

Izvorni članak UDK [130.2:142.78]:159.922.5
[1:32]:159.9.016.1

Primljeno 24. 2. 2015.

Dušan Ristić, Dušan Marinković

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr. Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
dusanrist@gmail.com, ladum@neobee.net

Tijelo i tekst: genealogija praksi razdvajanja

Sažetak

U radu identificiramo transformacije od individualizacije i lokalizacije praksi nad konkretnom tjelesnošću do zbirnih političkih praksi nad tijelom-populacijom. Na taj način otvaramo genealoški, a ne historicistički pristup problemu erozije paleosimbolike i pojave diskurzivnosti tijela kroz diskontinuitet tijela i teksta. U procesima sveopće društvene deritualizacije, a ponajprije javne komunikacije, koja označava racionalizaciju zapadnjačkog društva, krajem 18. stoljeća pojavile su se nove forme iskaza: medicinski, psihijatrijski, pravni, pedagoški, psihološki, koji se grupiraju u tekst/znanje/moć. Oslanjajući se na analitiku moći Michela Foucaulta, u radu analiziramo način na koji se paralelno s procesom deritualizacije kažnjavanja tijela deritualizirala čitava praksa iskazivanja: kroz pojavu nove tehnologije koja je bila uspostavljena putem mehanizama moći čiji su ulog bila ljudska tijela. U radu zaključujemo da jedna od genealoških linija umnožavanja praksi razdvajanja tijela i teksta od kraja 18. stoljeća vodi k jednom novom tijelu – k društvu.

Ključne riječi

tijelo, tekst, diskurs, genealogija, prakse, paleosimbolika

Tijelo/genealogija/prakse: *pudenda origo*

»Mislimo da barem tijelo nema drugih zakona osim zakona svoje fiziologije i da ono izmiče historiji. Još jedna zabluda...«

Michel Foucault¹

Mnoštvo artikulacija tjelesnih praksi otkriva tijelo u svjetlu discipline, normi i poretka, ali i u svjetlu suprotstavljanja i otpora, izmicanja normama. Tijelo je i praktički i teorijski operator društvenih pravila i društvenih agregata (Berthelot 1991: 397). Ono također ima, kako piše Judith Butler, »uvijek javnu dimenziju« i »konstituirati se kao društveni fenomen u javnoj sferi« (Butler 2004: 21). Društveni determinizam prožima tijelo na posredan način, putem kulture koja ga prevodi i transformira kroz pravila, obveze, zabrane, odbijanja, želje, ukuse i gađenja (Boltanski 1971). No tijekom posljednjih desetlje-

¹

Foucault 2010: 74–75.

ća zbiva se diskurzivno umnožavanje tijela: tijelo kao klasifikacijski sistem, tijelo poretka, tijelo otpora, produktivno tijelo, potrošačko tijelo, sociološko, medicinsko, prirodno, materijalno, društveno konstruirano ili disciplinirano tijelo (Blackman 2008; Featherstone 1991; Frank 1991; O'Neill 2004; Shilling 1993; Turner 1991; Turner 2002; Turner 2008).

Genealogija tijela u vremensko-prostornom okviru upućuje nas, u okvirima ovog rada, na pitanje *društvenih praksi* koje su podvajanjem, spajanjem i ukrštanjem tijela i teksta vodile do različitih načina njegove *normalizacije* (Heyes 2007). Ove su prakse uvijek društvene, ali su uvijek i prostorne; one svjedoče o tome kako određeni članovi društva za koje se smatra da imaju »nepoželjne karakteristike često bivaju fizički isključeni iz društva« (Lock, Strong 2010: 247); spacijalizirani, smješteni ili raspoređeni u prostore. One također otkrivaju još jedno važno obilježje tijela – ono je uvijek *zahvaćeno* nekim dispozitivom² i uvijek je »već biopolitičko tijelo i goli život i nema ničega u njemu i u ekonomiji njegova užitka što nam može ponuditi čvrst teren naspram zahtjeva suverene moći« (Agamben 2006: 166).

Nagovještaji diskurzivnog povratka tijelu, prostorima i praksama (Lefebvre 1991; Simonsen 2005) nagovještaji su i jednog dugo prikrivanog umora – umora od dominacije vremena, trajanja i jedne »l'histoire totalisante« (Foucault 1994a). No povratak tijelu u društvenim znanostima ipak nije moguć u razgraničenjima prostora i vremena, historije i geografije. Tijelo je prostorno koliko i temporalno. Njegova prostorna materijalnost istovremeno je pitanje njegova trajanja, njegovih erozija. Ono je mjesto temporalnosti isto koliko i mjesto društvenih praksi koje su povijesno i geografski oblikovane:

»Tijelo je područje na koje se upisuju režimi diskursa i moći.« (Butler 1989: 601)

Nema samo jedne povijesne linije koja vodi k tijelu, niti samo jednog prostora. Stoga je pitanje obnavljajućih diskursa o tijelu i pitanje genealogije – onakve kakva je skicirana na liniji Foucault–Nietzsche.

No primarno je pitanje: je li moguća historija tijela? To je pitanje koje se postavljalo i pred »povijest starosti« (Minois 1994). Mislilo se, kao što je mislila Simone de Beauvoir, da je povijest starosti nemoguća (Minois 1994: 5). Možda upravo zato što je takva povijest podrazumijevala prisustvo tijela – jednu povijest ostarjelog, umirućeg tijela. U toj nemogućnosti pisanja jedne historije starosti naslućivala se sjenka smrti i pitanje: kako uopće napisati historiju smrti – historiju jedne univerzalnosti? Nije li ta univerzalnost najneposrednije vezana za tijelo? Ne naslućuje li se ovdje nemogućnost da se napiše historija još jedne univerzalnosti – univerzalnosti tijela? Je li pitanje povijesti tijela istovremeno i pitanje, možda naizgled paradoksalno, povijesti jedne prostornosti; jednog oblika prostornosti i geografije?

