo, prostor i osjetila. Da bi se objekt proučavanja oslobodio apstraktne jednodimenzionalnosti – čime se ujedno ukida i monopol prirodnih znanosti nad njim – prvo se kritizira klasična opreka subjekta i objekta, koju se predstavlja kao kartezijansko naslijeđe. Nakon toga, objekt, koji je već izgubio svoju fiksiranost, postaje fluidan predmet proučavanja koji u sebi objedinjava različite perspektive. U opisanoj teorijskoj intervenciji dviju medicinskih antropologinja tijelo je *poumljeno* i gubi svoj karakter pasivne materijalnosti.

Kritiziranje kartezijanskog dualizma, koje se često svodi samo na negiranje ili ignoriranje njegovih postavki, a koje je u rastućem žargonu raznih obrata (prostornog, tjelesnog, osjetilnog) steklo pompoznu titulu prevladavanja, postalo je gotovo nezaobilazni dio argumentacijske prakse "obraćenika."

Semantičko jednačenje, koje iziskuje podvođenje pod egidu "tjelesnog obrata", ostavlja lažni dojam da je riječ o konzistentnoj problematici i ujednačenom predmetu proučavanja te unosi zbrku u područje humanističkog bavljenja tijelom. Tako se, na primjer, unutar tjelesnog obrata,

fenomenolološki pristup Merleau-Pontyja i poststrukturalistički pristup Michela Foucaulta, u svojoj biti oprečni, u ovom pristupu često predstavljaju kompatibilnima. Naime, dok je foucaultovska tradicija sklona kartezijanski uvjetovan problem odnosa objekta i subjekta riješiti elegantnim dokidanjem potonjeg, fenomenološka linija mišljenja će razrješenje spomenute dihotomije tražiti upravo na razini subjekta, u čijoj refleksiji objektivni svijet gubi svoju samopostojanost. No, zadovoljavajući potrebu za pseudoempirijskom legitimacijom vlastitih teorema, oba pravca se oslanjaju na tijelo kao materijalni dokaz svojih, u osnovi apstraktnih postavki. Iako oslobođeno uskih biologističkih granica, i privedeno humanističkom teoretiziranju, tijelo je za humanistiku zadržalo nešto od svoje prirodnjačke aure i na taj je način ostvarilo legitimacijski potencijal svojevršne humanističke *hard fact*.

Možda rani Lévi-Straussov aplauz strukturalnoj lingvistici zbog konačno dosegnute egzaktnosti, koja se može mjeriti s onom svojstvenom prirodnim znanostima, najzornije ukazuje na osjećaj manje vrijednosti humanističkih znanosti u odnosu na one prirodne. Možda je, unutar takvih epistemoloških tendencija, bilo očekivano da će, uz matematičku egzaktnost koju je svojedobno ponudio Lévi-Straussov strukturalizam, humanistika vremenom iznijeti i vlastiti oblik empirijskog utemeljenja. Pod parolom napuštanja dotadašnjeg idealizma i potrebe za oslanjanjem na konkretno iskustvo (ili makar za njegovom teorijskom obradom), humanistika još sredinom 20. stoljeća utemeljuje tijelo kao vlastiti empirijski temelj. Tako Merleau-Ponty subjektu percepcije, čija je narav izvorno transcendentalna, pridaje tjelesni karakter (1990). Otprilike 20 godina poslije njega, Foucault kao uvjet doktrine konačnosti, koja postoji kao apstraktno znanje o čovjeku, pretpostavlja iskustvo tjelesne artikulacije u prostoru stvari (2002:339). Uvođenje tijela u raspravu u *Riječima i stvarima* kod Foucaulta jedna je od priprema za egzekuciju apstraktnog modernističkog subjekta – čovjeka – na kraju knjige. Tom čovjeku, koji je i postojao zahvaljujući određenoj formaciji znanja, Foucault je predvidio skorbu smrt, čim tu formaciju zamijeni neka druga. Izgleda da je bio u pravu i da je u suvremenom znanstvenom diskursu na mjesto čovjeka zasjelo tijelo. Na osnovi takvog uvida možda možemo pokušati ponuditi odgovor na pitanje kolege Bitija – *kamo s tijelom?*. Odgovor bi glasio: *nikamo*. Ako se samo malo strpimo i tijelo će nestati “poput lica od pijeska na obali mora” (Foucault 2002:413), baš kao i čovjek prije njega.

TANJA BUKOVČAN

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju  
Filozofski fakultet, Zagreb

Rasprava o tijelu u zadnjih tridesetak godina u antropologiji uistinu ne nedostaje. Tijelom se od 1980-ih značajnije bave i medicinski antropolozi, pa Emily Martin (Martin 1992:121) piše o “zasićenosti” tijelom i pita se zašto je odjednom ono postalo fokus tolikih akademskih rasprava. Od antropološke teme o kojoj se gotovo uopće nije pisalo tijelo je postalo tema o kojoj se mnogo i raznoliko piše. Naravno, ne možemo reći da zapadna kultura negira tijelo ili ne problematizira njegovo postojanje i prije početka dvadesetog stoljeća, ali tijelo ostaje marginalizirano, stigmatizirano, inferiorno umu (ili duši ili intelektu, ovisno o tradiciji mišljenja), a, paralelno s time, ili baš zbog toga, objekt represije. No, jednako tako, tijelo je “naočigled” bilo “inferiorno”: neprestano se kvarilo, zahtijevalo “popravke”, uništavalo, propadalo, i, vrlo očigledno, bilo kratkotrajno i potrošno, za razliku od, bez empiričkih dokaza, besmrtno i trajne duše (ili nekog drugog oblika nematerijalne ljudske egzistencije). S druge strane, bilo je “prljavo”: tu su krv, izmet, urin, pljuvačka, znoj, izlučevine iz ušiju i nosa, sperma, gnoj, odrezani nokti, dijelovi tijela koji su u različitim kulturama i razdobljima različito tabuizirani, a danas su u zapadnoj kulturi predmetom mnogih higijenskih pravila ili, jednostavno, pravila ponašanja (primjerice o nedopustivom “kopanju nosa” u automobilu na semaforu, iako taj čin epidemiološki nikoga ne ugrožava).

U svom uvodniku o tijelu, Ozren Biti se kratko prošetao malom poviješću ideje o istom, navodeći neke od važnijih “teoretičara tijela”, te postavio pitanje *kamo s tijelom?*, u analitičkom i teorijskom smislu. Čitajući njegov tekst, poželjeh ponuditi jednu drugu kratku povijest tijela, komplementarnu autorovoj, slijedeći autorovu ideju da je svakako važno sagledati “put” koji je tijelo prošlo u zapadnoj kulturi kako bismo uopće mogli definirati recentni “položaj” tijela. Međutim, pluralnost recentnog tijela, kako u njegovoj pojavnosti, tako i u kontekstima interpretacije, suviše je obuhvatna i divergentna da bismo uspjeli tijelo jednostavno “smjestiti” u sigurnu analitičku poziciju.

Da je tijelo inferiorno umu (tj. duši ili intelektu), “znali” su već Platon i Aristotel. Prema Platonu, tijela su prolazna, trajna istina je u vječnim formama kojih su tijela nesavršene kopije. Forme omogućavaju postojanje svijeta, one su ono što intelekt spoznaje. Budući da su forme nematerijalne, i intelekt je nematerijalan, a njihova međusobna veza je toliko jaka da duša nastoji napustiti tijelo u kojem je zatočena i boraviti u realnosti formi. Aristotel se u mnogočemu ne slaže s Platonom, ali ostaje pri ideji da

ljudska egzistencija ne može biti ograničena materijalnim tijelom. Prema Aristotelu duša je zapravo forma tijela, odnosno, čovjekova duša je zapravo njegova priroda kao ljudskog bića. Intelekt je, za Aristotela, dio duše, koji se od ostalih njezinih sastavnica razlikuje po tome što nije utjelovljen u jednom organu, jer kada bi intelekt bio smješten u fizičkom organu, mogao bi spoznati samo ograničeni raspon fizičke realnosti. Budući da nije, njegova je aktivnost esencijalno nematerijalna, a njegov materijalni "kavez", tijelo, služi samo kao – skladište svijesti i uma. René Descartes (1596-1650) vidi istu suštinsku polarizaciju između materije (tijela), čije je osnovno svojstvo da postoji u prostoru i ponaša se po mehanicističkim zakonima koji su vidljivi u prostornoj realnosti, i nematerijalnog uma čije je osnovno svojstvo da – misli. Um i tijelo dvije su potpuno različite realnosti, a mjesto njihova susreta, neophodnog za ljudsko bivanje, jest, prema Descartesu, epifiza. Descartes dozvoljava da fizički svijet stvara naša iskustva putem osjetila, te u biti njegove ideje taj dualizam nije bio toliko podijeljen na superioran razum i inferiorno tijelo, kao što je nama ostalo u naslijeđe. Naime, Descartes svoj *Cogito* posuđuje od sv. Augustina, koji tvrdi da je sama sumnja u postojanje Boga dokaz da osoba postoji kao nezavisna jedinka. Razum, kako ga mi danas shvaćamo, nije, dakle, polazišna točka za onodobne mislioce. Zašto je onda kartezijanski dualizam, ili kako ga Biti naziva, kartezijansko naslijeđe, postao tako značajan?

Stotinjak godina nakon Descartesove smrti, zapadna se znanost snažno razvija, a, u trenutku otkrića patogenih organizama, i posebno revolucionarno, medicina. Seciranjem i komadanjem tijela europski se intelektualci od 13. stoljeća bave ilegalno, a tristotinjak godina kasnije i legalno. U mreži žica, kanala, niti, vlakana, opni, tkiva i tekućina pokušavaju otkriti tajnu funkcioniranja ljudskoga tijela. Uz gotovo fantastične teorije o tome kako funkcioniraju pojedini sustavi organa, veliki pomak događa se krajem 18. stoljeća. "Moderna je medicina vezala svoj datum rođenja uz zadnje godine osamnaestoga stoljeća" (Foucault 2003:XII). Prema Foucaultu, radilo se o trenutku u kojem je do tada nejasan i ambivalentan jezik medicine postao objektivni, racionalistički i empiricistički diskurs, kao posljedica prosvjetiteljstva i onodobne dominantne ideologije znanstvenoga racionalizma. Takav je diskurs bio posljedica "empirijskoga" pogleda koji je, bez posrednika, izjednačavao gledanje i znanje – promatrani i promotreni simptomi svrstavani su u čvrstu, "točnu" i jednoznačnu klasifikaciju bolesti. Sve što se moglo ili trebalo vidjeti bilo je upravo – tijelo, ali ne kao koherentna cjelina, nego upravo svedeno na – komade materije. "Poznavanje bolesti bio je liječnikov kompas; doktorov pogled je primarno usmjeren ne na konkretno tijelo, na tu vidljivu cjelinu (...) – pacijenta – nego na nedosljednosti i razmake u kojima se, poput negativa, nalaze znakovi koji razlikuju jednu bolest od druge" (Foucault 2003:6). Paradoks

se sastoji u tome da je moderni zapadni medicinski sustav, koji je opstao gotovo nepromijenjen do danas, u trenutku svoga nastajanja usmjerio pažnju na idealnu konfiguraciju bolesti, izvorište koje je samo tijelo. Bolesti su u svojim strogim i detaljističkim taksonomijskim podjelama postale čvrste, stalne, determinirane forme, totalizirane u nepromjenjivoj svevremenskoj (ili bezvremenskoj) slici. Ta taksonomijska klasifikatorna misao smješta naš medicinski sustav, epistemološki, fizički i arhitektonski, u prostor klinike, prostor koji do krajnosti svjedoči artificijelnu podjelu ljudskog tijela na pojedine organe ili organske sustave, krajnjeg rezultata "pozitivne akumulacije" (Foucault 2003:65) medicinskog znanja.

U tom medicinsko-povijesnom trenutku tijelo postaje "vlasništvom" biomedicine, a jedini način njegove analize i razumijevanja postaje znanstveni racionalizam. Potvrdu tome možemo potražiti i u paralelizmu "korporalnog zaokreta" u društvenim i humanističkim znanostima, kako to navodi Biti, sa pojavom medicinskog pluralizma i sve većom popularnošću divergentnih kulturnih stavova o tijelu (i onom ostalom, što god to bilo).

