

Универзитет уметности у Београду – Одељење за теорију
уметности и медија, Београд

DOI 10.5937/kultura1547276R

УДК 141.112:316.72

391.1/.6:316.7

316.72:007.5]:7.01

прегледни рад

ЛОГИКА ОТЕЛОВЉЕНОГ СУБЈЕКТА И САВРЕМЕНА КУЛТУРА

Сажетак: *Издазак тела из теоријске анонимности пружа могућност за другачије промишљање савремене културе. Јавља се потреба за поливалентним мишљењем које прати логику отеловљеног субјекта савремене културе, на супрот бинарном мишљењу културе модерне. Укрстићемо постродне конструкције тела у антропологији, филозофији са киборшким технотелима дигиталне културе.*

Кључне речи: *тело, киборг, поливалентно мишљење*

Увод

Данас смо више него икад свесни да тело мисли и да за ту врсту отеловљеног мишљења недостаје појмовна и језичка пракса. У овом раду се анализира место тела у културама које су нам доступне. Закључак до кога се долази је да се ради о превазилажењу језика који говори бинарним кодом те да са телом на сцену долази поливалентни говор. Говор који контекстуализира, који уместо перформативне праксе или/или полисемички наглашава различите могућност користећи перформативне праксе и/и. Мишљење које се користи искључивањем и наглашава оштре граничне поделе на два дела (да-не, тело-дух, природа-култура) и које одликује мишљење Запада од Антике до данас подводи се под термин бинарно мишљење. Појава Тела у мишљењу западне филозофије после Хегела (до тада, тело је мишљено најчешће као

материјално-биолошко) унела је у културу Запада потребу за новим мишљењем, које називамо поливалентно мишљење. Под поливалентним мишљењем подразумеваћемо оно мишљење које осим да-не одлука отвара и трећу могућност (коју читамо као: оно треће, неодлучено, парадоксално, могуће, телесно). Логика телесности (поливалентности) чува разлике без обавезе да их сведе на бинарне полове тј. омогућава да испољи све своје прелазе у треће, могуће, неочекивано и да људско биће сачува од идеолошке доминације искључивости. У филозофском смислу то значи да је појму (духу) потребно додати перцепте и афекте, потребно је отеловљење.

Нововековно европско мишљење, од Декарта до данас, изражава се, класификује и уређује стварност према опозицијама, супротностима од којих је најизворнија опозиција Тело/Дух, а онда се из ње изводе друге опозиције: природа/култура, жена/мушкарац и сл. У овом раду се нуди термин поливалентно мишљење јер је у могућност да опише различите феномене културе и друштва.

Поливалентно мишљење онемогућава доминацију тако што, контекстуализујући, изазива сећање на све смислене могућности које стоје или су стајале на располагању. Једноставно, статичност бинарне поделе најчешће се онтолигизира тј. оно што је само помоћно средство у тренутним изборима бинарности, при одвајању, остаје заборављено и потиснуто као одбачено. Од интереса је проучити механизам одбацивања и наћи начин како га поливалентним мишљењем учинити привременим. Другачије речено, учинити одбацивања трајно привременим (јер, се нужно, некакви избори увек чине). Политизација разлике (од културно другачијег до телесно другачијег) врши се перманентно на основу устаљених бинарних хегемонија. Недовољност сваке бинарне поделе је у томе да представља редукцију и искључивање света могућности. Поливалентни говор то не чини: ни да ни не, ни истина ни лаж све док се не наведе контекст, док се не наведе ко врши одабир из света свих могућности. Поливалентни говор има учинке перформатива али је наглашено зависан од контекста и указује на контекст. Посебно кад су ти контексти дискурзивне формације. Тела памте могућности али и њихову редукцију у тренутку кад се избори чине (перформатив свој ефекат смешта у поље Другог а за Џудит Батлер (Judith Butler) перформативност је реитеративна и цитатска пракса којом дискурс производи дејства која именује). Парадокс субјекта који мисли телом, конституише однос у коме је тело означитељ за други означитељ – субјект. Затворио се један чудан круг европског мишљења: декартовска

рационалност је свој врхунац доживела у технологији Запа- да која се отеловила у (киборгу) споју са органским телом. Два знаковна поретка: тело које значи и субјект, постају два текста која ће место свог сусрета именовати као интерфејс (оперативни систем, тастатура, дигитална рукавица и др.). Интерфејс се појављује као лиминална граница хипертекста (текста који упија поменути два текста). Док је субјект про- зван именовањем институција (интерпелацијом), органско тело прозивају дискурзивни режими уводећи га у поље зна- чења (медицине, пластичне хирургије, фитнеса, рекламе, исхране итд.) путем биополитике.

Трагом структуралиста, Жак Дерида (Jacques Derrida) ви- ди искуство света као искуство наметања дискурса. Бити у свету значи бити обележен дискурсима. Бити обележен значи бити обележен и на сопственој кожи, свом телу, бити обележен у складу са полом, родом, класом итд.

Тело у антропологији

Тело задобија статус културног артефакта кроз механизме његовог социјалног и културног конструисања. „Дакле, иа- ко је увек било присутно у антропологији, тело није увек представљало проблем. Његов излазак из „теоријске ано- нимности” уочљив је особито осамдесетих година, и то не само у антропологији већ и у осталим друштвеним наукама и хуманистичким дисциплинама које тело и људску пол- ност престају да посматрају искључиво као биолошку да- тост и пажњу усмеравају на социјалне и културне димензије његове егзистенције.”¹

У току шездесетих и седамдесетих година, тело је посма- трано као медијум у процесу комуникације (полазећи од је- зика као модела, говор тела је описиван помоћу лингвистич- ке аналогије) са циљем да се открије које проблеме људској мисли намеће процес конструисања друштвених односа и како се ови односи уписују у тело. Нарочито у феминистич- ким теоријама, прелазак на тело изазвао је деконструкцију концептуалног дуализма система пол/род. Родне разлике се све више схватају као социјални конструкти а све мање као природне датости.