Ipak, ono što omogućava povijest tijela jesu upravo društvene prakse i tekstovi koji se odnose na tijelo i prema tijelu. *Tekstovi* u veoma širokom smislu riječi, i kao *ono izgovoreno* i kao *ono što će kasnije biti zapisano i pretvoreno u audio-vizualni arhiv*³ – *sve što posjeduje diskurzivni dispozivitet*. Dakle, svi oni iskazi, govori, ispovijesti, priznanja, koji su izrastali nad tijelima da bi se uobličili kao diskursi, da bi se jednog trenutka od njih odvojili i postali anomni instrumenti legitimacije praksi nad tijelom. Da bi se, konačno, tekst vratio tijelu kao znanje/moć/prakse. To je povijest praksi i tekstova koji su se obrazovali nad tijelom, a to stoga i jest pitanje genealogije, više nego klasične totalizirajuće historije. Nema povijesti ontološki prethodno danog tijela, njegove apriornosti. Posebno se ne može govoriti o arheologiji praksi nad *unaprijed danim* tijelom jer upravo su se prakse smjenjivale i uspostavljale

su različite odnose prema tijelu – može se govoriti o tijelima koja su stvorena društvenim praksama. Tako je omogućena i arheologija praksi nad tijelima, ali kao arheologija tijela/praksi i slojevitosti različitih, suprotstavljenih i proturječnih odnosa prema tijelu. Tek u triedru⁴ tijelo–prakse–diskurs moguća je genealogija, a tijelo je moguće u triedru genealogija–prakse–diskursi. Dugo odsustvo genealoške historije tijela, ne u smislu njegova vremenskog trajanja, nego u smislu prekida, ponovnih uspostavljanja i mijenjanja različitih praksi nad njim – promjenjivih tekstova/praksi – bilo je onemogućeno dominacijom onog historicističkog oblika koji traga za nadhistorijskim gledištem; to je »historija koja bi nam omogućila da se prepoznamo svuda i da svim prošlim pomacima damo izgled izmirenja; historija koja bi na ono što je iza nje bacila pogled s kraja svijeta« (Foucault 2010: 73–74). Mnogo je vremena upravo tijelo bilo upleteno u takvu historiju vječnih *istina* i apokaliptične *objektivnosti* (Foucault 2010: 74) – čemu i kako bi se uopće uspostavila historija ili genealogija promjena nad nečim nepromjenjivim, uvijek danim, nečim što je uvijek već-tu?

Genealogija istražuje znanje, moć i vjerojatno iznad svega – *tijelo* (Lash 1991: 256). Tijelo i »sve što se odnosi na tijelo (...) mjesto je za *Herkunft*« (Foucault 2010: 68–69): tijelo je »površina za upisivanje događaja«, »mjesto razlaganja Jastva« i »obujam koji se stalno troši« – zbog toga je genealogiju kao »analizu provenijencije« potrebno situirati u okvir »uzglobljavanja tijela i povijesti«. Genealogija ne obnavlja neraskidive kontinuitete povijesti, nego prati složeni tijek porijekla. Tek će povijesni smisao postati »povlašteni instrument genealogije, ako se ne osloni ni na što apsolutno« (Foucault 2010: 74).

Genealogija tijela je moguća ako se uspostavi epistemološki triedar tijelo–genealogija–prakse:

»Mislimo da barem tijelo nema drugih zakona osim zakona svoje fiziologije i da ono izmiče historiji. Još jedna zabluda; tijelo je zahvaćeno u nizu režima koji ga oblikuju; ono je svknuto na ritam rada, odmora i praznika; ono je zatrovano – hranom, odnosno vrijednostima, običajima prehrane i moralnim zakonima zajedno; ono sebe gradi otporima.« (Foucault 2010: 74)

Ali treba se vratiti samo za trenutak unazad, *k izvorima*, k liniji Foucault–Nietzsche. Nije li upravo u tom ničeanskom polju, prostoru, regiji, u toj ničeanskoj geografiji otpora, sukoba, taktika, Foucault pronašao genealogiju kao instrument povijesnog smisla za ono što je dugo vremena odsječeno od historije, a u čemu se očituju prakse, diskursi i otpori: tijelo. Zar ne treba Foucaultovu, ali i našu, zainteresiranost za tijelo tražiti u Nietzscheovu stavu:

2

Pojam *dispozitiva* koristimo u Foucaultovom smislu riječi, odnosno kao pojam koji je Foucaultu »omogućio da ne koristi riječ 'struktura' i da izbjegne svako brkanje s tom vrlo zbrkanom idejom koja je tada bila u modi« (Veyne 2014: 22). Također, upravo će Paul Veyne u kontekstu povezivanja diskursa i tijela skrenuti pažnju na to da je svaki diskurs »uključen u kaznene zakone, postupke, institucije, moći, običaje pa čak i zdanja što ga provode u djelo i obrazuju ono što Foucault naziva dispozitivom« (Veyne 2014: 20).

3

Deleuze inzistira na *audio-vizualnom* karakteru Foucaultove arheologije i arhiva (Deleuze 2010: 145).

4

U ovom ćemo radu, na tragu Foucaultove konceptualizacije triedra znanja (Foucault 1966: 355), pokušati uočiti umnožavanje i podvajanje triedara moći i njihove paralelizme. Govorit ćemo o triedrima, a ne o trokutima, jer se kod triedra iz bilo kojeg pola (kuta) može povući više linija koje obrazuju nove trokute. Triedri moći su elementi geo-epistemologije, kao znanja obrazovanog kroz prostore i kao prostora obrazovanog kroz znanje/moć. Kroz model triedra također želimo istaknuti da porred zahtjeva za »izvjesnom ontologijom (također specijaliziranom)« (Philo 2003: 209), koja bi se mogla nazvati geo-ontologijom, postoji ne manje značajna geo-epistemologija tijela.

»Do sada sve ono što je postojanju davalo neku boju nije još imalo povijest: ili gdje bi bilo povijesti ljubavi, gramzivosti, zavisti, savjesti, pijeteta, okrutnosti?« (Nietzsche 1984: 45–46)

Kako drugačije razumjeti Foucaultov iskaz da »ništa u čovjeku – čak ni njegovo tijelo – nije dovoljno čvrsto da bi se razumjeli drugi ljudi i da bismo se prepoznali u njima« (Foucault 2010: 75) nego kao pukotinu u koju se može smjestiti povijesni smisao genealogije tijela? To je iskaz protiv bezvremenosti, transhistoričnosti i vječne danosti tijela. Je li tu paradoks koji pronalazi Judith Butler kada tvrdi:

»Drugim riječima, čini se kao da je Foucault identificirao pred-diskurzivno i pred-povijesno 'tijelo' koje je izvor otpora povijesti i kulturi, mjesto na kojem se povijest i kultura paradoksalno ukrštaju u juridičkim terminima.« (Butler 1989: 607)