No, tema tijela kroz gotovo cijelo 20. stojeće u antropologiji je i svojevrsni diskurzivni Voldemort iz sasvim drugog razloga. Naime, početkom prošloga stoljeća, s pojavom evolucionizma u antropologiji, možemo naći uistinu rasističke rasprave o tijelu, primjerice australskih Aboridžina, kao "divljem, primitivnom" tijelu, koje svojim fizičkim značajkama dokazuje inferiornost Aboridžina i njihovu nižu inteligenciju. Razum i imperij susreću "nerazumne" i "divlje". Henry Ling Roth, etnograf s kraja 19. stoljeća, u svojim etnografijama piše o "najprimitivnijim rasama na Zemlji" (Gorman 2008:94). Kriteriji su bili sasvim tjelesni: nizak rast, jako tamna koža (*coal black*), ravna stopala te kovrčava (*frizzy*) kosa. Nadalje, otpornost spram gladi i žeđi, bolja izdržljivost, fizička snaga, ali i naglašeno izražavanje emocija i, čak, bolje podnošenje boli (Gorman 2008:95), također su dokazivali "animalnost" kolonijalnih tijela. Konačno, na osnovi znanstvenog racionalizma toga razdoblja, to što su Aboridžini bolje podnosili bol od Europljana, značilo je da su imali slabije razvijeni živčani sustav (Gorman 2008:95) pa tako i – mozak! To je uistinu bila znanstvena metoda onoga doba i iz te se "kaljuže" antropologija dugo i teško izvlačila. Naravno da je politika bila vjeran suputnik onodobne znanosti, ali to nije ništa novo. Prva antropologinja koja piše o tijelu na ozbiljan način bila je zapravo tek Mary Douglas, 1960-ih godina (slijedeći Maussa, te Turnera).

Prije Mary Douglas, antropolozi rade još jedan korporalni *faux pas*, kada, od otprilike 1920-ih, postaju (ne)opravdano fascinirani "golom" tjelesnošću i, prema njihovoj interpretaciji, slobodnom seksualnošću ne-europskih naroda. Muški antropolozi stupaju u spolne odnose sa svojim

ne-europskim kazivačicama (nisam rodno neosjetljiva, ali u tom su razdoblju većina terenskih antropologa muškarci) i o tome pričaju. Dobar je primjer Malinowskijev opis golih grudi trobrijandskih žena koje ga izluđuju. Naslovnica *National Geographica* koja je prikazivala gole grudi ne-bijele žene spadala je u znanost, a takva fotografija bijele žene, u bilo kojem dijelu svijeta, spadala bi u – pornografiju. Možemo pretpostaviti da je i Margaret Mead možda “poklekla” neopravdanoj fascinaciji tijelom (i ispisala navode koje kasnije Freeman ozbiljno dovodi u pitanje). Golo tijelo u zapadnom društvu postaje “javno” tek od 1960-ih godina.

Tijelo je, stoga, antropološki vrući krumpir.

Najpoznatija rana rasprava o tijelu u području medicinske antropologije svakako je ona Nancy Scheper-Hughes i Margaret Lock iz 1987. godine, naslovljena *Svjesno tijelo* (*The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*). U samom uvodu uistinu značajnog i po mnogočemu revolucionarnog članka, autorice nalažu da je za potrebe analize tijela u zapadnim društvima potrebna voljna suspenzija naših uobičajenih predodžbi, vjerovanja i kulturnih pretpostavki o dualizmu “tijela i duha (duše), vidljivog i nevidljivog, prirodnog i natprirodnog, magijskog i racionalnog, racionalnog i iracionalnog, stvarnog i nestvarnog” (Scheper-Hughes, Lock 1987:7).

Kao osnovnu teorijsku postavku za analizu tijela u zapadnim društvima autorice nude model triju tijela: individualnog, odnosno iskustvenog doživljaja vlastite tjelesnosti, jastva; zatim društvenog tijela kao simbola, koje sudjeluje u socijalnim interakcijama i koje je simbol organske cjelovitosti ili društvenog konflikta; te političkog tijela, koje se odnosi na “regulaciju, nadzor i kontrolu tijela u reprodukciji i seksualnosti, radu i ljenčarenju, u bolesti i ostalim oblicima devijacije i ljudskih raznolikosti” (Scheper-Hughes i Lock 1987:8). Moć i stabilnost političkog tijela počivaju na njegovoj mogućnosti da regulira populaciju (društveno tijelo) i disciplinira individualna tijela.

Tripartitni model autorice biraju i stoga što u njemu objedinjuju i tri teoretska pristupa i epistemologije koje su obilježile medicinsku antropologiju: fenomenologiju (individualno tijelo, doživljeno sebstvo), strukturalizam i simbolizam (društveno tijelo) i poststrukturalizam (političko tijelo). Drugo tijelo koje autorice definiraju jest društveno tijelo, koje je za Mary Douglas (Douglas 1967) bilo prirodni simbol, jedan od najznačajnijih i najznačajnijih ljudskih simbola. Važnost bavljenja tijelom M. Douglas, i to razmjerno rano u antropološkoj teoriji (1960-ih), upravo je u tome što je tijelo epistemološki “ukrala” biološkim znanostima i dala mu predznak konstruiranog, lokalnog i, nadasve, kulturno determiniranog. Posebno je zanimljiv način na koji autorice, Scheper-Hughes i Lock, definiraju po-

litičko tijelo i, iako se teorijski snažno naslanjaju na Foucaulta, prvi put u medicinskoj antropologiji pokušavaju definirati odnos zapadnih političkih sustava prema tijelu i njegovoj kontroli. Politički korektno tijelo u našoj kulturi koja se sve više medikalizira i u kojoj je tijelo sve dominantnije kao subjekt i objekt kontrole jest, u slučaju oba roda, mršavo, snažno, fizički uvježbano (“*fit*”) tijelo, koje iskazuje i utjelovljuje kulturno prihvaćene i očekivane oblike ponašanja, kao što su autonomnost, nezavisnost, samostalnost, individualnost, čvrstinu, kompetitivnost, mladost i samokontrolu (Pollitt 1982). No, takvo je tijelo, koje je u našoj kontemporarnoj utopijskoj viziji savršenog tijela ujedno i zdravo, rezultat rada, nastojanja i odricanja – vježbanja, ispravne prehrane, izbjegavanja rizičnih ponašanja i sl. Tako definirano tijelo sâm nameće potrebu za kontrolom pa je zapravo cijela zapadna tjelesnost jako i, ako prihvatimo teoriju o potrebi strogog rada s ciljem postizanja savršene tjelesnosti kao logičnu, čak ekstremno podložna različitim oblicima kontrole. Nekontrirano je tijelo devijantno i bolesno. Tu možda leži objašnjenje činjenice da su zapadna tijela diktirana medijima i njima određena, te da Zapad poznaje sve više problema vezanih uz kult tijela, gotovo u obliku određene religioznosti, koja mora odgovarati strogo postavljenim normama.

“Kulture su discipline koje osiguravaju kodove i društvene upute za pripitomljavanje individualnog tijela u skladu s potrebama društvenog i političkog poretka”, tvrde Scheper-Hughes i Lock (1987). Svaki društveni poredak treba *normalna* i poslušna, pripitomljena tijela. Snažna i brza medikalizacija zapadnog društva u posljednjih desetak godina, rezultirala je sve užom definicijom *normalnog* i stvorila bolesnu i devijantnu većinu (Scheper-Hughes i Lock 1987). Filtriranje vrlo raznolikih, ali stvarnih, objektivno doživljenih subjektivnih poteškoća i problema u idiom bolesti koja je biomedicinski jasno definirana, jest opet nešto nad čime kontrolu imaju liječnici i to Foucault naziva *biomoć*.

Upravo se time bave recentni teoretičari tijela u antropologiji (ili oni koje antropolozi najradije čitaju). S pravom favorizirani Csordas (Csordas 2003) govori o tijelu kao zadnjoj instanci u dekonstruiranom svijetu. Termini koji se najčešće rabe su utjelovljenje, percepcija, iskustvo. Ne govori se o tijelu, već o življenom iskustvu vlastite tjelesnosti (utjelovljenju) koje percipiramo, dok bi iskustvo utjelovljenja onda mogli definirati kao percepciju kroz praksu. “Stara” fenomenološka škola Merleau-Pontyja koristi se za objašnjenje fenomenologije same percepcije. Jer tijelo je doživljeni i percipirani koncept i pojam. Realnost jesu sustavi organa, ali s recentnim razvojem medicinske genetike i stanične medicine, ta realnost dobiva novo lice. Tijela danas možemo staviti na tržište, cijela ili u komadima, možemo dobivati dijelove tijela drugih, umjetni materijali mogu

nam postati udovi ili pokretači života, estetskom kirurgijom možemo mijenjati sve što poželimo, možemo ih oslikati, unakaziti, obojati, uljepšati, nagrditi... Stoga, mislim da već dugo vremena nije pitanje može li se biološko i društveno tijelo "umiriti" u jednom interpretativnom sklopu, jer je tijelo već izmaklo svim čvrstim okvirima tumačenja i spoznavanja. Možda je recept da se vratimo u budućnost kroz pokušaj definiranja što nas čini nama u našem tijelu. A analizirati percepciju i iskustvo življenja u tijelu možemo samo "iznutra".

LADA ČALE FELDMAN

Odsjek za komparativnu književnost,  
Filozofski fakultet, Zagreb

**P**riliku da dopišem svoj prilog načelnoj diskusiji kolege Ozrena Bitija o tome iz kojih sve disciplina i kojih fundamentalnih očišta – ontološkog ili epistemološkog – uopće pristupati tijelu kao predmetu istraživanja prihvatila sam kao netko čiji su primarne discipline, teorija izvedbe i feministička kritika, vitalno zainteresirane ne samo *kamo s tijelom?* nego i s *čijim tijelom?*. Obje su one, uza sav dug što ga iskazuju prema tradiciji ontologije i fenomenologije tijela, skeptične prema apstrakciji "tijela kao takvog" i stoga su odavno duboko zagazile u "epistemološki pragmatizam" kakvom se naposljetku, čini se, priklanja i autor, iznenadno u svojem tekstu napuštajući teren, kako sam veli, "pretencioznih" povijesnih preleta i generalizacija i donekle se rezignirano naposljetku odlučujući za eklektičko mnogoglasje, a "sve u skladu s vlastitim istraživačkim temama i potrebama". Ono što je međutim u njegovom tekstu pritom ostalo donekle neporemećeno jesu distinkcije između završnog odabira – transdisciplinarnog pragmatizma – i početno prizvane filozofsko-teorijske proizvodnje "glasova" koji se onda mogu po volji "pripuštati" da bismo znali kakvim tijelom baratamo i kamo s njime. Utoliko će me u ovom kratkom osvrtu zanimati na koji način izvedbene i feminističke revizije ovih dvaju pitanja bitno ipak uzvratno mijenjaju obrise i pertinenciju teorijskih ponuda i crpilišta iz kojih nam je derivirati uvide produktivne za pragmatička usitnjenja.

Za početak bih dakle naslovno, duhovito, *whodunnit* pitanje – koje, istina, tijelo aluzivno izjednačuje s inertnim lešom kojeg bi se valjalo pošto-poto riješiti – ostavila po strani i najprije razmotrila o čijem se tijelu radi.