1 Перформатив је исказ чије се значење остварује његовим извршењем- изговарањем, читањем, исписивањем. Од перформатива се не очекује пренос поруке већ учинак (до кога долази исказом који је у складу са друштвеним конвенцијама-контекстима). Перформативи нису ни да ни не тј. они нису ни истинити ни лажни; Ивановић, З. и Шарчевић, П. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проу- чавање културног развика, стр.14.

Антрополошкиње су „покренуле и теоријски проблематизовале питање о томе да ли род свуда представља културну интерпретацију полних разлика између мушкараца и жена. Односно, да ли социјална конструкција родних категорија и родних односа у свим друштвима и културама почива на бинарним, биолошки заснованим разликама.”² Њихов основни теоријски став је да родне категорије и неједнакости не представљају различите културне обраде и интерпретације исте природне чињенице да су жене и мушкарци полно различити.

За нас је важно ово место јер упућује на превазилажење бинарности у домену културе, нарочито кад у антрополошким радовима пратимо феномене трећег рода,³ транссексуалаца од пророка Тиресије у старој Грчкој, „бердаша” у домородачкој Северној Америци, индијске „хицре”, наших „тобелија”, интерсексуалност код Навахо Индијанаца, реаговање на интерсексуалност код племена Покота у источној Африци,⁴ третман хермафродита у савременој медицини,⁵ Киборге и репродуктивне технологије у доба дигиталне културе.

Мишел Фуко (Michel Foucault) у својим анализама тела и сексуалности (особито у *queer* теорији) указује да је полна разлика резултат дискурзивне праксе у којој се политичка моћ испољава на телу и путем тела. Појам пола не постоји, према Фукоу, пре но што је његово значење установљено унутар одређеног дискурса тј. бинарне полне категорије се јављају као производ западног дискурса, те нису природне и универзалне. Полност и биолошка репродукција постају суштински део процеса социјалне праксе. Постаје битно који социјални и дискурзивни услови доводе до бинарне полно/родне категоризације људских бића, који је контекст у коме одређени дискурс постаје прихваћен. Оно што ми истражујемо јесте, како је доминантна бинарна (двовалентна) логика западне метафизике условила ове опозиције (тело/дух, природа/култура, пол/род и сл.), уместо да је превагу однела поливалентна логика, логика међустања, прелаза, игре-разлика, трећег, неодређеног, могућег, процеса у току, „културом дефинисани избор из огромног низа могућности наше телесности.”⁶

2 Исто, стр. 405.

3 Исто, стр. 63-131.

4 Исто, стр. 132-146.

5 Исто, стр. 147-169

6 Исто, стр. 409.

Антрополози и филозофи нас у том погледу снабдевају драгоценим увидима у културне праксе и имагинације ваневропских друштава.

Иако су тела полно одређена, разлике међу телима могу бити интерпретиране тако да неке разлике могу бити негиране или избрисане. Нека дају млеко и менструалну крв, друга сперму. На пример, млеко жене може бити замишљено као трансформација сперме мушкарца (на Новој Гвинеји). Међутим, другде (код Палавана) сматра се да млеко долази од мајчине крви, која, опет, потиче од хране коју она уноси. Али, осим млека и сперме постоје кости и ткиво. Код Кумба из Непала, као и у великом делу азијског југоистока, кости потичу од оца, од његовог семена, ткиво од мајке, од њене крви.

Морис Годелије (Maurice Godelier) и Мишел Паноф (Michael Panoff) долазе до следећег одговора: не само тело ни само душа нису довољни да се створи људско биће (чак ни сама људска бића нису довољна за стварање људских бића), већ је потребно укључити и друге актере. Код Барија са Нове Гвинеје отац својом спермом ствара кости и ткиво, али ембрион никад не постаје људско биће док Сунце не интервенише у стомаку жене да би довршило шаке и стопала и фетусу додао нос, лице, тј. седиште даха и интелигенције. Због тога се током иницијације кад се дечак одваја од света жена пре свега од њихових мајки буши нос. Код Мандака (Нова Ирска) свако дете је замишљено као производ људског пара оца и мајке, оца који ствара крв детета и мајке која га храни, али њихово деловање је удвостручено интелигенцијом једног натприродног пара Мораа и Сигигума, који такође делују као отац и мајка и који представљају два комплементарна дела космоса и друштва (јер мандаци припадају друштву које је подељено на две материјалне половине). Припадност детета једној или другој половини је од самог рођења означена на телу, тј. свака половина утискује на дланове детета различите линије и тако држању и покретима његовог тела даје својствен карактер: чланови једне половине увек почињу да ходају левом ногом, други десном.

Чини се да многе културе наглашавају да је нешто потребно да продре у тело, да се у њему настани и да покрене појединца ка његовој судбини. У западној култури од грчко-латинске антике то се назива душа која је замишљена као повезана са дахом, али повезана на такав начин да се од њега може привремено или трајно одвојити. Сматрало се да душа може за неко време да напусти тело иако је оно настаљало да дише, да даје знаке живота, чак и да се креће. Дакле, дах, спиритус означава и дух, тј. онај део људског бића

који размишља, који расуђује. Тело може деловати и када изгуби дух, било стога што су га преплавиле емоције, страсти, или стога што је запоседнуто бићима која га освајају и потчињавању својој вољи.