No, prije paradoksa, čini se da postoji nerazumijevanje Foucaulta ili možda jedno suviše usko čitanje povijesti i odsustvo genealogije. O pred-diskurzivnom tijelu ili njegovoj pred-povijesti *Novi arhivar* (Deleuze 1989: 9), povjesničar, arheolog, genealog-ničeanac ne može izgovoriti ništa. Ne radi se o tome da se diskurs, kao i povijesni smisao, naknadno učitavaju u tijelo kao površinu. Čini se da Foucault nije mislio to što misli Butler. Jer povijest pred-diskurzivnog tijela vodila bi ponovno iza vremena, u »pogled s kraja svijeta« (Foucault 2010: 74). Njegovo uvođenje tijela u genealoški tip povijesti moguće je u onoj mjeri u kojoj se tijelo uvodi u povijest diskontinuiteta, a ne onovremenog kontinuuma pred-diskurzivnosti »tijela«. Jer upravo povijest koja uvodi diskontinuitet u *samo naše biće* »umnogostručuje naše tijelo i suprotstavlja ga njemu samom« (Foucault 2010: 75). Zapravo, njega će umnožiti i umnogostručiti prakse, povijesno i društveno oblikovane. Prakse koje se pojavljuju, koje traju, preobražavaju se i nestaju. Prakse koje se obnavljaju, preoblikuju i umnožavaju na bliskim ili udaljenim mjestima, na kojima ih ne očekujemo:

»Jer znanje nije stvoreno da razumije, nego da presiječe.« (Foucault 2010: 75)

Ako tijelu pristupamo genealoški, onda ne mislimo na njegovo udvajanje ili objektiviziranje (*Körper*); mislimo na njegovo umnožavanje, na njegovu uređenu rasutost, poput mnoštva nesvodivih *sila* (Deleuze 1989). Deleuze i Guattari (2005) će to tijelo, prateći Artauda, nazvati »tijelom bez organa«, kao »lokus razlaganja sepstva« koji »dovodi do iluzije jedinstva subjekta« – jer »mi ne doživljavamo naša tijela u terminima njihove biološke organizacije ili, preciznije rečeno, mi ih ne trebamo percipirati na taj način« (Lash 1991: 269). Umnožavanje tijela, vidjećemo kasnije u radu, također će voditi k populaciji koja će otvoriti probleme reprodukcije, regulacije i racionalnog upravljaštva (*rational governmentality*) u društvu (Turner 2002: 8).

Iako nam se pod dominacijom ne-genealoškog historicizma činilo da je to nemoguće, dobili smo jednu genealogiju tamo gdje smo je najmanje očekivali – »u onome za što se smatra da nema povijesti« (Foucault 2010: 59). Dobili smo povijest tijela, kao što smo dugo čekali na povijest starosti. Trebalo je historicističku perspektivu pretvoriti u genealošku, bez straha od *perspektivističkog znanja* (Foucault 2010: 90); trebalo je pogled ka *kraju vremena* premjestiti k onome što je *blizu*. Genealogija kao efektivna historija »pogled upravlja na ono što joj je najbliže – na tijelo« (Foucault 2010: 77). Zgledana u *kraj vremena*, tradicionalna historija nije vidjela tijelo kao svoj mogući predmet. Ono što je visoko lebdjelo iznad nehistorijskog tijela (kao pred-diskurzivna ontologija) bila je događajnost, kao da je ona oslobođena te blizine tijela. No, kad se pogledi spuste na ono blisko, tu je djelatna historija moguća više kao epistemologija nego kao ontologija; kao geo-epistemologija tijela;

geo-epistemologija mjesta vršenja znanja/moći i praksi. »Pravo mjesto je tijelo (...), ostalo slijedi iz toga« (Nietzsche 1997: 82); tijelo ponekad svedeno na *fiziološko* (Foucault 2010: 78) – ali posredovano društvenim praksama, diskursima, tekstovima, prostorima i genealogijom. Tijelo nije objekt, nego je »epistemički indeks« (Berthelot 1991: 399) koji treba ukazati na artikulacije *tjelesnih praksi*. »Epistemološki vektor« koji tražimo treba presjeći rasutost tijela kao »proizvoda i proizvođača, mjesta bola i zadovoljstva, otuđenosti i ponovnog osvajanja, upisivanja i afekta« (Berthelot 1991: 401).

Pudenda origo našeg tijela, naše fiziologije? *Pudenda origo* – je li to povijest tijela? Gdje treba tražiti *porijeklo* tijela koje je zadobilo svoj povijesni smisao kroz genealogiju? Zar nije ono mjesto želja, bolesti, zaraza, poroka, grijeha, onanije – fiziologije? *Pudenda origo* da, ali – praksi i institucija: zatvora, bolnice, azila, odvajanja, razvrstavanja, ispovijesti, kažnjavanja, logora, zaraženih kreveta, soba, kuća. Prije će biti da postoji jedno *pudenda origo* svih onih disciplinirajućih, opresivnih i kaznenih praksi koje je naša civilizacija uobličila i primijenila nad tijelom:

»Zapadnjačka je filozofija izdala tijelo.« (Lefebvre 1991: 407)

Nema *pudenda origo* za tijela, nego samo za naše prakse nad tijelom kao mjestom upisivanja naših zahtjeva za mjerom–istragom–ispitivanjem (Foucault 1994b) jer: »Porijeklo je uvijek prije pada, prije tijela, prije svijeta i vremena (...), ali povijesni početak je niže« (Foucault 2010: 63); s našim prvim praksama i diskursima nad tijelom, koji omogućuju da se ideja o tijelu kao ogledalu zamijeni idejom o tijelu kao tekstu i kao »društvenom operatoru« (Berthelot 1991: 397).

Od paleosimboličkog k diskurzivnom

Povijest rođenja moderne subjektivnosti više je »ljetopis sve jače represije« (Foucault 2006b: 11) nad tijelima, ali ne samo nad njima nego i nad tekstovima, nad riječima, nad onim što se može izgovoriti (o tijelu). Sve i ako je tekst dopušten, njegova funkcija nije primarno spoznajna. Tekst prije treba ukazati na to kakav ne treba biti; on je prije u moralizatorskoj, odgojnoj, normalizirajućoj ulozi, sparen s represivnim praksama nad tijelom. To je prije svega – tekst *prodika*, tekst *propovijed* (Foucault 2006b: 14). Ali kronika represivnih praksi nad tijelom bilježi promjene, jednako kao što se prate genealogije promjena teksta o tijelu. Transformacije praksi nad tijelom mogu se pratiti od individualizacije i lokalizacije tih praksi nad konkretnom tjelesnošću do zbirnih političkih regulatornih praksi nad tijelom-populacijom. To podrazumijeva tranzitornost društvenih praksi od pojedinačnog tijela do tijela mnoštva; od disciplinarnih tehnologija koje su usmjerene prema tijelu, a koje proizvode »djelovanje individualizacije« (Foucault 1998: 302), do regulatornih praksi nad populacijom kao novom društvenom morfologijom gdje se kontrola vrši »prostornim rasporedima« (Foucault 1998: 304). Genealoške linije promjena tekstova granaju se u zasebne, ali kapilarno povezane meandre moralnosti, medicine, psihologije, ekonomije, demografije, sociologije. To je tranzitorna genealoška linija od paleosimboličkog i nespoznavajućeg do teksta episteme – teksta kao znanja/moći; od ispovijedajućeg do medikaliziranog teksta; od teksta-prodike do teksta-produktivnosti (ekonomike i ekonomije). Zar »transformacija seksa u diskurs (...) nije vođena nastojanjem da se iz stvarnosti protjeraju svi oni oblici seksualnosti koji nisu podređeni strogoj ekonomiji rasplodivanja« (Foucault 2006b: 45)? Ponovno se umnožavanjem diskursa