Ne čini mi se naime da je feministička intervencija u suvremenim studijama tijela svodiva isključivo na odnedavna pridodane "teme", utoliko što je uzdrmala same konceptualne pretpostavke pitanja o tome *što je tijelo?*, osobito stoga što je latentno tinjala i u sociologijskim pristupima tijelu na koje se autor u svojem tekstu poziva, pogotovu kada napućuje kako bi bilo dobro "iznova pomno iščitati djela klasika sociologije poput, recimo, Marxa, Durkheima i Simmela". U tome smislu valja razmotriti i Shillingovu tvrdnju da je tijelo u društvenoj i kulturnoj teoriji zadugo funkcioniralo kao "odsutna prisutnost": kako s pravom napominje Anne Witz, postaviti pitanje *čije tijelo?* značilo bi razviti istančaniji sluh za "različite načine na koje su rodna tijela pokazivala različite stupnjeve odsutnosti i nazočnosti u sociologijskoj tradiciji" (Witz 2000:19). Filozofskome je naslijeđu ne samo od Descartesa, nego i od Grka naovamo bila naime odbojna pomisao na uvjete muškog utjelovljenja, jer se tjelesnost izjednačivala sa ženskošću: otud i promišljanje društvenosti izbacuje tijelo iz kruga svojih interesa, svodeći ga na "pozadinu" na kojoj se ocrtavaju rubovi figure (muškog) društva,<sup>7</sup> pa se stoga zadugo potiskuje i uvid u muške tjelesne pretpostavke društvenih razmjena, te se one tek u recentnijim interesima vraćaju natrag u opticaj. Kada dakle zajedno s autorom Bitijem dospijevamo do svijesti kako tijelo ne bi valjalo svoditi na "supstancu i fiksne entitete", nego bi pozornost valjalo "obratiti i na ono što tijela mogu postati odnosno činiti", onda je vrijeme da i u toj opoziciji naslutimo tradiciju sociologijskog imaginarija vezanog uz poimanje ženskih odnosno muških tijela. Spomenuti Durkheim i Simmel, kako i dozvana Witz ističe, tu su uistinu klasici teoretizacije modernog društva vrijedni pomnijeg iščitavanja, jer dok Durkheim moderno društvo utemeljuje u produktivnom muškom aktivnom odcjepljenju od prezrene i asocijalne, tj. isključivo biološke ženske tjelesne inercije, Simmel znatno složenije razmatra žensko i muško rodno samopoimanje, presijecajući ih kategorijama apsolutnosti i relativnosti (ženskost kao apsolutna, muškost kao relativna, muškarcu tek lateralno osviještena atribucija), i to kao društveno-povijesno induciranim rodnim statusima.<sup>8</sup> Baviti se promišljanjem tijela tako nužno

<sup>7</sup> I sama Witz rabi izraz "foil" za žensku tjelesnost, no svojom formulacijom željela sam povezati ovu klasičnu kontrastivnu operaciju s raspravom Barbare Johnson "Je li muško naprama ženskom isto što i podloga naprama figuri?" (Johnson 1998:17-36).

<sup>8</sup> Prema Simmelu, posrijedi su civilizacijski ishodi postulata "Macht ist Recht" (moć je pravo), što preraspodjeljuju rodne društvene niše te na leđa muške moći – muškosti što se apsolutizira u univerzalno ljudsko pravo – svaljuju ni manje ni više nego li tragediju moderniteta, društvenosti koja se vodi isključivo muškim formama tjelesnog djelovanja – progresivnom individualizacijom i diferencijacijom koja jastvo sve to više udaljuje od bića, rafinira (mušku) podjelu rada i transcendirira tijelo – ili se pak zanosi civilizacijskom iluzijom tovrzne transcendencije (usp. Simmel 1984).

pretpostavlja, tvrdi Witz, pitati se “whose body matters and whose body now matters”<sup>9</sup> (čija tijela znače i čija su nam tijela danas bitna), tj. koliko je za tradiciju sociološkog diskurza ključan “konceptualni trik nestanka” (muškog) i iznenadnog pojavljivanja (ženskog) tijela.

Drugi dio mojeg osvrta, koliko god konačno oslonjen na intrigantno naslovno pitanje *kamo s tijelom?*, neće se previše udaljiti niti od spomenute sociologijske tradicije, niti od zahtjeva da se pomnije iščitavaju klasici, a tako niti od prisile da uvijek vodimo računa i o tome čije je i kakvo tijelo u pitanju, pa i u načelnim, teorijskim elaboracijama. Naime, muka o tome *kamo s tijelom?* ne mora se nužno shvatiti kao nešto što muči samo epistemološki zdvojne istraživače, odlučne da raskrste s uzaludnim pokušajima da se jednom zauvijek konceptualno dohvati tijelo koje “nam sve više izmiče”, kako to vele Williams i Bendelow, citirani u autorovom tekstu, jer ta muka spada u naše svakodnevne, a onda i korijenske teorijske probleme, doduše ne ontološke, fenomenološke ili epistemološke, nego li prije etičke prirode.<sup>10</sup> Dapače, sociologija se i tu može podičiti jednim klasikom, štoviše, i Durkheimovim i Simmelovim nastavljačem, koji mi je upadljivo uzmanjkao dok sam čitala Bitijev tekst, opterećena kakva jesam izvedbenim, ne samo potencijalima, nego upravo nuždama tijela. Omiljeni klasik na kojeg se i izvedbena teorija u posljednjim desetljećima nažalost gotovo prestala pozivati zove se Erving Goffman, teoretičar koji se ne da jednostavno strpati ni u kakve, nekmoli “interakcionističke” pretince, kamo ga rado guraju, a koji je prvi u okvirima sociologije dekonstruirao opoziciju uma i tijela, prekoračivši i “granice između psihologije, kulturne teorije, antropologije i sociologije” davno prije zaziva Blackmanove što je naš autor citira, a ujedno i nagovijestivši gotovo sve “recentne interese studija tijela”, od simboličkih upisa do dihotomija zdravlja i bolesti, spola i roda, a tako i problematike sportskog tijela,<sup>11</sup> pritom ipak zakleto operirajući,

<sup>9</sup> Riječ je o rječitoj aluziji na slavni višeznačni naslov knjige Judith Butler *Bodies that matter* (“tijela koja znače”, “tijela koja su bitna”, pa čak i “materijalna tijela”).

<sup>10</sup> Upućujem tu na tekst Barrya Smarta, u kojem se Featherstoneovim i Turnerovim četirima parametrima analitičkih sfera baratanja tijelom nastoji pridružiti i peti, koji bi obuhvaćao moralno-etička pitanja koja se tijelom artikuliraju (Smart 1996). Premda i ovaj autor, kako ću i sama nadalje inzistirati, uz ovu problematiku vezuje rad čikaškog sociologa Ervinga Goffmana, nipošto se ne slažem s njim kada u Goffmanu vidi, poput mnogih, tek zagovornika cinične perspektive na manipulatorni kapacitet tjelesnih artikulacija, jer je autor uglavnom oslonjen na dvije sociologove u tome smislu najcitiranije studije, *Kako se predstavljamo u svakodnevicu* (1959) i “Rad lica” (Goffman 1972), dok opsežni ostatak Goffmanova opusa posve zaobilazi. Nažalost, ovdje mi dodijeljeni prostor ne dopušta da se na te standardne primjedbe Goffmanovome viđenju morala podrobnije osvrnem.

<sup>11</sup> Goffman se doduše sportom nije teorijski ekstenzivno bavio, ali današnje razumijevanje, primjerice, statusa invalidnih sportaša poput paraolimpijca Pistoriusa, koji nakon svojih izvanrednih rezultata na parasportskim natjecanjima odlučuju konkurirati i “normalnima”, sigurno ne bi smjelo zanemariti Goffmanove retke posvećene nadljudskim

kako Goffman redovito inzistira, unutar “jedinstvene konceptualne sheme” (Goffman 1963, “Predgovor”). Usidrenje naime svih njegovih socioloških razmatranja, kako se prečesto tek podrazumijeva,<sup>12</sup> jest “neposredna tjelesna nazočnost” sudionikâ društvene razmjene, pa premda mu se pripisuju raznoliki teorijski naumi, prigovaraju metodološke stranputice i osuđuju cinični zaključci, jedno je neosporno: čitav mu je pothvat prožet interesom za društvenu upisanost temeljnih dnevnih odluka o tome *kamo s tijelom* i njegovom jednako hotimičnom koliko i nehotičnom ekspresivnošću, nalazili se mi kod kuće (*Kako se predstavljamo u svakodnevicu*, 1959), na ulici (*Odnosi u javnosti*, 1971), u javnim institucijama (*Ludnice*, 1961), prostorima okupljanja (*Ponašanje na javnim mjestima*, 1963a), ili u situacijama reklamnih plakata (*Oglašivanja roda*, 1979), pa čak i kada smo sami pred zrcalom (*Stigma*, 1963b). Goffmanovo tijelo nikada nije neutralno, i nikad se ne može zataškati, uvijek nosi svoju “stigmu” (ne samo bolesti, invaliditeta, dobi, roda, rase i klase, nego i mirijada spretnih i nespretnih, primjerenih i neprimjerenih poza, poteza i izraza lica koji nam se slučajno otimaju ili ih svjesno odašiljemo, preplašeni da ćemo ugroziti svoju “moralnu karijeru”), stigmu koja se, štoviše, poput plutajućeg, a opet neizbrisivog označitelja, mijenja ovisno o tome gdje smo se djenuli i kako se na nju tamo gleda, a djenuti se uvijek negdje moramo, kako najbolnije znaju oni koji su posve lišeni privatnosti, stanovnici Goffmanovih ludnica, ali i inih “totalnih institucija”. Tijelo se tu nema što tek naknadno “vratiti u” društvenost, ono je sam njezin temelj, i društvo će uvijek unaprijed znati čije je, što znači i koje je koliko kome bitno. I ne bi trebalo misliti da je Goffman tek još jedan društveni konstruktivist zaglibio u (post)humanističkom zanemarenju bioloških poveznica sa svijetom neumoljive prirode: kako rječito ukazuje jedan od njegovih najslavnijih eseja, “Normalne pojavnosti” (1971:228-334), za njega ljudi i nisu ništa drugo do li vrsta životinja, doduše visoko sofisticirane etološke mašinerije, ali s identičnim instinktima preživljavanja i borbe za vlastiti teritorij, i to prije svega tjelesni “teritorij jastva”. Kada se stoga idući put zapitamo kamo s tijelom, počnimo “pomnije iščitavati” i Goffmana.

naporima stigmatiziranog pojedinca da “ovlada područjima aktivnosti za koje se obično osjeća da su zatvoreni osobama njegova nedostatka” i tako, naučivši “plivati, trčati ili voziti avion”, bar donekle “ispravi svoje stanje” (Goffman 1963:10).

<sup>12</sup> Indikativno je tu razmotriti recentnije sistematizacije Goffmanovog opusa: poglavlja njihovih transverzalnih čitanja, pored standardnih Goffmanovih termina kao što je “interakcijski poredak”, ili kovanica kao što je “upropašteni identitet”, uključuju raznovrsne provodne pojmovne postraničnosti ili derivacije, poput “prijatelja”, “neprijatelja”, “uljudnih fikcija”, “normalizacije” i “abnormalizacije”, “stupnjevanja” i “diskriminacije”, pa čak i “zrcala” (Burns 1992) – kroz koje se najprije razvidi upravo ljudsko tijelo – ili pak “jastva” (Smith 2006) – koje je za Goffmana uvijek ponajprije utjelovljeno jastvo – a da se među te apstrakcije tijelo nikako ne uspijeva probiti do ključne osovine teoretičarove sociološke slagalice.

AJLA DEMIRAGIĆ

Odsjek za komparativnu književnost i bibliotekarstvo,  
Filozofski fakultet, Sarajevo

Više od četiri decenije pomnog izučavanja / promišljanja / istraživanja korporalnosti na Zapadu nisu uspjeli da nametnu opće prihvatljive ili dovoljno uvjerljive odgovore na pitanje *što je tijelo? / kako misliti tijelo?* Još uvijek većina tekstova i studija koje su posvećene fenomenu tijela zapravo tek postavljaju pitanja, naglašavaju dileme, ukazuju na procjepe / prijepore ili, u najboljem slučaju, unutar interdisciplinarnih projekata, rasvjetljavaju neke aspekte utjelovljenosti. Stoga ne iznenađuje priznanje mnogih učesnika i učesnica unutar ove interdisciplinarnare arene da su tijela “mjesta kontradikcija *par excellence*” (Nency 1994:20), “svežanj kontradikcija” (Braidotti 2002:21), “stalno obnavljajući projekt znanja” (Brooks 1993:1), odnosno, riječima M. Feher “tijelo je zbilja koja se neprestano proizvodi” (cit. prema Balsamo 2001:309) te da se do “guste percepcije sadašnjeg stanja tijela može doći samo praćenjem načina njihove konstrukcije” (ibid.:309) i, dodala bih, kontinuiranim reformuliranjem i dopunjavanjem postojećih oblika znanja o tijelu.