Каснија хришћанска мисао преузима ово грчко-латинско наслеђе, али тако да је тело постало путеност и све више се појављује као затвор душе, као извор свих подстицаја на грех и противљења Богу. Ове дистинкције се спонтано веома слабо јављају ван западне културне области, тј. једино тамо где их је Европа у својој експанзији донела са хришћанством. Мелпе у унутрашњости Нове Гвинеје праве разлику између Номана као седишта мисли, воље, акције, жеља и емоција али које је такође и дах и Мин као духа претка који долази да се настани у фетусу дајући телу енергију која му омогућава да живи и да се креће.

Како наглашавају Морис Годелије и Мишел Паноф није реч о томе да се нађу мање или више сличности у представама различитих друштава, већ је проблем у томе да сазнамо зашто је човечанство у свим својим културама било склоно да људско биће преставља као да је састављено из два дела, једног пролазног који пропада и другог који наставља да постоји и после смрти, чак иако не мора да буде и бесмртно, јер у многим упоређеним културама појединац следи своју судбину и после властите смрти. Он постаје предак или запамћено име или се утапа у масу анонимних предака који настављају да бивају присутни и активни. Међутим, кад говоримо о два дела у људском бићу ови аутори указују на то да ми не морамо све да сводимо на дуализам тела и душе.

Код народа Јаномама који живе у Венецуели сваки појединац има два тела: своје људско тело и један животињски дупликат који живи веома далеко у шуми, невидљив за људска бића и непознат свом власнику. Овај двојник има ознаку мушке доминације, јер двојник жена је дивљи пас који живи близу реке и оштро брани своје младе, а двојник мушкарца је орао, јагуар или нека друга опасна и агресивна животиња. Код Јаомама верује се да људско биће за живота може имати више тела, међутим, после смрти видљивог људског тела заувек нестаје и тело његовог невидљивог људског двојника, а душа наставља да живи. Осим што постоје народи који верују да сваки појединац има више тела, што је ретко, многи верују у постојање више душа, као што Маенге са Нове Енглеске, Кеј са Источне Индонезије и Ашуара са предела североистока Перуа и југа Еквадора. Коа Маенга свака особа има две душе једну спољашњу која поприма облик тела и једну унутрашњу која ће се после смрти придружити прецима, или ће бити осуђена да лута у близини села, у облику

утваре. Код народа Кеј душа се састоји од седам делова, које се после смрти враћају у седам категорија духова, којима су припадали. Код Ашуара особа поседује једну велику душу у облику целог тела допуњену са више малих душа које управљају органима.

У многим културама постоји тело у које се привремено мешају духови различити од душе тела Шамана, који призивају силе одређених духова или својих предака да продру у њихово тело и додају своје моћи њиховим сопственим моћима. Концепт људског тела и људске душе и идеја о вези између једног тела једна душа, представљају проблем за западне тумаче. Такође постоји проблематичан стереотип по коме је тело материјално а душа нематеријална, јер изгледа да постоје многа друштва која не познају ову опозицију. Магне разликују једну спољашњу и једну унутрашњу душу при чему прву схватају као замашћену форму које ће се појединац кад оде у рај ослободити после смрти, а другу душу схвата као унутрашњу срж тела која ће га напустити после смрти да би се вратила на место појаве предака коме особа припада. Валпири из Аустралије сматрају да се свака особа састоји од једног тела и три духа (једног духа – детета, тотемског духа и духа даха – сна). Дух дете је једно од хиљаде бића суптилне физичке реалности које се с времена на време појави у телу жене да би се ту трансформисало у дете. Дух-дах је ветрић који оживљава дух фетуса, али је уједно и дашак ветра из Сна. Код аустралијских Аборицина читав универзум је тело и читав универзум је душа, јер су планине, језера, вегетација, животиње схваћени као делови или производи Великих Бића која су пропUTOвала Земљу у време Снова и својим деловањем је обликовала пре него што су нестала у њеним дубинама или заувек отишла на небо. У хришћанској духовности 13. века Хилдегард де Бинген, једна од највећих западних мистичарки описује поступак којим се душа сједињује с телом и тиме наглашава да има нечега материјалног у души. Тело, дакле, свуда представља исходиште двоструке метаморфозе: друштвене реалности у сродничко и сродничког у телесно и сексуално. Када неки клан код матлинеарних мандака нема више земље и када прибежиште нађе на земљи сродника по браку, код шурака који му дозволи да се користи том земљом, овај клан ће учврстити своја права на коришћење земље тако што жртвује свог најмлађег сина после смрти свог афиналног сродника а леш ће положити поред оца сахрањеног на земљи свог клана, дакле, клана његове мајке.

Дакле, жртвовање тела је оно што омогућава да се премости разлика у идентитетима између оца и сина и да се два

клана стопе у један. Овом везом се два тела идентификују у истој имагинарној супстанци. Слично се дешава код народа Кеј, где се при склапању брака за тело жене даје цев, а њену главу и екстремитете гонг и новац. Иста ова добра дају се да би дошло до брода на једра. Код народа Ара сви друштвени односи и сви делови људског тела могу бити претворени у новац од шкољке, што игра унеколико исту улогу као у западном друштву, како наглашавају М. Годелије и М. Паноф, комад хлеба и вино у које се преобразило Христово тело. Не нагони само сексуалност појединца да кроз жеље машта о друштву и у друштву, већ је и друштво то које машта у телу и причајући о телу и кроз тело, прича о самом себи. Ове представе о телу или о телима, о души или о душама и о овом нашем интелигентном делу који називамо дух (разум) јесу представе, конструкти унутар једне културе која у великој мери дели и сегментира све чланове те културе. Представе о телу стварају идеје, слике, симболе, емоције и вредносне судове, који у свакој култури служе не само да поштује тело, већ и да га контролише. Тако се формира нека врста спреге идејних и емоционалних реалности, дакле и физичких, које су исто тако и потискивања унутар појединца, као и ван њега, и започињу чим се роди.