umnožavaju ideje nenormalnosti. Upravo u toj prinudnosti iskaza o tijelu umnožit će se tekstovi, diskursi i znanja koja će dati legitimitet praksama koje će se provesti nad tijelima. Naime, to umnožavanje teksta i govora o tijelu nije predmet komunikativne svakodnevice; o njoj se ne razgovara u kući; tijelo nije predmet svakodnevnog govorne prakse između roditelja i djece, prijatelja, neznanaca. To su govori i tekstovi obavijeni ritualnostima izgovorenog, jednim ili drugim oblikom sakralnosti, ili u ispovjedaonici, crkvi, samostanu ili u klinici, bolnici, ludnici. Ti tekstovi sadrže ritualni poredak diskursa. Postoje vrlo jasni prostori i mjesta gdje će se oni moći izgovoriti – mjesta gdje se oni umnožavaju, gdje se stvara jedan novi poredak tamo gdje ga ranije nije bilo – na tijelu. Iskazi o tijelu, koji do tada »plutaju«, postaju specijalizirani – tijelo postaje *mjesto* iskazivanja koje autoriziraju društvene institucije tijekom 18. stoljeća kao stoljeća diskontinuiteta, stoljeća novog režima diskursa ili nove topologije iskaza (Deleuze 2004: 14–15), *stoljeća odvajanja tijela i teksta kroz eroziju paleosimbolike tijela*. Tu je, dakle, otvoren prostor za genealogiju tijela – ne više kao predodžbe koja se izvana nameće znanju, nego kao tijela-arhiva, tijela-arheološkog sloja, tijela-mjesta, tijela-prakse.

Rađanje novih tekstova i diskursa pratit će nove prakse specijalizacije tijela i načine na koje će se nešto izgovoriti. Ritualizacija diskurzivnih praksi, koja obavlja tekstove/iskaze o tijelu, sudjeluje u jednoj igri podvajanja tijela isto kao i u podvajanju tijela i teksta. Ritualiziranim iskazima o tijelu, u prostorima ispovjedaonice, crkve i samostana ili kasnije bolnice, policije i škole, tijelo se podvaja na ono koje je mjesto proizvođenja grijeha u specijaliziranom triedru tijelo–krevet–soba i ono koje je mjesto proizvođenja iskaza. To ritualno izgovaranje, ispovijest, svjedočenje, davanje izjave, odvija se u specijaliziranom triedru slušatelj–tijelo–iskaz, pri čemu je slušatelj već legitimirani i autorizirani izmamljivac iskazâ o tijelu. On samim svojim prisustvom unaprijed *saopćava*:

»Ne trebaš se plašiti početaka; mi smo svi ovdje da bismo ti pokazali da diskurs pripada poretku zakona, dugo smo čekali na njegovu pojavu, za njega je pripremljeno mjesto koje mu ukazuje čast, ali ga razoružava.« (Foucault 2007: 6–7)

No ako se pokaže da govor ne teče zakonitim i predviđenim tijekom i ako je taj nemirni i nerazgovijetni govor još povezan s tijelom kao mjestom nenormalnosti, onda se taj »tekst« i to tijelo sele u prostore psihijatrije. Više se ne radi o ispovijesti, nego o ispitivanju. Ne više o grijehu, nego o medicini:

»Onoga trenutka kada su riječi odvojene od osjetilnosti, tijela luđaka su opkoljena i odvojena od svjetlosti razuma.« (Lash 1991: 257)

Jer »od početka srednjeg vijeka, luđak je onaj čiji govor ne teče kao kod drugih« (Foucault 2007: 38). To je bezvrijedna, *neizrečena* riječ, »bez istine i važnosti« (Foucault 2007: 38). To je govor od kojeg se ne može napraviti istinit *tekst*; on ne može postati čak ni predmet ispovijesti jer se sumnja u njegovu iskrenost i istinitost; to je govor isključen čak i iz svetosti *mise* (Foucault 2007: 9). On je isključen iz ritualnosti jer ritualnost ne može vladati njime; pravila ritualnosti ne mogu ga prisiliti na proceduralnost, bilo kakvu formalnost ili očekivani tijek.

No za ostale govore, posebno one koji se proizvode pomoću tijela ili koji su proizvodi refleksija o tijelu, ritualnost čini jednu scenografiju u kojoj se treba odvijati dramaturgija tijela i teksta. Ritualizacija iskaza u dramaturgiji ispovijesti, u dramatičnosti policijske istrage ili pedagoškog, medicinskog, psihološkog ispitivanja, odvaja taj govor od one ustaljene dramaturgije sva-

kodnevica (Goffman 1956). Ne može se govor/iskaz/tekst o tijelu očitovati bilo gdje i bilo kada, pred bilo kim. Ne može svatko biti slušatelj takvih iskaza. Na taj način, ritualnost teksta o tijelu osigurava pozornicu *istine* i *važnja* takvog teksta:

»Jer pravi govor, još kod grčkih pjesnika iz 6. stoljeća, u pravom i valoriziranom smislu riječi, pravi govor koji se poštovalo i kojega se plašilo, kojem se svakako moralo podčiniti (jer je vladao), bio je govor koji je netko izgovarao uz posebna prava i prema određenom ritualu. (...) No evo kako, stoljeće kasnije, najviša istina više ne počiva u onome što je govor bio ili činio, nego u onome što je on govorio: došao je dan kada se istina preobratala, iz ritualiziranog, efikasnog i pravednog čina iskazivanja u sam iskaz: prema svom smislu, svojoj formi, svom predmetu, svom odnosu prema vlastitoj referenci.« (Foucault 2007: 40)