Polazeći od donekle neočekivanog ali i inspirativnog istraživačkog pitanja *kamo s tijelom?*, autor uvodnog priloga Ozren Biti vrlo uspješno predstavlja najznačajnije sociološke teorije korporalnosti, zalažući se za pokušaj prevazilaženja “kartezijanskog naslijeđa” epistemološkim pragmatizmom, odnosno kombiniranjem različitih disciplinarnih uvida o tijelu, kao i različitih teorijskih spoznaja i tradicija. Ipak, pozivajući se i oslanjajući se prije svega na radove autora kao što su Bryan S. Turner, Chris Shilling i Mike Featherstone, autor propušta naglasiti doprinos feminističke epistemologije, koja je već od sredine 70-ih godina 20. st., uvela tijelo u središte političkih i društvenih tema kroz različite aktivističke projekte, a potom ga i teorijski razradila, posebice u okviru francuske feminističke teorije, sistematskim proučavanjem odnosa između subjektiviteta, pisanja i ženskog tijela. Uočavajući da je povijest, filozofija i kultura, barem ona “zvanična”, odnosno “glavnog toka”, negirala ženama status subjekta, svodeći ih na teorijski konstruirane objekte, simbole ili na čistu fizikalnost, odnosno, polazeći od načina na koji je maskulina znanost i kultura, naročito umjetnost, instrumentalizirala žensku tjelesnost, feminističke teoretičarke su počele da promišljaju mogućnost/i novog i drugačijeg doživljavanja / osjećanja / proučavanja, definiranja i interpretiranja tijela i utjelovljenosti.

No, za razliku od autora na čije radove se Ozren Biti ponajviše poziva “za feminističke teoretičarke znanstvena indiferentnost prema tijelu bila

je puno više od običnog propusta, neravnoteže ili “odsutne prisutnosti” (Davis 1997:5)

Tako npr. feminističke filozofkinje, koje tijelu priznaju epistemologijsku kompetenciju i ukazuju na ozbiljne probleme filozofije koja se “gradila na temeljima duboke somatofobije” (Grosz 2002:7), smatraju da filozofi poput Husserla i Merleau-Pontya, “premda pišu o *življenom tijelu*, nastavljaju tretirati tijelo kao ‘priručno’: nultu ili uporabnu točku jezične orijentacije” (Govedić 2006:194). Odnosno, kako ističe Elizabeth Grosz, filozofija se dugo vremena bavila “neutralnim” ili neodređenim prikazima tijela promatranih u njihovoj općenitosti. Iako su radovi autora kao što su Nietzsche, Merleau-Ponty, a kasnije i Foucault, Deleuze i Guattari, “posredno pomogli inauguriranju slutnje da se tijelo, jednako kao i psiha ili subjekt, može smatrati kulturalnim ili povijesnim proizvodom” (2006:209), svi ovi autori su nastavili “primarno razmišljati o tijelu kao o ‘sirovini’” (2006:209). Suprotstavljajući se takvom poimanju i odnosu prema tijelu, suvremene feminističke autorice, smatraju da je tijelo, riječima Nataše Govedić:

(...) i priroda i kultura, ono je genetičko pamćenje koliko i novo programiranje, javni i privatni okoliš, osmotačno (inkorporira sve što se oko nas zbiva) i selektivno kada su u pitanju emocionalne reakcije, sposobno samo sebe obnavljati i liječiti, koliko i pokrenuti proces autodestrukcije. Njegove su rodne, dobne, seksualne i statusne identifikacije neiscrpne, ali sve imaginarne obrazine ipak omogućava određena korporalna koherencija, a ne raspršenost. Od tijela bismo mogli naučiti važnu lekciju o dijalogu kao stjecištu intrapersonalnih i interpersonalnih diskurza (...). Istovremenost različitih svijesti kojima (se) percipiramo još jednom potvrđuje da ne možemo korporalnost podvesti niti pod “priču” niti pod “biogenezu”: tijela su *teatralno* okrenuta i otvorena ekscesnoj izvedbi”. (Govedić 2006:196)

Prema mišljenju Vite Fortunati, veliko postmoderno interesovanje za tijelo povezano je sa paradoksalnim fenomenom današnjeg društva koje je, s jedne strane opsjednuto tjelesnošću, njegovom materijalnošću, koju posebno naglašava medicinski aparat i industrija, dok je, s druge strane, tijelo lišilo njegovog simboličkog značenja. Donekle sličnu misao iskazao je i Zoran Roško u tekstu *Svijet je tijelo, tijelo je placebo, smisao je tumor*, uočavajući da se suvremeni svijet sve češće opisuje “kao sve više virtualnim, prožet fikcijama, fantazijama, medijskim implantatima, informacijskim botoxima” (2006:229). No, po mišljenju Roška:

Suvremeni svijet nije sve virtualniji, nego obratno, sve tjelesniji. Jer upravo je tijelo oduvijek bilo mjesto na kojem su supostojale ekstaza i panika, dvorana (katedrala/tamnica) u kojoj su odjekivale i međusobno se pojačavale

fantazije, fikcija, nasilje, strahovi – u patološkoj vrtoglavičici užitka i boli, ushita i propasti. (Roško 2006:229)

Opisujući trenutno stanje tehnologijski uznapredovalog društva, Arthur i Marilouise Kroker, urednici kulturnog zbornika *Body Invaders: Panic Sex in America*, u razgovoru sa Krešimirom Purgarom (2006) naglašavaju da se “tijelo od krvi i mesa raspalo na dva dijela – na meso i stroj” te smjelo konstatiraju da su ljudska bića današnjice u kognitivnom smislu “prvi naraštaj koji, po riječima Judith Butler, “postoji između živih i mrtvih” (Kroker 1987:187).

Stoga, ne samo da je nemoguće odgovoriti na pitanje *kamo s tijelom?* bez vrlo jasne vizije / postavke / odnosa prema pitanju *šta je tijelo?*, već se u svjetlu prethodno navedenih postavki valja najprije zapitati što je ostalo (ostaje) od tijela? Zašto me zabrinjava pokušaj da se pitanje tijela promatra polazeći od pitanja *kamo s tijelom?* Jer u tom pitanju naslućujem zamor, potrebu da klasificiramo, rasporedimo i *odložimo* mnogobrojna (teorijski) definirana tijela kao što su: politička, filozofska, vizualna, medikalizirana, nastrana, književna, ratom de-konstruirana, rodna, rasna, klasna, panična, poželjna, nestala, zlostavljana, astralna i dr. tijela.<sup>13</sup> S druge strane, vjerujem da je odgovor na ovo pitanje nemoguće ponuditi ukoliko se ne pristupi iz epistemologije stajališta (Harding 1993; 2004) koja nam omogućava da istraživanja nadogradimo i pitanjima vezanim ne samo za različite teorijske postavke o tijelu već i za utjelovljenosti onih koji proizvode ta znanja, kao i gdje se smješta ili proizvodi znanje o tijelu, odnosno da li je to znanje sa margine ili centra, kojoj kulturnoj zajednici ili tradiciji pripada. Dakle, drugačije analize i pretpostavke nedihotomnog razumijevanja tijela kako, između ostalog, savjetuje Elizabeth Grosz,<sup>14</sup> moraju

pokazivati neku vrstu unutarnje ili konstitucijske usklađenosti, ili čak neusklađenosti, između biološkog i psihološkog, unutrašnjosti i izvanjosti tijela, te istovremeno moraju izbjegavati reduciranje uma na mozak. Prikladni model treba uključivati fizičku reprezentaciju subjektovog tijela u kojem on živi, kao i odnos između tjelesnih gesta, držanja i pokreta tijekom stvaranja procesa fizičkih reprezentacija. (Grosz 2002:23)

<sup>13</sup> Mnoga od navedenih tijela sjajno su predstavljena u časopisu *Treća* (br. 1-2, vol. 3, 2001. i br. 1, vol. 4, 2002. ), kao i časopisu *Tvrđa* (1-2, 2006).

<sup>14</sup> Pored studije *Volatile bodies: Toward a corporeal Feminism* (1994) posebno bih istaknula autoričine tekstove okupljene u knjizi *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (1995) u kojima autorica vrlo zanimljivo analizira problem tvorbe znanja o tijelu i tjelesnosti u svjetlu kritike vladajućih modela znanja zapadnjačke znanosti i nešto općenitije “krize razuma” (*the crisis of reason*) koja nastaje kao posljedica “historijskog privilegiranja čisto konceptualnih ili mentalnih aktivnosti nad tjelesnim, odnosno nesposobnosti zapadnjačkog znanja da pojmi vlastitu materijalnost i i uslove njegove (materijalne) proizvodnje” (Grosz 1995:26).

Čini se da je minulo stoljeće proteklo u intenzivnoj “potrazi” za tijelom koje je dugo vremena, uprkos njegovoj materijalnoj prisutnosti, prije svega u mnogobrojnim logorima i masovnim grobnicama diljem Europe, bilo zanemareno ili, što je još opasnije, tretirano kao nebitno i prolazno. Kroz dugu historiju ratovanja, prirodnih katastrofa, bolesti, siromaštva i gladi, tijela većine stanovnika/ica ove planete, unatoč činjenici da najčešće predstavljaju i njihova jedina “dobra”, i dalje se tretiraju kao petparačka roba, odnosno kako piše Michel Houellebecq:

(...) imaš više milijardi pojedinaca koji nemaju ništa, koji crkavaju od gladi, koji umiru mladi, koji žive u odvratnim uslovima i koji nemaju ništa više da prodaju – sem svog tela i svoje neoštećene seksualnosti. (Houellebecq 2002:206-207)

Vjerujem da je o zamršenom i iznimno kompleksnim pitanjima koja vezujemo uz tijelo korisno kritički promišljati jedino kroz proces akumulacije i proizvođenja novih<sup>15</sup> znanja o tijelu, i to znanja, kako sam već naglasila, koja će biti utjelovljena i kontekstualizirana. Iako ljudi u izrazito tehnoloiziranim centrima moći žive u posredovanoj Stvarnosti<sup>16</sup>, u većini zemalja tzv. trećega svijeta, ili u “tranzicijskim društvima” tijela još uvijek krvare i umiru u mukama. Stoga, iako smo pristali da različite postavke o tijelu nekritički usvajamo, a njihove, najčešće iznimno kompleksne, pojmove prihvatamo kao da su sami po sebi razumljivi (usp. Suslova 1999:177), naša doživljena, živuća tijela ne bismo smjeli tretirati na isti način. Osim što nisu samorazumljiva, naša tijela su, vjerujem, za većinu ljudi još uvijek neistraženo, tajnovito prostranstvo.

I dok je stoljeće iza nas najčešće insistiralo na ideji tijela kao mjesta na kojem se utiskuju neugodne, bolne i ponižavajući prakse, nadam se da će stoljeće koje je pred nama ponuditi nešto svjetliju viziju, više užitka u konfuznosti različitih tijela, a manje anksioznosti (usp. Kunst 2001:39).

<sup>15</sup> Nova znanja ponekad mogu biti i ona koja već više od hiljadu godina postoje unutar drugih civilizacija i kultura. Tako u *Carstvu znakova* Roland Barthes zagovara alternativni tretman tijela i nalazi ga u japanskoj kulturi u kojoj, po njegovom mišljenju, tijelo nije naknadno oživljeno, već supstancijalno, brižljivo čuvano. O zanimljivoj poredbenoj studiji istočnjačkih koncepcija tijela i zapadne dualističke vidjeti više u studiji Yuasa Yasuo *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* (1987).

<sup>16</sup> No, dakako, i tu postavku treba uzeti s rezervom, jer, kako u zaključku teksta pod naslovom *Neka stvarno tijelo ustane, molim!* upozorava Allucquere Rosanne Stone, “nijedno preoblikovano virtualno tijelo (...) neće usporiti smrt cyberpunkera od AIDS-a. Čak i u doba tehnosocijalnog subjekta, život se živi tijelima”(1999:116).