М. Годелије и М. Паноф нам указују на идеолошке и симболичке механизме путем којих људско тело постаје материјалан израз социо-културних реалности, те престаје да буде само биолошка датост и трансформише се у културни артефакт. Стварање тела, као конструкта насталог кроз културне институције и ритуале одређеног друштва носи у себи израз друштвених односа и социјалних разлика.

Конструкција тела украшавањем

Тетоважа као телесна техника украшавања није била само техника украшавања већ и техника одевања.⁷ Дobar пример је Јапан у коме је у 18. веку тату представљао алтернативу одевању, нарочито у време отежане трговине свилом, брокотом те златним и сребрним украсима.

Полинежани су тетоважу користили како за истицање културе групе али и појединаца (жене су иза ушију тетовирале обично мотиве птица или риба, мушкарци гуштере на делове лица). На Новом Зеланду Маори су тетовирали лице као знак личне препознатљивости. Тетоважа се провлачи као техника кроз многе културе врло рано достижући високе

7 Sanders, C. R. Organisational constraints on tattoo images: a sociological analysis of artistic style, in: *The Meaning of Things*, ed. Hodder, H. (1989) London, New York: Collin Academic.

уметничке нивое (нарочито у Јапану) чак и онда кад, све до 60-тих на Западу тетоважа постаје ознака радничких слојева, морнара и проститутки. Данас је то модни знак и високих друштвених класа, незаобилазан модни детаљ (било као трајна, било као привремена тетоважа) ознака идентитета, егзотични украс модних система.

Тело и украшавање код Орокаива (Меланезија)

За нас је ово интересантан антрополошки пример јер се код Орокаива украшава само тело, предмети (чамци, куће, оружје, корпе, стубови) удаљени од тела се не украшавају. Предмет је украшен само ако истиче вредност тела. Украшено тело је изложено погледима, то је тело за показивање, тело у односу. Обреди иницијације кроз украшавање постају место конструисања социјалних односа.

Први тип украса се односи на локалну заједницу, која се тако фаворизује у односу на сродничке односе и везује се за одређене делове тела, други тип украса је начињен од перја и накита који су у вези са односима ван села и допиру до других друштава; трећи тип украса се односи на митске претке (ритуалним призивањем-украшавањем се митско порекло савлађује, укроћује и обухвата у социјалне односе). Супротно западној традицији у процесу иницијације, конструкција тела не означава прелаз на виши идентитет, статус. Украшени иницијант лишен је властитог идентитета, а украси материјализују све односе које дато друштво познаје, еманација друштва, његове свеукупности. По престанку светковине, украси се скидају, слике са лица остављају да избледе. Новајлија у друштву више не достиже савршенство – целовитост, коју му је дала иницијација само на тренутак (за нас је интересантан тренутак пролазности; на западу таква тренутак у потпуности се призива сваком новом модном колекцијом за нову сезону). Тело као жива целина довољна самој себи јесте само друштво-потпун субјект, и за тренутак тело иницијанта (за време ритуала, украшавања, даривања у време светковине).

Украшавање као конструкт, доведен до пароксизма, показује своју друштвену моћ и извор несталности/периодичности, која ритуално мора да буде обновљена да би друштво одржало своје симболичке и економске ресурсе.

Савремена тетоважа

Сандерс сумира резултате сакупљене у периоду од 1981. до 1985. године везане за промену стила савременог тетовирања. Стил је углавном ограничен доступним технологијама,

искуством *tattoo* мајстора, друштвеном дефиницијом тетоваже од стране уметничког света (нарочито *body art* уметника) као и статуса унутар Западних култура. Лобања, смрт, пантере, орлови, змајеви и змије, жене у *pin-up* стилу су уобичајени мотиви народне традиције, ванинституционалних група, младих мушкараца из радничке класе. Нови *tattoo* мајстори, од 60-тих година двадесетог века, са завршеним уметничким школама различитих профила користе нове приступе: фантазију и научно фантастичну оријентацију, традиционалне јапанске стилове, апстрактни експресионизам, племенску уметност (пореклом хавајски, маорски, итд). Користи се проширени спектар боја, удаљавају се од црних јасно уоквирених фигура и примењују технику једне игле која даје слике са пуно детаља. Последица тога је да тату мајстори излажу као уметници по галеријама, јавља се уметничка клијентела, куповина и продаја уобичајује ново тржиште и нов естетски укус. Но, одмах се створило и ограничење у виду ограничених тржишних захтева без стилистичке хетерогености и разноврсности мотива, бар у почетној фази. Аутор није могао очекивати да ће се хетерогеност мотива тетовираних слика допунити појавом тетоваже на српским културним просторима. Појава првог српског часописа за тетовирање и пирсинг показује читав дијапазон националних мотива: национални грб, ликови војвода, домаћих светаца, кућних љубимаца измешани су са већ традиционалним мотивима (афричке и егзотичне животиње, фантастични ликови СФ-а, дискретне наруквице и детаљи на ноzi, врату, око очију, пупка и носа).

Богата традиција јапанског тетовирања имала је највећи утицај на савремени стил украшавања: крила, вагра и цртежи таласа су чест мотив за уоквиравање и повезивање слика које у првом плану стоје као мурали (змајеви, хризантеме и шаран су чести позајмљени мотиви).

Америчку традиционалну тетоважу одликују, бар у периоду касних седамдесетих, јасне црне контуре начињене са три до седам игала. Калифорнијски *tattoo* мајстори почели су да раде контуре начињене једном иглом, што омогућава изузетно детаљан, фото-реалистичан цртеж (овај тзв. позитивно-негативан стил укључује употребу црног мастила и једну иглу).