Na taj način, odvajanjem svetih i profanih prostora iskazivanja teksta o tijelu, govor izražava vlastitu moć. Ipak, dugo se vremena na Zapadu zadržava ta ritualnost u kojoj se trebaju saopćavati tjelesne stvari: požude, onanije, sodomije, bračne prevare, tajna zadovoljstva. Takva ritualnost govora o tijelu sudjelovala je u dvostrukoj igri restrikcija: restrikciji profanog tijela od onog (privremeno ritualiziranog) tijela koje u ceremonijalnosti saopćava svoj vlastiti tekst i restrikciji tijela od teksta. Upravo ta *najpovršnija* i *najvidljivija*

»... forma ovih sistema restrikcije konstituirana je onim što se može ponovo grupirati pod imenom rituala; ritual određuje kvalifikaciju koju individue koje govore moraju posjedovati (i koje, u igri dijaloga, pitanja, pričanja, moraju zauzeti izvjestan položaj i formulirati taj tip iskaza); on određuje geste, ponašanja, okolnosti, cijeli skup znakova koji trebaju pratiti govor.« (Foucault 2007: 46–47)

Prakse nad tijelima, koje su izrastale zajedno s prinudnostima iskazivanja, to su sve one sudske osude »sitnih perverzija; spolna nepravilnost pripojena je duševnoj bolesti, (...) organizirani su odgojni nadzor i zdravstvena skrb« (Foucault 2006b: 45). Brižljivo se radilo ne samo na prinudnosti govora o tijelu, ne samo na kolekcionarstvu i arhiviranju iskaza, nego i na klasifikaciji iskazanoga. Upravo će velika zaliha tekstova o tijelu i brižljiva klasifikacija učiniti mogućim veliko razdvajanje: točno će se znati koje tijelo treba pripadati kojem prostoru i koje su prakse normalizacije i discipline najbolje:

»U posljednjim se stoljećima ovo razmjerno čvrsto jedinstvo raspalo, raspršilo, umnožilo u eksploziji raznolikih diskurzivnosti kakve su se oblikovale u demografiji, biologiji, medicini, psihijatriji, psihologiji, moralu, pedagogiji, političkoj kritici.« (Foucault 2006b: 42)

Ako su već to i bili diskursi/tekstovi koji su oblikovani i umnoženi kroz prinudnost, upravo zato su morali biti kontrolirani. Njihovo umnožavanje nije spontanost. Daleko od toga. To je umnožavajuća prinudnost koja je zahtijevala institucionalizaciju jer jedino su tekstovi koji su umnoženi u tim okvirima/prostorima mogli zadobiti legitimnost znanja/moći – legitimnost prinudnosti i legitimnost praksi nad tijelima. Oni su se mogli umnožavati i djelovati prinudno jedino kroz postojanje *diskurzivnih dispozitiva* i novog triedra jezik (iskaz)–život–rad. On se razlikuje od klasicističkog triedra jezik (predstava)–tabela–razmjena u kojem dominira *teorija predstave*, stari, ritualni režim diskursa i figura tijela koja se očituje kao *predstava bez argumenata*. Ekspresivna vrijednost govora u novom triedru nije više u *reprezentiranju* stvari–objekata–tijelâ, nego u njegovoj *nesvodivosti*, u spoznaji da smo, prije svake riječi, podložni govoru i prožeti njime. Novi dinamički triedar otvara time mogućnost da režim diskursa intervenira na tijelu *u vremenu* – oživljavajući ga kroz biologiju, ekonomiju i lingvistiku, dodjeljujući mu povijesnost i prakse moći, disciplinu. Taj triedar pretpostavlja, dakle, jednu novu distancu

ili razmak, što je Foucault opisao kao *duboku spacijalnost* koja »omogućava da moderna misao misli uvijek vrijeme, da ga spozna kao sukcesiju, da se izdaje kao dovršetak – iskon ili povratak« (Foucault 1971: 379).

No ovdje postoji neka vrsta igre govora i tijela, tijela i teksta. Na izvjestan način, u prinudnosti iskazivanja, pod uspostavljenim i kontroliranim režimima diskurzivnih dispozitiva koji propisuju načine iskazivanja, to što je iskazano – tekst – postaje na trenutak odvojeno od tog tijela na koje se prvobitno ti iskazi/tekstovi odnose. Kao da se u toj prinudnosti iskazivanja, u prinudnosti obrazovanja teksta i diskursa želi reći: ovo što govorim bilo je dio moga tijela, ali ja hoću da to ne bude tako; želim da nemam što kazati; neću da me moje tijelo tjera na tekst, na iskaz; ako već moram nešto izgovoriti o svom tijelu, neka to bude posljednje; neka se taj tekst odvoji od mog tijela; hoću da se, nakon izrečenog, vratim drugačijem tijelu, manje grešnom, manje perverznom, pročišćenom. Naravno, igra se nastavlja. I nakon jednog izgovorenog teksta ide uvijek novi, neki drugi tekst. Jedno tijelo proizvodi umnožene tekstove; proizvodi čitave pojedinačne »arhive«, »biblioteke« iskaza i tekstova. Ponekad je to, kao u slučaju Adélaïde Herculine Barbin (Barbin 2002; Foucault 2002) ili knjige *My Secret Life*, sve okupljeno na jednom mjestu, kao kolekcija tekstova o jednom tijelu. Ali upravo u tom slučaju, mi smo prisustvovali jednom odvajanju tijela i teksta jer tekst *anonimusa*⁵ sada je postao samo tekst, tekst/povijest i pripovijest o bivšem tijelu. Taj se tekst više ne odnosi na *ovo* tijelo koje *sada* može u miru pročitati vlastitu *sramnu prošlost*; to su iskazi o nekom prošlom tijelu. Tako odvojen, on ne mora više izazivati onu vrstu »diskurzivne uzrujanosti« (Foucault 2006b: 41) – jer je tekst pretvoren u prošlost, u arhiv, odvojen je od sadašnjosti tijela. Tekst može mirno teći u rukama sada već jednog ostarjelog tijela, umirenog u njegovim strastima. To je tekst koji se više obraća drugima, onima čija su tijela još uvijek mjesta želja, htijenja, strasti, požuda. Obraća se – mladima. *My Secret Life* povjeren je drugima. To je ispovijest pretvorena u pedagogiju.