SUZANA MARJANIĆ

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

**K**orporalni zaokret, koji se događa 60-ih godina 20. stoljeća, podudara se s performativnim zaokretom kojemu svoju *Estetiku performativne umjetnosti* (2004) posvećuje Erika Fischer-Lichte. Možda jedan od odgovora na pitanje *kamo s tijelom?*, s obzirom na vremensku podudarnost korporalnoga i performativnoga zaokreta, mogu jednim dijelom ponuditi izvedbene studije, odnosno, kao što je naveo Jon McKenzie (*Izvedi ili snosi posljedice: od discipline do izvedbe*, 2001) da će izvedba (*performance*), i to u smislu organizacijskih i tehnoloških oblika, u 20. i 21. stoljeću biti ono što je u 18. i 19. stoljeću bila disciplina. Pritom, zanimljivo je, a time i paradoksalno, da fascinacija tijelom raste upravo s procesom civilizacije, koju je Norbert Elias u knjizi o procesu civilizacije opisao kao proces apstrakcije u kojemu distanca čovjeka prema vlastitom tijelu i prema tijelima drugih postaje sve veća kao što se povećava i prag stida.

Nadalje, kao što navodi Elizabeth Grosz u *Promjenljivim tijelima* (1994) – ono što je postigao Descartes dualizmom nije bilo toliko odvajanje duše (uma) od tijela, s obzirom da je ono bilo anticipirano već u grčkoj filozofiji od Platona pa nadalje, nego je više riječ o odvajanju duše od tijela (prirode) kao stroja, mehaničkoga sredstva koje funkcionira u skladu sa zakonima prirode. Tako je u *Meditacijama* Descartes zaključio da božanskom voljom um može postojati bez tijela, a tijelo bez uma. Ukratko, odvajanjem čovjeka od prirode, karteizijanstvo je prirodu odredilo kao objekt za čovjekovo korištenje bez pardona.

S obzirom na sociologiju tijela i antropologiju tijela, čime se možda isto tako uspostavlja svojevrsni teorijski dualizam, na štetu transdisciplinarnosti, onda antropologija tijela – ako se želi poništiti navedeni teorijski dualizam (nekoliko sam puta čula od kolega/ica kako njihov “antropološki”, odnosno “etnološki” tekst ne bi mogao biti objavljen u nekom od socioloških časopisa) – mora početi od utjelovljenja (*embodiment*). I dok je u kulturnoj antropologiji, primjećuje Erika Fischer-Lichte, dominirala metafora “kultura kao tekst”, tijelo se shvaćalo samo kao objekt proučavanja – npr. kao izvor tvorbe simbola u religiji i društvenim strukturama, što bi opisivalo antropologiju tijela u klasičnom smislu. Međutim, kada je antropolog Thomas Csordas (ur. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, 1994) metafori “kultura kao tekst”, konceptu reprezentacije suprotstavio pojam utjelovljenje (*embodiment*), koncept “življenoga iskustva”, suprotstavio je zapravo činjenicu da je kultura utemeljena na ljudskom tijelu. Dakle, tijelo, pored toga što je javno – mesna / ta površina društvenih i kulturnih značenja, ono je i privatno, te tijelo više



nije samo pokazatelj našega disciplinirajućega uklapanja u društveni poredak nego i sredstvo anarhičnoga samoizražavanja.

U tome smislu izdvojila bih knjigu Marine Biti i Danijele Marot Kiš *Poetika uma* (2008), što se tiče našega bibliotečnoga tržišta, koja, sjedinjavanjem kognitivne lingvistike i kritičke analize diskursa, pokazuje utjecaj tijela na spoznajni proces. Tijelo se, naime, očituje kao najvažniji element u spoznajom činu, s obzirom na temeljnu poveznicu između tijela i uma, o tjelesnosti spoznaje. Odnosno, riječima navedenih autorica: "tijelo je naše prvo utočište identiteta". Postupkom "putting the body back into the mind", koji pokazuje da je spoznaja tjelesne prirode, kako navodi npr. teoretičar metafore George Lakoff, radi se o negaciji kartezijanskoga, dualnoga bića, podvojenosti uma i tijela.

Nakon kratkoga komentara na tijelo (somasferu) navedenoga članka Ozrena Bitija koji posjeduje izvedbenu kvalitetu sažimanja i preglednoga izlaganja, slijedi komentar koji ispisujem kao vlastiti osvrt na naslovno pitanje. Dakle, s obzirom na pitanje *kamo s tijelom?*, kao i završnu rečenicu članka, osobna neka moja razmišljanja o tijelu kreću se u smislu antropologije tijela kako ju je prema utjelovljenju usmjerio Csordas, i to kroz matricu izvedbenih studija. Tako završna rečenica-poziv članka Ozrena Bitija dovodi me do prirodnoga, gologa tijela, u onome smislu kako razliku između gologa i nagoga tijela uspostavlja npr. Ruth Barcan, s obzirom da rodonačelnik i rodonačelnica hrvatskoga performansa, dakle Tomislav Gotovac (Antonio G. Lauer) i Vlasta Delimar, u svojim su počecima (dakle, nikako ne slučajno) uzeli golo, prirodno tijelo kao matricu svoga istupa, očito potaknuti seksualnom i socijalnom revolucijom *flower power* šezdesetih. Odnosno, kao što navodi Barcan da u društvima u kojima postoji zakonski utvrđen tabu o javnom razgolićivanju, golo tijelo postaje učinkovito oružje političkog prosvjeda, gdje golom prosvjedniku pomaže staro simboličko izjednačavanje golotinje i slobode. I nadalje određenjem Ruth Barcan:

U tom tropu možemo ući u trag još jednom pojavljivanju platoničke analogije tijela kao odijela: tijelo spram duše ono je što je odijelo tijelu. Skidanje odjeće tako može (u nekim kontekstima) označiti nagovještaj konačnog oslobođenja, kao što duša odbacuje tjelesne okove i vraća se u svoje čisto stanje.

Istina, i ovdje ponuđeni mogući odgovor o prirodnome tijelu odgovara vladajućem antropocentrizmu, a koje je u konzumerističkom društvu danas određeno glorifikacijom ljepote, zdravlja i mladosti u *shopping* centrima kao novim hramovima moći neoliberalne globalizacije, te ako (teorijski) poništimo dualizam između prirode i kulture koji je dominantna u

svim društvenim i humanističkim znanostima (koje ne zanima kategorija *vrste*), odgovor na naslovno pitanje *kamo s tijelom?* morali bismo iz etičke pozicije pronaći u ekosferi – u ekološkim, aktivističkim tijelima.

Tako što se tiče tijela s obzirom na antropologiju životinja, filozofi o pravima, odnosno, oslobođenju životinja upozoravaju da je kartezijanski dualizam ustoličio dualizam između čovjeka i životinje gdje životinjska tijela određuje samo kao strojeve koji, s obzirom na to da su bez razuma, ne mogu osjetiti bol. Navedenim, a što se nažalost danas prilično zanemaruje, osim kod filozofa o pravima, odnosno oslobođenju životinja, Descartes postaje suodgovoran za zlostavljanje životinja (holokaust nad životinjama) u suvremenom svijetu. Upravo u drugom izdanju knjige *The Body and Society* sociolog tijela Bryan S. Turner otvara i pitanje o pravima životinja, o ljudskoj moći nad životinjama, te na naslovnicu tog drugog izdanja stavlja Goyinu sliku tijela – glavu i rebra – zaklane, ogoljene i raščerečene ovce.

Time odgovor na pitanje *kamo s tijelom?*, s obzirom na globalni ekocid, zoocid, možemo npr. potražiti u bioetički pozicioniranoj dokumentarnoj seriji *Earth from Above* Yanna Arthus-Bertranda, koju navodim i zbog toga što je ove godine bila emitirana na HTV-u. Naime, današnje konzumerističko tijelo Zapada, ako želimo održati kakvu-takvu ravnotežu ove Zemlje, moralo bi smanjiti svoj ekološki otisak – indikator kojim naše tijelo utječe na sva ostala tijela ove planete. Odnosno, radi se o površini Zemlje (njezinoga tijela) za proizvodnju hrane, energije i drugih dobara potrebnih da bi se zadržao sadašnji potrošački način života. Tako je izračunato, a na što je upozorio Yann Arthus-Bertrand u spomenutoj dokumentarnoj seriji, da kada bi svi ljudi ovoga planeta živjeli prema američkom potrošačkom načinu života, ne bi nam bilo dovoljno ni pet planeta. U tome smislu kao jedan od načina razotkrivanja Potemkinove kulise neoliberalnoga kapitalizma vidim i u pisanju o ekološkim, aktivističkim tijelima koja su djelotvorna u smislu vlastitoga ekološkoga otiska.

Inače, Descartes je imao kućnog ljubimca, psa kojega je prozvaao Monsieur Grat i kojega je, moramo pridodati, srećom ostavio čitavog; njegovo tijelo nije uključio u vivisekciju.

## MOJCA RAMŠAK

Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo,  
Filozofska fakulteta, Ljubljana

Ozren Biti v članku "Kam s telesom? Od kartezijanskega nasledstva do študij telesa" predstavlja poti okoli dveh ključnih ontoloških in epistemoloških vprašanj. Namesto da bi odgovarjal na vprašanje *kaj je telo?*, in se posvečal njegovim lastnostim, se odloči, da bo telo lociral in odgovoril na vprašanje *kam s telesom?*. To poskuša narediti s pregledom teorij o človeškem telesu od Reneja Descartesa do sodobnih študij telesa, v katerih so obravnavane struktura ter metode in veljavnosti spoznanj o telesu.

Četudi tolmačenj in definicij človeškega telesa ne primanjkuje, pa avtor ugotavlja, da težava nastane pri epistemološkem umeščanju telesa, ki se vedno znova vrača na izhodišče problema, najčešče z legitimiranjem lastnih stališč in diskreditiranjem tujih pristopov. Zato avtor meni, da je telo nemogoče do kraja pojasniti in da ga je celo zaradi različnih, tudi nasprotujočih si stališč, neproduktivno definirati. Iz množice pristopov o človeškem telesu je jasno, da je človeško telo bodisi površina, na katero se vpisujejo kulturne in družbene značilnosti ali postojanka subjektivnosti ali mesto užitka in bolečine. Telo je prav tako javno in zasebno, materialno in diskurzivno in še kaj poleg naštetega. Vsekakor vprašanje *kaj je telo?* zmeraj implicira misli o telesu, kar zmeraj znova odpira kartezijanske probleme. Ker filozofija privilegira um in marginalizira materialno, torej tudi telo, sodobne razprave o telesu krivdo za to najpogosteje pripisujejo Razpravi o metodi, kjer je Descartes skeptičen do čutil, domišljije in spomina, nakar ga ta metodični dvom pripelje do znamenitega izreka "Cogito ergo sum", "Mislim torej sem". Materija je s tem postala drugorazredna substanca, diskreditiranje čutil in posledično telesa, pa tega pomakne v sfero izključno biološkega fenomena, spoznavanega v mejah biološkega determinizma in redukcionizma. Pod nasledstvom ločitve uma od telesa je bil tudi odgovor na vprašanje *kaj je telo?* tako dolgo rezerviran za naravoslovne znanosti, v družboslovju in humanistiki pa je telo funkcioniralo kot odsotna prisotnost.

Ob tem Ozren Biti opozori tudi na bistvene razlike med sociologijo in antropologijo telesa. Medtem ko je telo v sociologiji pripadlo naravnemu svetu, a pri tem izgubilo iz vida korporalni vidik, ki ni onkraj družbene in kulturnega, pa je antropologija telesu dala malo večjo pomembnost. To razliko se da pojasniti s predmetom preučevanja: sociologija se je pretežno ukvarjala z modernimi industrijskimi družbami, medtem ko je antropologija preučevala tudi plemenske kulture, kjer so bila družbena

utelešanja veliko bolj očitna. Toda tudi pri tem gradivu so antropologi večjo pozornost posvečali besednim in simbolnim pomenom kot pa korporalnosti. Posebna senzibilnost za korporalno izhaja klasikov sociologije Marxa, Durkheima, Simmela in antropoloških del Maussa in Douglasove. Ob tem opozori še na dve filozofski tradiciji strukturalizem in fenomenologijo, ki so vtakane v študije o telesu. Zadnjih trideset let, pa poteka živahna razprava v humanistiki in družboslovju, človeško telo je zelo hvaležna transdisciplinarna tema, njegova modernost je povezana tudi s hiperprodukcijo informacij, slik in simulacij, z estetizacijo vsakdanjega življenja in s splošno destabilizacijo simbolnih hierarhij. Zato je avtorjev obrat in predlog za preučevanje človeškega telesa sprememba gledišča. Meni, da človeškega telesa ni potrebno obravnavati zgolj kot dejstvo, ki ga imamo, pač pa lahko pozornost obrnemo k temu, kar telo lahko postane in dela in s tem tudi odgovori na naslovno vprašanje *kam s telesom?*.