Технологија и материјали (машина за тетовирање тј. електрични инструменти, боја, људска кожа) који се користе одређују и стилистичке конвенције. Физичке карактеристике људске коже и конституција ограничавају и облик и садржај тетоваже. Социјална стигма тј. повезивање тетовирања са маргиналним социјалним групама (социјално девијантним,

криминалци, мотоциклисти на граници закона, субкултурне групе) и опасним заразама-болестима у савременој култури указују нам на другу крајност при конструкцији европског тела.

Родно конструисање тела у филозофији

Окцидентална филозофија се, како примећује Елизабет Грос (Elizabeth Gross),⁸ успоставила на темељу дубоке сома-тофобије. Филозофија се у античко-хришћанској традицији Западне културе примарно бави идејама, појмовима, разумом, судом тј. терминима који су уоквирени појмовима духа, терминима који искључују разматрање тела а тиме и жене и женскости (преко имплицитног кодирања женског као не-разумског које је повезано са телом). На трагу Фројдовога термина порицања који истовремено укључује и признавање и одбијање, филозофија Западног круга се успоставила као форма знања путем порицања тела (нарочито мушког тела) и уздизањем духа који је лишен тела.

Према Платону, тело је издајство душе, разума и духа. Разум би требало да влада телом и ирационалним како би била могућа хијерархија и хармонија у држави, породици и индивидуи. Аристотел разликује материју (тело) од форме (духа), где мајка као материја добија од оца-мушкарца форму.

Хришћанство (западног типа) наставља дихотомију материја /форма преко Томе Аквинског у виду разлике супстанција/ акциденција, тј. вечне душе дате од Бога и грешне чулности (мада целокупни свет средњег века учествује неколико пута годишње у оргијастичким светковинама претеривања и телесних ужитака).

Доба модерне обележено је Декартовим одвајањем душе од природе тј. разликовањем *res cogitans* (духа, душа, свест) и *res egstens*-а (тело). Тело је простирућа супстанца, део природе, самокретајућа машина која функционише по каузалним законима природе. Субјект се (тј. свест као самосвест, у каснијим разрадама Канта, Фихтеа, Шелинга, Хегела) одваја од тела, квалитета, објеката о којима само цинично промишља. Кажемо цинично јер је субјект своју „узвишеност” изграђивао на дисциплиновању: тела, природе, другости. Дубоко свестан тог прикривања, Фуко показује да је у основи Платоновог Алкибијада „упознај самог себе” стајала потреба за „старањем о себи”. Од Декарта до Хусерла дошло је до преокрета те поставке. „Старање о себи” је Сократов

8 Елизабет, Г. (2002) Преобликовање тела, *Женске студије* 14/15, Београд, стр. 25 – 57.

захтев да се у истом нађу политичке амбиције и филозофска љубав, напор да се одржи посед и здравље.

Дух као стална активност повлачи се у доба Сенеке у доколицу писања и студирања, неку врсту администрирања да би у Аугустина то постало стално бдење над собом (стварна и метафорична кастрација телесности) развијена преко стоика у облику *anahoresis*-а, повлачења, субјективизације истине, ћутања, интерпретације снова. Пурификација душе помоћу самоспознаје, догми канона, ауторитета, уводи појединца у пределе контроле и самоконтроле (институција исповести). Вербална исповест и разоткривање сопства нису све до ничеанске побуне променили технику владања над *другим*. Спиноза, Вико Ниче, Паскал представљају одступања од доминирајућих токова нетелесног мишљења а за Спинозу је идеја тела дух. Спинозино схватање тела је ван уобичајених стереотипа у филозофији по којима тело не мисли, а дух мисли. Анализа Спинозиних ставова о телу и духу показује да је тело услов могућности духа. У анализи *Етике*, филозофкиња Бранка Арсић истиче да Спиноза говори о телу као опасном агентатору на људски дух које је остало неодређено од стране „одличних људи” ранијег доба. Отуда је сасвим природно што сви противници тела држе да су тело, афекти и афекције противни разуму, да су празни и бесмислени. Човек Модерне је картезијанац, чиста мисао која себе мисли, чисти ум, чисти дух који је посвећен самододиривању-модеран човек је субјект. Ураћање у телесно је за таквог човека напуштање себе, пад у болест и лудило. Сви су веровали у апсолутну моћ духа над телом и његовим радњама и сви су, према Спинози, износили погрешну мисао да дух може без тела.

Спиноза не разуме како се може бранити теза о потчињености тела духу, а да то има икаквог смисла. Спиноза истиче да тело има своју властиту природу и своје властите законе који нису закони духа, који га покрећу да чини оно што дух никада не може, чему се дух може само дивити. Тело само себе покреће, тело покреће тело; дух не покреће тело јер никад дух не може да учини да тело мирује. Дух у телу не изазива никакве прохтеве, дух не узрокује промену стања тела, дух не може да пробуди тело, као што не може да га успава, не може да га преобликује, учини радосним или жалосним, једноставно – дух не афицира тело. Тело је неосетљиво на дух. Формула односа духа и тела гласи: нити тело покреће дух, нити дух тело. Ипак, дух није толико неосетљив на тело, колико је тело на дух. Дух се покреће на најмањи миг тела. Дух ради и производи оно што га чини духом-идеје (ствар која мисли). Дух није једноставан учинак рада тела,