Deritualizacija – jezik, pogled i prakse razdvajanja

Jedno od važnih pitanja je što se događalo kada su te ritualizirane prakse izgovaranja počele blijediti, nestajati. Jer dugo je vremena upravo ritual određivao kvalifikaciju govora, govornika i izgovorenog; kvalifikaciju teksta i tijela. Ono što bi se moglo nazvati *autorizacijom diskursa* podrazumijevalo je jasnu poziciju govornika u ritualnoj dramaturgiji izgovaranja, isto kao što je u njegove iskaze, i u tijelo i u tekst, bio učitana njegov položaj u društvenoj strukturi, pozicija moći i društvena ili politička uloga. Cjelokupna dramaturgija autorizacije diskursa, posredovana ritualom, pozicionirala je i kvalificirala govornikove iskaze i tekst. Upravo je ritual praksa koja

»... određuje geste, ponašanja, okolnosti, cijeli skup znakova koji trebaju pratiti govor: on naposljetku fiksira pretpostavljenu ili nametnutu efikasnost riječi, njihov efekat na one kojima se obraćaju, granice njihove prinudne vrijednosti. Religiozni, pravni, terapijski i djelomice politički govori nisu nimalo razlučivi od ove upotrebe rituala koji za subjekte koji govore istovremeno određuje izuzetna svojstva i poznate uloge.« (Foucault 2007: 47)

U procesima opće društvene i povijesne deritualizacije (prije svega deritualizacije javne komunikacije) koja označava racionalizaciju zapadnog društva – *Entzauberung der Welt* (Weber 2011) – tijelo se polako udaljavalo od teksta, da bi se već krajem osamnaestog stoljeća vidjele nove forme iskaza – pravne, pedagoške, psihološke, medicinske, psihijatrijske – koji se grupiraju u triedar tekst–znanje–moć. Dugo su europskim prostorom lutali heterogeni skupovi

iskaza: o bogatstvu (ali to još nije ekonomija), o prirodi (ali to još nije biologija), o predstavama (ali to još nije filologija), o nejasnosti ludila (ali to još nije psihijatrija), o zločinima (ali to još nije penologija i kriminologija) – sve dok ih nisu homogenizirale sfere koje su dobile relativnu autonomiju nad iskazima (Habermas 1997). No prije nego što je uspostavljena autonomija dala relativnu trajnost diskursima, oni su bili vezani za privremenost, cikličnost, periodičnost triedra tijelo–tekst–ritual. I kao što je krajem osamnaestog stoljeća počela nestajati turobna svetkovina kažnjavanja, a s njom i tijelo izloženo javnom mučenju i pogubljenju (Foucault 1995), tako se, paralelno s ovim procesom deritualizacije kažnjavanja tijela, deritualizirala čitava jedna praksa izgovaranja, saopćavanja, iskazivanja. Iako se može učiniti da se u onoj čuvenoj sceni javnog pogubljenja Damiensa, čiju nam tragičnost prenosi Foucault (Foucault 1995: 3–5), pojavljuje jedna »nebitna«, »usputna«, možda na prvi pogled i »suvišna« stvar – da o svemu tome izvještava *Gazette d'Amsterdam* – to je prijelomni moment u praćenju odvajanja tijela i teksta. Da nema tog momenta *izvještavanja* (tekstualizacije jednog ritualnog čina pogubljenja) čitava dramaturgija ovog rituala ostala bi u okvirima kulisa stare scenografije: vlast (kralj, kraljevsko tijelo, kraljevska svita, bilježnici, crkva, istražitelji) – publika (reprezentativna javnost koja služi kao promatrač i kulisa »jasnoće«) – tijelo (Damiens). Međutim, *Gazette d'Amsterdam* je četvrti element koji najavljuje mnogo dublje promjene. Radala se jedna velika tranzicija ne samo u načinima kažnjavanja nego i u načinima odnošenja tijela i teksta. Preko ovog četvrtog elementa čitava dramaturgija ritualnosti koja se provodi nad tijelom pretvara se u tekst – jedan udaljeni tekst, tekst udaljen od tijela; tekst koji zadržava vlastiti život. To je ista ona matrica koja postoji i danas. O pogubljenju ćemo kasnije saznati iz teksta. Nikakva javnost više ne sudjeluje u praksama kažnjavanja. Nama su dostupni samo izvještaji: novinarski, birokratski, pravni, psihijatrijski, liječnički. Prije nego što izblijede te turobne ceremonije javnog kažnjavanja, koje će još samo Revolucija na kratko obnoviti kao »veliki teatarski ritual« (Foucault 1995: 15), dogodit će se preokret praksi u odnosu na tijelo. Još uvijek ima izvjesne ritualnosti, ali kao da maskiranjem kažnjjenika, prekrivanjem njegova lica i tijela, koje javnost više ne smije vidjeti, vlast nagovještava očitovanje velike promjene odnosa tijela i teksta. Tijelo kažnjjenika više nije glavna uloga u toj dramaturgiji. Čini se da to više nije ni kraljevsko tijelo koje se treba ritualno regenerirati kažnjavanjem počinitelja zločina; čini se da je promijenjena i uloga one stare kulise – naroda koji sve to promatra. Zapravo, u procesu deritualizacije govora i tijela, tijela i teksta, sam tekst, sada odvojen od tijela i rituala, morao je dobiti novi oblik legitimiteta, istinitosti, važenja koje mu daju znanost, pravo ili administracija. Kada na prijelazu osamnaestog u devetnaesto stoljeće brutalna bol i patnja budu napuštali tijelo, na što će se odnositi novi koncept kažnjavanja nego na disciplinirano specijalizirano tijelo? No, ipak, kazna nikako da napusti tijelo. Ono je njeno konačno mjesto, ishodište kazni; ishodište praksi kontrole i poretka. Ključna tranzicija dogodila se u premještanju težišta moći s tijela na tekst/diskurs/iskaze, odnosno promjena u tehnologijama njihova proizvođenja. Kao što smo vidjeli, ta moć nad tekstom prvobitno je ritualizirana u ceremonijalnom saopćavanju onog istinitog, važnog, političkog. Svakako, ritualnih govora ima i danas, ali je njihova uloga samo u saopćavanju, a ne u proizvođenju važnosti i istine:

5

Knjiga *Moj tajni život (My Secret Life)* objavljena je između 1888. i 1894. godine u Am-

sterdamu, a napisao ju je anonimni autor »Walter«.