**BOJAN ŽIKIĆ**

Odeljenje za etnologiju i antropologiju,  
Filozofski fakultet, Beograd

**K**amo ćemo s telom? Mogli bismo ga poslati i dođavola, ali problem je što bismo i sami završili tamo. Kako god da (se) okrenemo, (samo)određenje i (samo)predstavljanje zavise nam od tela, bilo da ono pripada nama, ili da mi pripadamo njemu: od toga hoćemo li se prepoznati/hoće li nas prepoznati kao "bate" ili "seke" u najranijem detinjstvu, preko toga hoćemo li, kao odrasli, izabrati da živimo onako kako to sugeriše naša sociokulturna sredina "batama" i "sekama", ili nekako drugačije, pa sve do toga – kojem ćemo telu tvrditi/izabrati da pripadamo – navijačkom, političkom, obrazovnom, religijskom, etničkom itd. Ne morate se složiti sa tvrdnjom da telo predstavlja osnovu svih naših identiteta, ali teško da možete osporiti onu koja veli da od njega započinju sve naše identitetske priče. Sa druge strane, to bi moglo da znači i da je – inspirisana telom i telesnošću, kao fizičkim činjenicama, te predmetima, ali i subjektima metafore – svaka identifikacija organicistička i naturalistička, u suštini, s obzirom na to, da i u slučajevima kada ne tvrdimo da pripadamo nećemu na osnovu navodne prirodnosti našeg spoja sa tom celinom, sačinjenom zapravo od drugih ljudskih bića, narečena pripadnost jeste *konceptualizovana* na način koji sugeriše da je *doživljavamo* onako,

kako ne samo što doživljavamo, već i *znamo* da jeste – ustrojeno naše telo, kao organska i funkcionalna celina, sačinjena od skupova i podskupova raznolikih elemenata.

Hteli da priznate to, ili ne, telo je deo onoga što predstavlja osnovu naše kulture i naše ljudskosti: samo po sebi, ali i zato što bez njega nema ni uma, bez obzira na našu kulturološku predisponiranost da ih poimamo odvojeno, odnosno suprotstavljeno. S jedne strane, ljudi su svesni sopstvene polnosti i smrtnosti, a moraju i jesti, na primer – i eto nam izvornika za problemski popis dobrog dela onoga čime se antropologija bavila u svojoj istoriji, tačnije, čime se bavi još uvek. S druge strane, viđenja sopstvene telesnosti i njoj prirodnih nematerijalnih kvaliteta (ličnosti, duha, duše itd.) predstavlja osnovu onoga što ljudi širom sveta smatraju da ih čini ljudima, uopšte – određivali se tako u odnosu na životinje, druge ljudske grupe, ili čitav svemir (upor. Bloch 1982; Strathern 1996; Busby 1997). Istina je to, da je judeohrišćansko misaono nasleđe Evrope uticalo na formiranje onoga što nazivamo kartezijanskim dualizmom u pogledu sagledavanja osnovnih komponenti od kojih je sačinjen čovek, te vrednosnog favorizovanja one nematerijalne od njih (bila to duša, um, ili nešto drugo) u odnosu na materijalnu (telo), ali pitanje je da li bi odbacivanje takvog pogleda na ljudsko telo, u teorijskom antropološkom smislu, bilo plodotvorno samo po sebi – i u čemu bi se ogledala ta plodotvornost – ili ima smisla testirati takvo polazište i u drugim kulturnim kontekstima.

Kao što je to primećeno, već, konceptualizacije čoveka u mnogim ne-zapadnim kulturama dualističke su na sličan način, kao i ona, za koju smatramo da je proizvod evropske teološke i filozofske misli. To nam pomaže da prevaziđemo tvrdnju da ne-zapadni narodi nisu u stanju da razmišljaju dualistički, da su izvan kartezijanske dihotomije *telo-um*. U antropologiji je ta dihotomija tumačena kao dihotomija između kulture i biologije, odnosno svega onoga što proizlazi iz takvog načina poimanja sebe i sveta, od opozicije između osobe i organizma, pojedinca i društva, do one između pola i roda, a posledica su bila gledišta po kojima, navodno, pripadnici određenih kultura nisu u stanju da razlikuju osećanja od misli, ili da naprave razliku između bioloških činjenica vezanih za rekreaciju i kulturnog tumačenja tih činjenica, između prirodnog (fizičkog, biološkog) tela i njegovih kulturnih značenja itd. (Astuti 2002:430; upor. Жикић 1997:99, 118; Ivanović i Šarčević 2003:15-16). Postoji viđenje, čak, po kojem je čovek, na osnovu svoje kognicije – i u biološkom i u kulturnom smislu – u osnovi dualističko biće, koje je predoređeno da osobu deli na um i na fizičko telo (Gell 1998:126-127), odnosno da deli čitav svet prema konceptima materijalnog i nematerijalnog, spoljašnjeg i unutrašnjeg itd.

Telo je ono na šta se “usredsređujemo opsesivno” i u savremenoj kulturi, govorili o alternativnim seksualnostima, popkulturnom imaginatori-

jumu, ili medicini. I, uvek je na delu nasleđe dualističkog mišljenja – bilo u pokušajima da se ono prevaziđe konstruisanjem kategorija koje bi mu protivrečile, kao u pogledu alternativnih rodnosti, bilo kao inspiracija za promišljanje “identitetskih igara” telom u naučnoj fantastici i hororu, recimo, ili u smislu potvrđivanja dualističkog modela u diskursima o bolesti i opasnosti po opštu populaciju, kroz jasno binarno pozicioniranje pozitivnog i negativnog procesom stigmatizacije, na primer. Tako se ispitivanje metaforičke snage metamorfičkih mogućnosti tela u sf/h stripovima, crtanim i igranim filmovima može završiti osnaživanjem ljudskog biološkog tela mehaničkim pomagalicama ili natprirodnim moćima, ali se i uništavanje takvog tela, u korist transcendentnog postojanja, odnosno odsustvo tela, njegovo nepostojanje, mogu iskoristiti podjednako za poruke o identitetu, a koje, sa svoje strane, mogu sugerisati relativnu fiksiranost tela i identiteta, baš kao i transgresivni potencijal tela, u smislu oruđa, ili reference konstruisanja identiteta (v. Bukatman 1994; Napier 2001).

Sa druge strane, impliciranje bolesnog naspram zdravom telu, prvo pojedinca, a potom i cele društvene grupe, dovodi do ideja o rešavanju nekih stvarnih problema jednostavnim odtranjivanjem obolelog socio-kulturnog tkiva, od onoga koje se smatra zdravim – na šta se ne nailazi samo u epidemiologiji, ili u socijalnoj epidemiologiji, već kad god rešavanje nekih konkrentih, praktičnih situacija, zahteva razrađeniji angažman društva i njegovih ustanova. Polazi se od označavanja bolesnog, naravno, a što je prvo telo, ali se njegovo obolenje, ili “obolenje” širi konceptualno na posjednike takvih tela. Osobe koje nemaju neki ud, na primer, bivaju koncipirane kao invalidi, tj. ne-validne, s dva aspekta: necelovitosti njihovih tela, ali i izvesne invertiranosti frazerovske magijske misli, s obzirom na to, da su u datom slučaju pomešane metaforička i metonimijska misao na takav način, koji sugeriše da posledica liči na svoj uzrok, zbog toga što stvari koje su jednom bile u dodiru *nisu* više u tom dodiru, odakle necelovitost tela mora za posledicu imati i necelovitost duše i/ili ličnosti.

Prilikom stigmatizovanja seksualnih radnica, opet, kulturna misao (a, koja je o telu, u osnovi) kaže da je njihovo sociokulturno ostrahovanje zasnovano na nemoralnosti i nezakovitosti njihove profesionalne delatnosti, koja se svodi, kao što znamo, na određen način upotrebe tela, tačnije na upotrebu *posebnih delova tela*. “Prodavanje tela” prestalo je da važi, u tom obliku, kao pežorativni argument stigmatizacije i kriminalizacije seksualnog rada onda, kada je prvi fudbaler, kriketaš, ili teniser dobio novčanu ili neku drugu materijalnu nadoknadu za svoje umeće udaranja lopte ili loptice nogom ili rukom (u kojoj drži nekakav štap, dobro), što znači da nije stvar u telu, odnosno njegovoj “prodaji”, samom po sebi, već u određenoj telesnoj praksi, koja je – dualistički, a kako drugačije – mo-

delovana u našoj kulturnoj povesti kao “prihvatljiva” i “neprihvatljiva” u zavisnosti od socijalnog statusa onih koji u njoj učestvuju, njihovog pola, okolnosti u kojima se to dešava itd. Ako se susret adolescentskih penisa i vagine pomerio do dana današnjeg znatno bliže modelu označenom kulturnim “plusem”, zadovoljavanje nećijih seksualnih prohteva ili potreba za nadoknadu nije mrdnulo od kulturnog “minusa” – a, pazite, poslednja formulacija ne mora se odnositi na seksualni rad, isključivo, već na ostvarivanje bilo kakve dobiti pružanjem seksualne usluge, u šta mogu spadati i položen ispit i radno mesto bliže mestu stanovanja.

Na stranu to, što takva konceptualizacija odmaže u programima javnog zdravstva namenjenih prevenciji i smanjenju štete od bolesti koje se prenose krvlju ili polnim putem (upor. Жикић 2008:243 *et passim*), ili čak, što bi njeno opstajanje usrećilo strukturalne antropologe, pošto se može tumačiti da je zasnovana, između ostalog, na nemogućnosti kategorijalnog definisanja statusa osoba koje se upuštaju u takve vidove seksualnih transakcija, svedoči kako o dualizmu, kao osnovnom načinu gledanja na ljudsku telesnost, tako i o okvirima koji ga određuju – da ne idemo daleko, sve do gellovskog “prirodnog dualizma”. Ljudsko ponašanje – praktično: uvek i svuda – bremenito je društvenim i kulturnim značenjima i odgovore o njemu moramo potražiti u odgovarajućim sociokulturnim okvirima. Tela nisu “aseksualna i homoseksualna, heteroseksualna i hermafrodit-ska” (Bukatman 1994:94) sama po sebi; takva su tamo, gde mogu biti takva – bilo zato što mogu biti prepoznata, ili zato što im je to dopušteno – a kada se kaže kako se afričke žene podvrgavaju određenim intervencijama na telu zato što to njihove kulture zahtevaju od njih, a da američke žene po svom slobodnom izboru pristupaju hirurškim intervencijama povećanja grudi ugradnjom silikonksih implanta, treba imati na umu to, da – posmatramo li ih kao društveno ili kulturno određene, u osnovi, između tih postupaka nema razlike sa tog aspekta (Nader 1997): deo su načina na koji se telo pretvara u simbolički kapital, a koji zarad nematerijalnosti svojih kvaliteta, možemo tumačiti, opet, kao supstituciju “tradicionalnih” drugih strana dihotomije telo / um, duša, ličnost itd.

Kuda s telom dakle? Neka “vodi um” (Ostry 2004:240): misliti o njemu antropološki, odnosno promišljati ga antropološki – i dalje. Uostalom, kako je to Woody Allen postulirao u filmu *Sleeper*, “mozak je moj drugi omiljeni organ”.