он образује самог себе кроз идеје, али те идеје су увек и искључиво идеје о телу. „Предмет идеје која сачињава људски дух јесте тело (...)”, рећи ће Спиноза. Дух нема ниједну идеју која није идеја тела, дух мисли само тело и ништа више. Дух је опседнут телом. Не постоје чисте идеје (идеје без тела). Онда кад постоје, дух полуди. Дух који саморефлектује своје властите идеје, увек рефлектује идеје о телу, о његовим прохтевима, деловањима, његовим страстима. Дух се себи појављује у лику тела, дух познаје себе ако опажа стања свог тела, бљесак тела у саморефлексији. Паралелизам духа и тела огледа се тако што: дух мирује када тело мирује, када тело жели и дух жели; када је тело непокретно и мирује у сну дух је неспособан за мишљење, што је тело способније да представи себи предмет, тиме и дух постаје способнији да посматра тај предмет. Тело изазива и производи представе. Тело је испуњено представама других тела које је икада дотакло, оно има моћ да афицира и да буде афицирано. Тела су искусна, јер имају искуства о другим телима. Искуство о другим телима тело задобија индикативним знацима (који означавају тренутно стање наше променљиве конституције, тренутно стање нашег тела и присуство других тела). Наше тело делује на друго тело и радосно је иако ништа не сазнаје о природи другог тела, већ само ефекте деловања другог тела (трпљење, деловање). Тела не знају за предвиђања и прорачунавања и не знају за априорно сазнање. Тело мора претрпети и поднети друго тело да би сазнало за њега, да би сазнало нешто о његовој присутности. Што више неко тело ради или трпи, тиме је његов дух способнији да опажа више ствари. Што тело више делује, и смањује трпљење оно повећава у себи радост; дух ће имати више адекватних идеја, дух ће разазнавати развојно. У радосном телу, способан дух. Надмоћ једног духа над другим није ништа друго него надмоћ једног тела над другим телом. Спиноза оповргава доказе оних који тврде да тело не може бити узроком: уметности, говора и моћи доношења одлука. Показујући да не постоји дух који би телу могао да каже „не” при доношењу одлука (одлуке духа су само прохтев тела) и да уметност духа представља промашај каталогизације, периодизације, јер уметничко дело јесте уметничко ако успе да попут тела следи законе телесне природе. Памћење је моћ тела да произведе и поново трпи прошле афекције, да их учини поново присутним, садашњим-чинећи од тела споменик, као што је уметничко дело споменик. За нас је од важности како тела говоре. Пре свега да би дух говорио мора да се сети речи. Али сећање је подручје моћи тела. Тако тело себе изражава и језик је израз тела, јер тело доноси одлуку шта ће да заборава у складу са својим захтевима и прохтевима. Тело

говори из чисте отворености, из хаоса отворености, логиком конкретног која пробија темељ метафизике. Бранка Арсић примећује, за нас круцијалну чињеницу, кад Спиноза говори о томе да још никог искуство није научило свему ономе што тело може. То значи да још увек није изумљено мишљење које би могло да мисли искуство тела; да још увек није изумљено мишљење које би производило појмове које хвата мале разлике и супротности, све флексије и трансформације кроз које тело пролази и које тела производе.

Технотела

Киборг је хибрид машине и биолошког организма, творевина фикције као и проживљених друштвених односа. Киборг је, према Д. Харавеј (Donna Haraway) дело фикције и проживљеног искуства, фикција која мапира друштвену и телесну стварност, имагинативно средство које сугерише плодносна спаривања. Киборг је створ постродног света, није у вези са бисексуалношћу, преедиповском симбиозом, неотуђеним радом. Киборгу недостаје прича о пореклу јер у западном, хуманистичком смислу, прича о пореклу зависи од мита о првобитном јединству, пуноћи. Киборг прескаче корак првобитног јединства с природом, у западном смислу, што има за последицу напуштање марксистичког и психоаналитичког концепта рада и образовања рода и индивидуације. На крају двадесетог века, у нашем митском времену, постали смо привиђења: теоретизовани и исфабриковани хибриди машине и организма. Киборг је наша онтологија; он одређује нашу политику. Традиција западне науке и политике, према Д. Харавеј, јесте традиција расистичког капитализма под мушком доминацијом; традиција напретка, традиција присвајања природе као ресурса за производњу културе, а сопство се репродукује кроз одражавање другог. Однос између машине и организма је рат за границу у ком се доводи у питање: продукција, репродукција и имагинација. Киборг оспорава односе опречности, хијерархијске доминације; природа и култура нису више у односу присвајања и инкорпорације. Однос јавно/приватно је ревидиран кроз постојање технолошког полиса. Киборг, како каже Д. Харавеј, од свог оца не очекује повратак у Врт, не очекује хетеросексуалну партнерку која ће га употпунити у целину. Киборг не сања о заједници по моделу органске породице те нема ни едиповског комплекса.

Род, раса, класа, пошто су изборили право и признање, више не пружају основу за веровање у суштинско јединство, јер проживљавамо прелазак из органског, индустријског друштва у полиморфан, информатички систем (из система

„све је рад” у систем „све је игра”). Дихотомије, које су одраз хијерахијских доминација у новој мрежи „информатике доминације” добијају другачији облик: Репрентезација-Симулација, Полност-Генетски инжењеринг, Ум-Вештачка интелигенција, итд.

Киборг није подложен биополитици, јер симулира политику. Органски хијерархијски дуализми који су уређивали дискурс на Западу, од Аристотела до данас, више нису актуелни.