»Nema društva u kojem ne postoje važni govori koji se ponavljaju i variraju; formule, tekstovi, ritualizirani ansambli govora koji se pripovijedaju, prema točno određenim okolnostima.« (Foucault 2007: 41)

Čini se da je premještanje težišta moći s tijela na tekst, kao proizvod nove tehnologije znanja/moći, bilo paralelno s procesom erozije suverenih oblika vlasti, prije svega apsolutne suverenosti vlasti kraljevskog tijela. No budući da je kraljevsko tijelo nediskurzivno ili poludiskurzivno, paleosimbolično, tehnologija proizvodnje nove diskurzivnosti prepušta se institucijama: istrazi, sudstvu, medicini, psihijatriji, ekonomiji – što odgovara procesu regionalizacije centralističkih oblika vlasti (institucionalne regionalizacije vlasti). Što je drugo psihijatrijska moć (Foucault 2006), medicinska moć (Foucault 2003a), ekspertska moć, vlast vještačenja i ekspertize (Foucault 2003b), moć nad ludilom (Foucault 2013) te znanstvena moć uopće nego oblik regionalizacije nekada centraliziranih oblika vlasti na nove tehnologije proizvodnje diskursa – tekstova znanja/moći? Međutim, dobivena moć nad tekstovima nije samo pitanje legitimnosti vlasti. To nije samo moć posredovana legitimitetom. To je prije svega moć posredovana novom tehnologijom proizvođenja znanja, a potom i novom tehnologijom vlasti. U toj novoj, regionaliziranoj tehnologiji proizvodi se, na nov način, tekst/istina. Na povijesnu scenu stupio je oblik moći nad tekstom/istinom. No odvajanje teksta od tijela samo je privremeno. Preko teksta/istine sada se legitimira, povratno, moć nad tijelom. U starijem obliku ritualnog pogubljenja tekst je bio dijelom ceremonije; on je bio u drugom planu. Ono što je bilo središnje u tom ritualu jest suprotstavljanje sile kraljevskog tijela nekom pojedinačnom tijelu:

»Kada suveren dijeli pravdu, svi glasovi moraju zamuknuti.« (Foucault 1997: 43)

Dugo vremena gledateljima – toj javnosti/kulisi – dopušta se prisustvovanje obračunu kraljevskog i kažnjeničkog tijela, ali već u doba javnih pogubljenja javlja se »strah od graje, uzvika protesta« (Foucault 1997: 43), strah od pseudo-diskurzivnosti starog oblika reprezentativne javnosti. Iako je tehnologija starog inkvizitorskog obrasca također proizvodila tekst kao iskaz/priznanje, kroz represivnu tehnologiju mjere/istrage/ispitivanja, ta se iznuđena »istina« prihvaćala u »gotovom obliku« (Foucault 1995: 35). Tom tipu istrage bilo je potrebno tijelo koje govori, ali samo u mjeri u kojoj se može iznuditi iskaz/priznanje, ali ne i govor/diskurs/tekst. Ipak, treba napomenuti i to da kraljevsko tijelo ima, tijekom srednjeg vijeka u Francuskoj i Engleskoj, kako nam je to pokazao Marc Bloch (Bloch 1983), jednu posebnu magijsko-terapeutsku moć (*taumaturgija*) – po uzoru na Krista – ono ima iscjeliteljsku moć.

Zbog toga je dugo zbunjivao slučaj Pierrea Rivièrea; zbog toga je to bila velika *zamka* (Foucault 1975: xiii; Foucault 1989: 131) i velika *tišina* psihijataru i kriminologu (Foucault 1989: 132) – zato što se tekst pojavio tamo gdje ga nismo očekivali; gdje je bilo *nemoguće* da se pojavi. I kada se pojavio taj tekst/ispovijest/iskaz, pravosuđe nije znalo što činiti s njim, ni čemu on služi. Ta ispovijest/tekst Pierrea Rivièrea odvojila se od njegova tijela, od njegove kazne, od njegova zločina. Jedini validan tekst s kojim bi vlast znala što činiti jest iskaz/priznanje dan u istrazi; iskaz posredovan isljeđivanjem i ispitivanjem. Ali tekst/ispovijest jednog polupismenog seljaka zločinca bio je »nemoguć«. Zapravo, kada tijelo dospije u zatvor, tamo se gubi svaki tekst. Tamo se tekst više ne očekuje. Od tako specijaliziranog tijela ne očekuje se proizvodnja teksta: samo disciplina, samo specijalizirano tijelo. Na izvjestan način, paradoks Pierrea Rivièrea sastoji se u tome što je taj diskurs koji prati zločin završio tako kao da »zločin više ne postoji« (Foucault 1989: 132). On

se više ne odnosi na to tijelo koje je počinilo zločin – pa ni na sam zločin. Stoga se kao jedini važeći mogu uzeti tekstovi/istine psihijatrijske dijagnostike i vještačenja: »diskursi koji imaju moć nad životom i smrti« (Foucault 2003a: 6). Zatvorski prostor koji spacijalizira tijelo, ograničavajući njegovo kretanje i slobodu, predstavlja ustvari jedan veliki prostor tišine i šutnje – prostor nediskurzivnosti. Kvekerska teorija zatvorskog kažnjavanja, koja je inzistirala na izolaciji i samoći, također je inzistirala na šutnji (Rusche, Kirchheimer 1994: 139, 142). Obveza i disciplina šutnje ugrađena je u kazneni sistem, a kao nagrada za dobro ponašanje može se dopustiti *privilegij* govora (Rusche, Kirchheimer 1994: 142). Sve što se treba reći, izgovoriti, uobličiti u iskaze i diskurse treba se dogoditi u prostorima istrage – to je jedini prihvatljivi prostor proizvodnje iskaza i teksta. Izvršenje kazne znači šutnju. To je »samo« tijelo.

Postoji, naime, duboki inkvizitorski obrazac – *modèle inquisitorial* (Foucault 1994b: 391) – odnošenja ne samo prema tijelu nego i prema tekstu. Usprkos tome što naše predodžbe poznaju inkvizitorske prakse u kojima se koristi tijelo, one su u značajnoj mjeri prakse koje se vrše nad tekstovima i iskazima. Taj će se obrazac kasnije ugraditi u epistemološku strategiju empirijskih znanosti (Foucault 1994b: 391). Zapravo, za inkviziciju je tijelo bilo samo instrument da bi se došlo do iskaza/»istine«/priznanja, do teksta koji povratno opravdava instrumentalizaciju tijela u proizvođenju »istine«. U tom su obrascu tijelo i tekst uhvaćeni u triedru mjera–istraga–ispitivanje, pri čemu je mjera sredstvo da se utvrdi ili ponovno uspostavi poredak, istraga je sredstvo da se utvrde ili obnove činjenice, a ispitivanje je sredstvo da se utvrdi ili obnovi norma, pravilo, podjela, klasifikacija (Foucault 1994b: 390). Ne postoji bolji primjer od onog u kojem se od »nediskurzivnih« tijela heretika u jednom zabačenom pirenejskom selu u Okcitaniji (Montaillou) zahtijeva da proizvedu iskaze/priznanja, »tekstove«/»istine« (Le Roy Ladurie 1991). Metodologija i praksa triedra mjera–istraga–ispitivanje proizvela je tekstove u »nediskurzivnim« tijelima heretika, da bi ih kasnije odvojila od njih jer ti proizvedeni tekstovi/priznanja sada pripadaju inkviziciji, a tijela (odvojena od teksta) mogu biti kažnjena. Inkvizitorski sistem postao je »jedna od najznačajnijih juridičko-političkih matrica našeg znanja« (Foucault 1994b: 392).