## OSVRT NA KOMENTARE

OZREN BITI

**B**rojnost i raznolikost komentara nastalih u sklopu ove rasprave najbolje su posvjedočili koliko je tijelo zavodljiv istraživački predmet za društvene i humanističke znanosti te još jednom potvrdili da se o njemu može razmišljati na mnogo načina, odnosno, da ga se legitimno može teoretizirati iz brojnih različitih vizura. Rasprava je dakako, uz vrijedne dopune i proširenja nekih od opservacija/teza iz mog uvodnog priloga, iznjedrila i određene primjedbe/kritike komentatorica i komentatora na sam uvodnik, što mi je pomoglo osvijestiti vlastite propuste u argumentaciji, pa i izboru bibliografije, te me upozorilo na što sve trebam pripaziti pri eventualnim budućim istraživanjima tijela i tjelesnosti.

Uslijed nemogućnosti da svojim kratkim osvrtom učinkovito obuhvatim sva interesantna pitanja koja su se (u) komentarima otvorila, a potaknut fusnotom iz komentara kolegice Čale Feldman, u kojoj ona, upućujući na iskoristivost Goffmanovog opusa za društvenoznanstveno i humanističko proučavanje tijela, a u okviru toga i za problematiku sportskog tijela, izdvaja slučaj Oscara Pistoriusa, odlučio sam koncipirati svoj osvrt na komentare kao kratku prispodobu o nesvakidašnjem dosegu tog južnoafričkog sprintera, paraolimpijca,<sup>17</sup> koji je unatoč izrazitom tjelesnom hendikepu konkurentan nehendikepiranim atletičarima te se s njima natječe na najvećim sportskim priredbama.<sup>18</sup>

Priča o njemu u medijskom se diskursu reciklira dinamikom velikih natjecanja, svake godine od 2007. naovamo, a u međuvremenu je cjelokupni fenomen "Blade Runnera"<sup>19</sup> počeo intrigirati i humanističke

<sup>17</sup> Ova mi je tema, dakle, u stanovitom smislu "ponuđena", na čemu sam zahvalan, no ne bih apsolutno imao ništa protiv i da me neka/nečija druga fusnota potaknula da pišem o slučaju Caster Semenye, južnoafričke atletičarke koja je, nakon osvajanja zlatne medalje u utrci na 800 metara na Svjetskom prvenstvu u Berlinu 2009., ponajprije zbog svojeg izgleda, a svakako povodom njezinog vrhunskog rezultata, bila podvrgnuta raznoraznim provjerama i testiranjima spola, a uslijed svega još i izložena medijskom progonu. S obzirom na kontroverze vezane uz njezin nastup, a onda i uz njezino tijelo i identitet, to bi mi pružilo odličnu priliku da izložim i argumente feminističkih teoretičarki o tome "što je tijelo", "kamo s tijelom" i "s kojim tijelom". No, i zbog prostornih ograničenja, moj će osvrt ostati na Oscaru Pistoriusu i proći će bez Caster Semenye.

<sup>18</sup> Tako je Pistorius, primjerice, nastupio na Svjetskom atletskom prvenstvu, održanom potkraj ljeta 2011. u Daegu (Južna Koreja), utrkujući se na 400 metara u pojedinačnoj konkurenciji, a bio je također i član štafete južnoafričke reprezentacije u utrci 4x400 metara.

<sup>19</sup> Oscaru Pistoriusu je prišiven nadimak "Blade Runner" po naslovu filma Ridleyja Scotta iz 1982., jednog od najspominjanijih filmova, uz *RoboCopa* i *Terminatora*, iz suvremene kiborške kinematografije (usp. Holland 2001; Landsberg 2001).



znanosti (usp. Thomas i Smith 2009:130-133; Magdalinski 2009:120-127). Uglavnom, odluci da iz specifične perspektive pokušam osvijetliti ovaj fenomen kumovala je činjenica da je moj teorijski i istraživački interes za tijelo determiniran naginjanjem sportskim studijima, ali i to što sam u nekim komentarima prepoznao potpuno shvatljivu tendenciju da se pitanje *kamo s tijelom?* raščlani i kontekstualizira (Bukovčan, Čale Feldman, Demiragić). Isto tako, mislim da fenomen/problem Pistoriusovog trčanja s protezama korespondira s, u pojedinim priložima raspravi prisutnim, postuliranjem medicinske antropologije (Bagarić, Bukovčan) te izvedbenih studija (Čale Feldman, Marjanić) kao danas možda i najprominentnijih disciplina u promišljanju i proučavanju ovog predmeta.

U skladu s takvom svojom motivacijom, nalazim kako je kontroverzna situacija da se tjelesno hendikepirani sprinter utrkuje s neinvalidnim kolegama/suparnicima dobra prilika za specificiranje pitanja *kamo s tijelom?* u smjeru *s kojim/čijim tijelom?*, kao i za izdvajanje različitih razina toga pitanja – teorijske, praktičke, etičke, bioetičke.

Premda znanstvene literature o društvenim nedoumicama i etičkim komplikacijama vezanima uz integriranje trčanja s protezama u vrhunski ("normalni") sport ili pak uz korištenje zamjenskih, umjetnih dijelova tijela pri bavljenju kakvim drugim sportom na vrhunskom ("normalnom") nivou nema niti približno toliko koliko one koja diskutira pojavu dopinga i genetskih modifikacija u vrhunskom sportu, te su teme ipak relativno bliske, ponajprije utoliko što se podjednako tiču tijela te se čine potencijalno podjednako interesantnima medicinskoj antropologiji i izvedbenim studijama.

Stajalište Francisa Fukuyame da bi se, unatoč tome što je u brojnim slučajevima zamučena granica između zdravlja i bolesti te između terapije i poboljšavanja, u sferi medicine morala moći povući linija razlikovanja između dopuštenog i nedopustivog, vrlo se dobro može primijeniti na područje sporta i sportske medicine. Naime, pretpostavi li se da je primarni cilj medicine liječiti bolesne, a ne pretvarati zdrave ljude u božanstva (Fukuyama 2003:259-260), razložnim se čini da se mnogi pitaju što se to događa sa sportom. Pritom nije stvar samo u medicini, nego je i upliv tehnologije i biotehnologije na suvremeni sport sve veći i veći, što se ponajviše odražava na tijelu kao glavnom oruđu za bavljenje sportom.

Uz, u sportu oduvijek prisutan, kompetitivni moment, koji danas podrazumijeva neprekidno potenciranje rezultatskih dosega na svim razinama, suvremeni je sport već nekoliko desetljeća unatrag upao i u žrvanj spektakla, pri čemu je i sportsko tijelo s jedne strane pripušteno, a s druge prepušteno spektakularizaciji. Uostalom, za Žarka Paića je, pustimo sport na trenutak na stranu, subjekt društva spektakla "nitko drugi i ništa

drugo nego li tijelo kao spektakularno postvarenje onoga što je preostalo od čovjeka". Performativnost tijela je temeljni medij njegove otvorenosti svijetu, a ono istodobno predstavlja i kartografiju novih hibridnih identiteta. Naposljetku, prelazeći u formu kiborga kao spoja biotehnologije i realnoga života, tijelo se desupstancijalizira i desubjektivira do krajnjih granica (Paić 2009:216-219).

Ukoliko se, vratimo se sada sportu, karikirano govoreći, sportaš svodi na vlastito tijelo, onda su, ako je taj sportaš Oscar Pistorius, u prvom planu tehnolojske modifikacije tijela, nadomjesci i protetika. Dakle, kibertijelo! Štoviše, kod Pistoriusa su, pošto trči, u fokusu noge odnosno proteze. Dakle, "kiberdijelovi (tijela)" (usp. Rawdon Wilson 2001)!

Izvjesno je da ovdje glavni problem nije taj što Oscar Pistorius, kojemu su obje noge amputirane od koljena naniže još u najranijem djetinjstvu, ulaže "nadjudske napore" kako bi trčao dovoljno brzo da se natječe s nehendikepiranim trkačima, niti se njegovu "stigmatu" primarno percipira na "goffmanovski" način. Dapače, on sa svojim sofisticiranim "cheetah" protezama načinjenima od specijalnih ugljikovih vlakana utjelovljuje prijetnju nadjudskosti koja se nadvila nad sportom, provocirajući nelagodno pitanje – je li u bliskoj budućnosti izgledna potpuna kiborgizacija sporta (usp. Cashmore 2005:200-202, 449-455)? Sve je, prema tome, podignuto na razinu ugroze sporta, ugroze ljudske prirode i života. Stoga pri tumačenju Pistoriusovog tijela i njegovog "djela" prije treba prizvati u pomoć Donnu Haraway<sup>20</sup> nego li Ervinga Goffmana.<sup>21</sup>

U svakom slučaju, ne odričući važnost nogu za trčanje ni Goffmana za promišljanje tijela,<sup>22</sup> zaključio bih napomenom kako će Oscar Pistorius

<sup>20</sup> O tome kako se teze Donne Haraway o kiborzima i prekoračenjima (tjelesnih) granica (1999) mogu upregnuti u argumentaciju u prilog postmodernog tijela i post-sporta vidjeti Pronger 1998.

<sup>21</sup> To nipošto ne znači da u Goffmanovim djelima, konkretno *Stigmi* (1963), ne postoji potencijal za takvo što (usp. Birrell i Donnelly 2004:59-60).

<sup>22</sup> Važnost Goffmanovog opusa za promišljanje tijela, koja je kolegicu Čale Feldman ponukala ne samo da inzistiranjem na istoj te iscrpnim potkrepljivanjem iste pokuša koliko-toliko kompenzirati moje "preskakanje" Goffmana, nego i da ponudi pomalo nestandardna tumačenja njegove sociološke teorije, nije promakla niti Chrisu Shillingu, autoru na kojeg sam se, utvrđujući status tijela kod klasika (zapravo utemeljitelja) sociologije, u svom uvodniku oslonio. Dapače, ovaj sociolog, koji je sa Sveučilišta u Portsmouthu prešao na Sveučilište Kent (Canterbury), s iznimno bogatim opusom iz područja sociologije tijela, ali i s brojnim radovima iz područja sociološke teorije i područja društvene teorije, nije sličnu nepravdu učinio ni Pierreu Bourdieu niti Norbertu Eliasu (i njih sam, priznajem i podsjećam, u svojem uvodniku hotimice zaobišao). Sve je te sociološke velikane spomenuti Shilling, barem sudeći po njegovim referencama, "pomno iščitao" te mu se očito učinilo da oni u kontekstu bavljenja tijelom zaslužuju bitno drukčiji tretman no što ga zaslužuju Marx, Durkheim i Simmel, ali isto tako i Weber, Mannheim i Tönnies. Prvospomenute sociologe, naime, prihvatimo li Shillingove argumente, uopće nije potrebno

biti sudionikom Olimpijskih igara u Londonu 2012. godine<sup>23</sup> te kako je očito da se može (vrlo brzo!) trčati i bez nogu, a, eto, i da se može (sasvim dobro!) *misliti tijelo* i bez Goffmana. Jedno je dug tehnološkom, a drugo epistemološkom pragmatizmu.

---

iznova pomno iščitati da bi se pobliže ustanovila prisutnost tijela u njihovim djelima, jer se ona naprosto ne da previdjeti. Pa ipak, zanimljivo je da, konstatirajući Goffmanov golem, mada nikako "bezgrešan" doprinos proučavanju tijela, Shilling Goffmana, za razliku od Čale Feldman koja na takvo što gleda gotovo s prezirom, tretira i društvenim konstruktivistom i simboličkim interakcionistom (usp. Shilling 2003:72-78).

<sup>23</sup> Pistorius je već istrčao normu za sudjelovanje na tom mega-događaju pa bi ga u nastupu eventualno mogla spriječiti tek kakva ozljeda ili pak odluka Međunarodne atletske federacije da mu ipak uskrati pravo nadmetanja s olimpijcima. Nešto se takvo, naime, već dogodilo. Nakon što je ispunio preduvjete za nastup na Olimpijskim igrama u Pekingu 2008., zabranjeno mu je sudjelovanje na njima, jer su istraživanja, čije je provođenje naložio Međunarodni olimpijski odbor, pokazala da ga proteze koje koristi na mjestu amputiranih nogu postavljaju u superioran položaj u odnosu na konkurenciju.