Дуализми су техно-сварени. Дихотомије: дух/тело, животиња/човек, организми/машине, јавно/приватно, природа/култура, мушкарац/жена, примитивно/цивилизовано представљају идеолошке конструкте. Све је полиморфно изукрштано и у међудејству. Киборг је постмодерно, расклопљено и наново састављено сопство. Проблем кодирања и превођења света у информацију, где је слом система прекид комуникације, структурирају свет на нове начине. Организам је постао направа за обраду информација. Комуникацијске науке и биологија јесу конструкције природно-техничких објеката знања у којима су дух, тело и оруђе међусобно блиски. Квантна електроника је у основи модерне државе, сателитских система, мултинационалних корпорација, медицинског конструисања наших тела, порнографије и сл. Повезаност сексуалности и инструменталности, схватање тела као својеврсне приватне машинерије за максимизирање задовољства и корисности. Ове социобиолошке приче зависе од *high-tech* погледа на тело као биотичку компоненту или кибернетски комуникациони систем. Један од многих преображаја репродуктивних ситуација јесте онај медицински, где женска тела имају границе које су на нов начин пропусне и за „визуелизацију” и за „интервенцију”.

Питање шта значи бити утеловљен у високотехнолошким световима (бити Киборг) значи питати се за телесне границе и друштвени поредак. Питати се за поредак представа о телу које обликују поглед на свет, свет еротике, космологије и политике. Писање телом и писање по телу (*tattoo*) говоре нам да је писмо пресудно за западни мит о разликовању цивилизованих и примитивних култура, за разликовање маргинализованих и повлашћених и сл. Спорови око значења писма нису ништа друго до облик савремене политичке борбе. Ради се о моћи означавања (која је до сада била фаличка, монотеистичка, ауторитарна и „савршеног имена”).

Киборг писмо казује да се моћ преживљавања огледа у причама, наративима који преразмештају хијерархијске дуализме натурализованих идентитета. Оруђе Киборг писма су

те и такве приче, приче које деконструишу средишње митове о пореклу (и њиховом чежњом за испуњењем у апокалипси). Технологија текстуализује наша тела кодирајући га у мреже. Отуда је писмо превасходно киборг технологија. Политичко у киборг политици се састоји у томе да се спроведе борба за језик као борба против савршене комуникације, против једног јединог кода који сва значења савршено преводи (јединствен код то је била средишња догма фалогоцентризма). Инсистирање на „шуму”, незаконитим стапањима животиње и машине, јесте метафоричко и снажно наглашавање „простора између” јаким опозиција: тело/дух, природа/култура, мушкарац/жена. Маachine су данас протетичка средства, интимне компоненте, пријатељска сопства (од седамнаестог века машине се оживљују, добијају душу, организми се с друге стране механизују). Тела су мапе моћи и идентитета, Киборг тело не тражи, не генерише антагонизме. Тело машинира једно је премало, а два је само једна од могућности. Спој духа у облику технологије („мушке” декартовске рационалности) и тела (жене) померио је границе органског (старења, материнства). Род као глобални идентитет постаје сувишан, он постаје аспект делимичног и флуидног отеловљења. Киборг-род постаје локална могућност која предузима глобалну освету.

Излаз из лавиринта дуализама у којима самима себи објашњавамо своја тела и своја оруђа јесу приче о киборгу, изломљени наративи са два средишња аргумента:

- напуштање универзализујућих, тотализујућих теорија којима промиче највећи део стварности,
- одбацивање антинаучне метафизике и преузимање одговорности за науку и технику да би се реконструисале границе свакодневног живота.

Ипак, постоји још један пут да се има мањи улог у маскулину аутономију, пут који не пролази кроз Жену, Примитивца, Нулу, лакановску фазу огледала и његово имагинарно. Он пролази кроз жене и друге садашње незаконите киборге који нису плод женске утробе, који одбијају идеолошке ресурсе виктимизације како би имале/ли стварни живот. Ови киборзи су људи који одбијају да нестану на дати знак, колико год пута „западни” коментатор оплакивао нестанак још једног примитивца, још једне органске групе, којој је „западна” технологија, писмо, дошло главе. Ови киборзи из стварног живота нпр. жене са села у југоисточној Азији запослене у јапанским и америчким електронским фирмама, активно наново исписују текстове својих тела и друштава. У овој игри ишчитавања, улог је опстанак, голи живот. Сопство је онај

Један који није подвлашћен и који то зна по томе што га други служи; други је онај који држи будућност, који то зна захваљујући искуству подвлашћености, које лажју покрива аутономију сопства. Бити Један значи бити аутономан, бити моћан, бити Бог; али бити Један значи бити илузија и отуд бити укључен у дијалектику апокалипсе са другим. Бити други пак значи бити вишеструк, без јасне границе, похабан, небитан. Један је премало, али два је превише.

Култура високе технологије оспорава ове дуализме на занимљиве начине. У односу између човека и машине није јасно ко ствара, а ко је створен. Код машина које се растачу у праксе кодирања, није јасно шта је дух, а шта тело. У мери у којој себе познајемо како у формалном дискурсу (рецимо, у биологији) тако и у свакодневној пракси (на пример, у економији домаћег рада у интегрисаном колу), откривамо да смо киборзи, хибриди, мозаици, химере. Биолошки организми су постали биотички системи, комуникационе направе налик на друге. У нашем формалном знању о машини и организму, техничком и органском, нема фундаменталног, онтолошког раздвајања.

Уместо закључка

Однос дух/тело као основа дихотомног мишљења повлачи низ питања:

- питање о инхерентности насиља бинарне поларизације,
- корелација основне дихотомије са разликама између разума и страсти, чула и осетљивости, спољашњости и унутрашњости, сопства и другог, дубине и површине, трансценденције и иманенције, времена и простора, форме и материје,
- однос мушког (дух) и женског (тело) као репрезентационог разврставања и из тога произашла полна разлика (мушко тело производи извесну врсту објективног, истинитог, узрочно-измерљивог знања),
- признавање улоге тела, тиме што све велике фигуре филозофије признају и промишљају његов статус.

Постмодерни корпоративни капитализам са развијеним тржиштем моде и модном клијентелом, дизајнерима, студијама и модним перформансима (као десакрализованим светковинама онеобичавања монотоне свакодневице, ритуалом друштвене стратификације, куповине престижа и демонстрације моћи) демистификује картезијански дух и наводи нас на то да је дихотомија тело/дух недовољна да

објасни одевање (украшавање) као начин дисциплиновања персоналног простора (хабитуса).

Одевање као конструкт дате културе (кад је о Западу реч, онда је то контекст супермаркет-цивилизације) није више само пренос поруке (боја и мотив тетоваже су напр. порука) већ одевно понашање. Одевно понашање означава све оно што затичемо у датом културном контексту: индивидуални избор, традиционални режим одевања, економију, а кад је о Западу реч укључује се препорука високе моде. Не само културни релативизам, већ и украшавање тела показује да је дуализам тело/дух заменљив појмом отеловљени субјект. Тело и украшавање код Орокаива, у коме се показује да се тек у процесу украшавања, ритуалу украшавања тела (ритуал одваја чланове друштва од митске везаности за анимално) тело конституише, али само тренутно. Друштвено тело једино има статус потпуног субјекта.

Два понуђена наратива, филозофски и антрополошки упућују нас на тело као место значења, на топос омеђен датим културним контекстом, на тело као једино место чисте трансценденције; на тело као (хипер)текст. Тело се показује као крипто-запис Западне, грчко-хришћанске културе (духа). Трансгресија, прелаз из једног значења у друго, јесте померање, нарушавање границе датог културног конструкта којим је тело из органског, аморфног, пуког материјалног, физикалног и историјског, произведено у семантичко-симболичко. Тело је прешло у поље разлика, другости која добија смисао кроз знаковну игру полисемије. Језик који је тиме створен јесте језик сталне жеље (да се граница пређе) јер се ужитак и састоји у сталном прекорачењу допуштеног. То је уједно и политика тела, политика појавности/скривања, она иста која се открива у одевању, украшавању, преобликовању картезијанског духа. Украшавање тетоважом јесте једна од визуелних испољавања културолошких константи без обзира на ком технолошком нивоу су дата друштва. Савремена култура као култура имплантата, киборга, хибрида машине и људског тела уноси у себе софистицирану рационалност картезијанског духа, уграђује га у тело и конструише отеловљени субјект. Дакле, идеја тела јесте дух.

Убрзање разголићавања/препокривања остављају простор телу да у својој чистој трансценденцији испољи сву дубину европске модерне кроз чисту еманацiju своје површине, коже. Фукоова идеја да је нововековни говор сексуалности настао укрштањем технике признања и научног говора, говор настао подешавањем међу њима помоћу технике слушавања, постулата узрочности, начела притајености, херменеутичке методе тумачења, захтева за медиализовањем,

ПРЕДРАГ РОДИЋ

може се помоћу поливалентног говора контекстуализовати. Тако се деконструише резултат две поменуте технике. То је још један резултат анализе поливалентности која са собом повлачи етичке и политичке последице. У вртоглавици виртуелности циркулише мулти-полност тела, мултиверзум насељен киборг бићима која пре свега личе на оживљена митска бића пре-модерних друштава.

ЛИТЕРАТУРА:

Foucault, M. *Two technologies of the self*, ed. Martin, L. H. and Gutman, H. (1988) The University of Massachusetts Press, pp.16-50.

Fuko, M. (1982) *Историја сексуалности*, Београд: Просвета.

George, L. P. (1994) *Hyper / Text / Theory*, London: The Johns Hopkins University Press, Baltimore 8.

Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women, The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.

Jennifer, C. (2001) *The face of fashion*, London and New York: Routledge.

Sanders, C. R. Organisational constraints on tattoo images: a sociological analysis of artistic style, *The Meaning of Things*, ed. Hodder, H. (1989) London, New York: Collin Academic.

Strathern, E. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проучавање културног развитка, стр. 44-59.

Tattoo&Piercing, *Каталог* (2003), april/maj, Београд.

Арсиф, Б. (1995) Шта све тело може да ради?, *Женске студије* 2/3, Београд.

Годелије, М. и Паноф, М. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд, стр. 27-43.

Дерида, Ж. (2007) *О духу*, Центар за женске студије, Београд.

Дрегер, Е. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проучавање културног развитка, стр.147-169.

Едертон, Р. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проучавање културног развитка, стр. 132-146.

Ивановић, З. и Шарчевић, П. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проучавање културног развитка, стр. 14-21.

Јелена, Ђ. (2008) *Студије културе*, Београд: Службени гласник.

Јелена, Ђ. (2009) *Посткултура, Увод у студије културе*, Београд: Клио.

Кајоа, Р. (1986) Теорија празника, *Култура* бр. 73/74/75, Београд: Завод за проучавање културног развитка.

ПРЕДРАГ РОДИЋ

Херт, Г. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проучавање културног развитака, стр. 63-131.

Холмс, М. (2003) Антропологија тела, *Култура* бр. 105/106, Београд: Завод за проучавање културног развитака, стр.170-182.

Џудит, Б. (2001) Тела која нешто значе, *О дискурзивним границама пола*, Београд: Б92 Самиздат.

Predrag Rodić

University of Arts in Belgrade – Department for Theory of Arts and Media,
Belgrade

LOGIC OF THE EMBODIED SUBJECT AND CONTEMPORARY CULTURE

Abstract

The body's emergence from theoretical anonymity offers a possibility for a different rethinking of contemporary culture. A need arises for a polyvalent thinking that follows the logic of the embodied subject of contemporary culture, as opposed to the binary thinking of modernist culture. The text will fuse the post-generic constructions of the body in anthropology and philosophy with the cyborg techno-bodies of digital culture.

Key words: *body, cyborg, polyvalent thinking*



Павле Петровић, *Козара*, фотографија, 2014.