## Literatura

- Anderson, Nicole. 2008. "Bodies and Embodiment. The Stories so Far". U *Cultural Theory in Everyday Practice*. N. Anderson i K. Schlunke, ur. Oxford: University Press.
- Astuti, Rita. 2002. "Are We All Natural Dualists? A Cognitive Developmental Approach". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7/3:429-447.
- Balsamo, Anne. 2001. "Oblici tehnološkog otjelovljenja. Čitanje tijela u suvremenoj kulturi". U *Kiberprostor, kibertijela, cyberpunk. Kulture tehnološke tjelesnosti*. M. Featherstone i R. Burrows, ur. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 305-336.
- Birrell, Susan i Peter Donnelly. 2004. "Erving Goffman's Influence on the Sociology of Sport". U *Sport and Modern Social Theorists*. R. Giulianotti, ur. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Blackman, Lisa. 2008. *The Body*. Oxford, New York: Berg.
- Bloch, Maurice. 1982. "Death, Women and Power". U *Death and the Regeneration of Life*. M. Bloch i J. Parry, ur. Cambridge: Cambridge University Press, 211-230.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses. Toward a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Brooks, Peter. 1993. *Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bukatman, Scott. 1994. "X-Bodies". U *Uncontrollable Bodies. Testimonies of Identity and Culture*. R. Sappington i T. Stallings, ur. Seattle: Bay Press, 92-129.
- Burns, Tom. 1992. *Erving Goffman*. London, New York: Routledge.
- Busby, Cecilia. 1997. "Permeable and Partible Persons. A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3/2:261-278.
- Butler, Judith. 2000. *Nevolje s rodom*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Cashmore, Ellis. 2005. *Making Sense of Sports*. London, New York: Routledge.
- Cregan, Kate. 2006. *The Sociology of the Body*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Csordas, Thomas. 2002. *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Csordas, Thomas. 2003. *Embodiment and Experience*. Cambridge Studies in Medical Anthropology, Cambridge University Press.
- Davis, Kathy, ur. 1997. *Embodied Practices. Feminist Perspectives on the Body*. London: Sage Publications.
- Descartes, Rene. 1951. *Rasprava o metodi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Douglas, Mary. 1996. *Natural Symbols*. London: Routledge Classics, 2nd edition.
- Douglas, Mary. 2004. *Čisto i opasno*. Zagreb: Algoritam.
- Douglas, Mary. 2005. "Two Bodies". U *The Body. A Reader*. M. Fraser i M. Greco, ur. London, New York: Routledge.
- Eagleton, Terry. 2002. *Ideja kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Edwards, Tim. 2006. *Cultures of Masculinity*. London, New York: Routledge.
- Featherstone, Mike i Bryan S. Turner. 1995. "Body and Society. An Introduction". *Body and Society* 1:1.
- Fortunati, Vita. 2002. "Descrizioni e concettualizzazioni del corpo", [http://www.griselda-online.it/3fortunati\\_franceschi.html](http://www.griselda-online.it/3fortunati_franceschi.html).
- Foucault, Michel. 1994a. *Nadzor i kazna*. Zagreb: Informator.
- Foucault, Michel. 1994b. *Znanje i moć*. Zagreb: Globus.
- Foucault, Michel. 2002. *Riječi i stvari*. Zagreb: Golden marketing.
- Foucault, Michel. 2003. *The Birth of the Clinic*. London: Routledge Classics.
- Foucault, Michel. 2004. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan.

- Frank, Arthur W. 1990. "Bringing Bodies Back in. A Decade Review". *Theory, Culture and Society* 7:131.
- Fraser, Mariam i Monica Greco. 2005. *The Body*. London, New York: Routledge.
- Fukuyama, Francis. 2003. *Kraj čovjeka. Naša poslijeljudska budućnost*. Zagreb: Izvori.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Giddens, Anthony. 1992. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor.
- Goffman, Erving. 1963a. *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gathering*. New York: Free Press.
- Goffman, Erving. 1963b. *Stigma*. New York, London, Toronto: Touchstone.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor.
- Goffman, Erving. 1971. *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. New York et al.: Harper Torchbooks.
- Goffman, Erving. 1979. *Gender Advertisements*. New York: Harper and Row.
- Gorman, Alice. 2008. "The Primitive Body and Colonial Administration. Henry Ling Roth's Approach to Body Modification". U *The Roth Family, Anthropology, and Colonial Administration*. R. McDougall i I. Davidson, ur. University College London. Walnut Creek, California: Left Coast Press.
- Govedić, Nataša. 2006. "Corpus in fabula". *Tvrđa* 1/2:193-197.
- Grosz, Elizabet. 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabet. 1995. *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- Grosz, Elizabeth. 2002. "Preoblikovanje tijela". *Treća* 1:6-25.
- Grosz, Elizabeth. 2005. "Refiguring Bodies". U *The Body*. M. Fraser i M. Greco, ur. London, New York: Routledge.
- Grosz, Elizabeth. 2006. "Tijelo kao subjekt". *Tvrđa* 1/2:209-226.
- Haraway, Donna. 1999. "Manifesto za kiborge". U *Feminizam/postmodernizam*. J. Nicholson, ur. Zagreb: Liberata, Ženski studiji.
- Harding, Sandra. 1993. "Rethinking Standpoint Epistemology. What is 'Strong Objectivity'?" U *Feminist Epistemologies*. L. Alcoff i E. Potter, ur. New York: Routledge, 49-82.
- Harding, Sandra. 2004. "Introduction. Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate". U *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. S. Harding, ur. New York: Routledge, 1-15.
- Harding, Sandra. 2005. *Multikulturalnost i nauka. Postkolonijalizmi, feminizmi i epistemologije*. Podgorica: CID.
- Holland, Samantha. 2001. "Descartes ide u Hollywood. Um, tijelo i rod u suvremenoj kiborškoj kinematografiji". U *Kiberprostor, kibertijela i cyberpunk*. M. Featherstone i R. Burrows, ur. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Houellebecq, Michel (Uelbek, Mišel). 2002. *Platforma*. Beograd: Clío.
- Ivanović, Zorica i Predrag Šarčević. 2003. "O statusu tela u antropologiji". U *Antropologija tela. Kultura, časopis za teoriju kulture i kulturnu politiku* 105-106:9-24.
- Johnson, Barbara. 1998. *The Feminist Difference*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Kroker, Arthur i Marilouise Kroker, ur. 1987. *Body Invaders. Panic Sex in America*. Montreal: New World Perspectives.
- Kunst, Bojana. 2001. "Opasne veze". *Frakcija* 20/21:32-40.
- Landsberg, Alison. 2001. "Protetsko sjećanje. Total Recall i Blade Runner". U *Kiberprostor, kibertijela i cyberpunk*. M. Featherstone i R. Burrows, ur. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Longhurst, Robyn. 2008. "Tijelo". U *Kulturna geografija. Kritički rječnik ključnih pojmova*. D. Atkinson i dr., ur. Zagreb: Disput.
- Magdalinski, Tara. 2009. *Sport, Technology and the Body*. London, New York: Routledge.
- Martin, Emily. 1992. "The End of the Body". *American Ethnologist* 19/1:121-140.
- Mauss, Marcel. 1970. *The Gift*. London: Cohen and West LTD.
- Mauss, Marcel. 2005. "Techniques of the Body". U *The Body. A Reader*. M. Fraser i M. Greco, ur. London, New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1990. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *The Phenomenology of Perception*. London: Routledge Classics.
- Nader, Laura. 1997. "Controlling Processes. Tracing the Dynamic Components of Power". *Current Anthropology* 38/5:711-737.
- Nancy, Jean-Luc. 1994. "Corpus". U *Thinking Bodies*. Juliet Flower MacCannell i Laura Zakarin, ur. Standford: Standford University Press, 17-32.
- Napier, Susan J. 2001. *Anime, from Akira to Princess Mononoke. Experiencing Contemporary Japanese Animation*. New York: Palgrave.
- Ostry, Elaine. 2004. "'Is He Still Human? Are You?'. Young Adult Science Fiction in the Posthuman Age". *The Lion and the Unicorn* 28/2:222-246.
- Paić, Žarko. 2009. *Zaokret*. Zagreb: Litteris.
- Pejović, Danilo. 1990. "Tjelesnost čovjeka kao bitak u svijetu". U Merleau-Ponty, M. *Fenomenologija percepcije* (pogovor). Sarajevo: Veselin Masleša.
- Pollitt, Katha. 1982. "The Politically Correct Body". *Mother Jones*, svibanj 1982:66-67.
- Pronger, Brian. 1998. "Post-Sport. Transgressing Boundaries in Physical Culture". U *Sport and Postmodern Times*. G. Rail, ur. New York: State University of New York Press.
- Purgar, Krešimir. 2006. "Kraj transgresivnog tijela – razgovor s Arthurom i Marilouise Kroker". *Tvrđa* 1/2:187-190.
- Rawdon Wilson, Robert. 2001. "Kiberdijelovi (tijela). Protetska svijest". U *Kiberprostor, kibertijela i cyberpunk*. M. Featherstone R. Burrows, ur. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Roško, Žarko. 2006. "Svijet je tijelo, tijelo je placebo, smisao je tumor". *Tvrđa* 1/2:229-233.
- Scheper-Hughes, Nancy i Margaret M. Lock. 1987. "The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1/1:6-41.
- Scheper-Hughes, Nancy i Loic Wacquant. 2002. *Commodifying Bodies*. SAGE Publication.
- Shilling, Chris. 2003. *The Body and Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Shilling, Chris. 2005a. *The Body in Culture, Technology and Society*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Shilling, Chris. 2005b. "The Rise of the Body and the Development of Sociology". *Sociology* 39:761.
- Simmel, Georg. 1984. *On Women, Sexuality and Love*. New Haven, London: Yale University Press.
- Smart, Barry. 1996. "Facing the Body. Goffman, Levinas and the Subject of Ethics". *Body and Society* 2/2:67-78.
- Smith, Gary. 2006. *Erving Goffman*. London, New York: Routledge, Taylor and Francis Group. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Centre for the Study of Language and Information. Stanford University. <http://plato.stanford.edu/>. 02.06.2011.
- Stone, Allucquere Rosanne. 1999. "Neka stvarno tijelo ustane, molim!" U *Cyberfeminism (ver 1.0)*. I. Marković, ur. Zagreb: Centar za ženske studije, 99-117.
- Strathern, Marylin. 1996. "Cutting the Network". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2/3:517-535.
- Suslova, Olga. 1999. "Tijelo bez tijela". *Cyberfeminism (ver 1.0)*. I. Marković, ur. Zagreb: Centar za ženske studije.

- Thomas, Nigel i Andy Smith. 2009. *Disability, Sport and Society*. London, New York: Routledge.
- Turner, Bryan S. 1984. *The Body and Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, Bryan S. 1992. *Regulating Bodies*. London, New York: Routledge.
- Turner, Bryan S. 1997. "What is the Sociology of the Body?". *Body and Society* 3:103.
- Turner, Bryan S. 2006. "Body". *Theory, Culture and Society* 23:223.
- Williams, Simon J. i Gillian Bendelow. 1998. *Lived Body*. London, New York: Routledge Press.
- Witz, Anne. 2000. "Whose Body Matters? Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism". *Body and Society* 6/2:1-24.
- Yuasa, Yasuo. 1987. *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Жикић, Бојан. 1997. *Антропологија Едмунда Лича*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 43.
- Жикић, Бојан. 2008. *Ризик и насиље. Антрополошко проучавање сексуалног рада у Београду*. Београд: Српски генеалогски центар и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

## What to do with the Body? From Cartesian Legacy to Body Studies

### Summary

Since the corporal turn in the humanities and social sciences until today, a huge amount of articles have been written covering the issues of the body. Starting from the importance of the body in social life, as well as in culture, and the significant changes the body has been undergoing during postmodernism, the sociological theorists dealing the studies of the body have significantly contributed to the understanding of this epistemological arena and to the discussions on ontological dilemmas surrounding the body. However, the question remains what kind of changes have been occurring in Cartesian heritage at all, since it seems that, while we are trying to find a unilateral answer to the question – what is the body – the key problem – what to with the body – remains unanswered.

[*body, Descartes, body studies, epistemological pragmatism*]

Prevela Tanja Bukovčan