Kada bude izbljedita inkvizitorska brutalnost nad tijelima, kada budu izbljediti ceremonijali javnih pogubljenja i ritualne prakse iskazivanja, ostat će inkvizitorski trag u proizvođenju tekstova i iskaza, ali sada posredovan ne samo kriminologijom i penologijom nego i medicinom. U procesu postupne medikalizacije grešnog tijela pojavila se nova vrsta odvajanja tijela i teksta, kroz klasifikaciju, dijagnostiku, terapiju. I medikalizacija doprinosi ubrzanju erozije ritualnosti kroz desakralizaciju tijela, ali i desakralizaciju teksta o tijelu. Ovdje se tekst odvaja od religijskog i prelazi u medicinsko, odvaja se od grešnog tijela, da bi se vratio bolesti, fiziologiji, biologiji, anatomiji. No, prije nego što se dogodilo to veliko odvajanje medikaliziranih tekstova od starog oblika tijela kao mjesta grijeha, dugo vremena medicina nije mogla odvojiti svoje tekstove i svoj pogled od kršćanske moralnosti; dugo vremena vladalo je »suučesništvo medicine i morala... Medicinskim opažanjem uvelike upravlja ta etička intuicija« (Foucault 2013: 111). Kada je jednom rasut po društvenom tijelu, kada je zahvatio sve njegove pore, kada vlada ne samo javnim prostorima nego i spavaćim sobama, moral se ne može lako povući samo u prostore crkve i u teološke tekstove. Ako se jednog trenutka i dogodilo njegovo odvajanje od novog medicinskog znanja, moral će pronaći svoja nova uporišta u sferi ekonomije i proizvodnje – u etici rada. Svi dijagnostički

diskursi pojave su odvajanja medicinskog diskursa od teološkog, od tijela koje je nekad pripadalo crkvi. Bryan S. Turner smatra da ta »medikalizacija tijela« predstavlja tip racionalizacije koji čini dio šireg procesa »sekularizacije kulture« jer »rano kršćanstvo nije pravilo nepremostivu razliku između spase-nja duše i tijela« (Turner 2002: 22). Razvoj društva doprinio je »razdvajanju funkcija doktora i svećenika, odnosno transferu kontrole morala s crkve na kliniku«, što Turneru daje osnovu da u fukoovskoj maniri zaključi da je medicina okupirala »društveni prostor koji je ostao nakon erozije religije« (Turner 2002: 22). Umjesto popisâ grijehâ, sada tijelom i ponašanjima vladaju *tekstovi* klasifikacije, nozologije, dijagnostike – bolesti, deformacije, odstupanja od mjerâ. Ovdje se radilo o jednoj novoj kodifikaciji ili, radije, o re-kodifikaciji praksi *tehnologijom razdvajanja* (medikaliziranog klasificiranja). Prvobitno »kodificiran je čitav taj ceremonijal u koji se stječu, s istom namjerom očišćenja, udarci bičem, tradicionalna liječenja i sakrament pokajanja« (Foucault 2013: 110). Međutim, kada se medicinski pogled odvaja od božjeg, kada taj novi pogled odvaja tijelo dano od boga od tijela danog od prirode, izbljedit će taj stari ceremonijal sjedinjavanja. Pojavit će se diskursi koji razdvajaju; novi tekstovi/znanja proizvest će i legitimirati nove prakse odvajanja. To će biti njihova prvobitna uloga. Od trenutka kada su medicinski *pogled* i *govor* ovladali tijelima, kada se tekst o tijelima oblikovao u znanstvene diskurse (nove tekstove/istine), mi smo o vlastitom tijelu saznavali ne iz naših bilježnica, noćnih dnevnika, samopromatranja, kao u antici (Foucault 1986), nego kroz tekst/znanje koji su drugi konstruirali o nama i našem tijelu. Više smo o našem tijelu saznavali preko diskursa o tjelesnim nenormalnostima nego o normalnostima; više preko zločina i bolesti nego preko moralnosti i zdravlja. To su, prvobitno, tekstovi koji plaše, zastrašuju posljedicama upotrebe tijela. Ali ne plaši samo bolest. Možda još više zabrinjava zdravo tijelo jer »zdravlje suviše lako pretvara naše tijelo u priliku za grijeh« (Foucault 2013: 111). No mi smo već odavno bili pripremljeni za *medicinski pogled*. Zapadnjak, taj *Čovjek Europe*, nalazi se pred »beskonačnim zadatkom da se kaže, da se kaže samome sebi i da se kaže drugome, onoliko često koliko se to može, sve ono što bi se moglo ticati uživanja, čulnih osjeta i misli koje su, preko duše i tijela, u nekoj vezi sa seksom« (Foucault 2006b: 26) – u nekoj vezi s tijelom. No, pod inkvizitorskim obrascem prinudnosti iskazivanja, taj govor ostaje spacijaliziran u mikroprostore: prvo ispovjedaonice, a onda klinike. Nezaobilazan zahtjev je ispovijedanje, pri čemu se ne radi samo o ispovijedanju onih radnji koje su suprotstavljene zakonu nego i o težnji da se svaka želja »transformira u diskurs« (Foucault 2006b: 27).

Tijelo je postalo novo polazište razvrstavanja, spacijalizacije i znanja. Već od sedamnaestog stoljeća ono je postalo novo mjesto i instrument znanja, mjesto nove *epistemologije empirizma* (Wolfe, Gal 2010). Prije svega su medicina, anatomija i patologija pronašli tijelo kao mjesto koje će proizvesti novu vrstu teksta, iskaza i diskursa. Naravno, u ovoj novoj proizvodnji teksta o tijelu nije sudjelovao samo inkvizitorski obrazac. Ako se za trenutak vratimo u renesansu vidjet ćemo povratak tijelu na drugačiji način i s drugim namjerama. Kada je renesansna epoha otpočela svoj povratak antičkim uzorima, ona se u tom vraćanju nije mogla pozvati na asketsko tijelo jedne »anorektične« kršćanske civilizacije, nego na predkršćansko atletsko tijelo. Naravno, taj povratak nije bio moguć u svom čistom obliku. On je bio posredovan čitavom kršćanskom epohom, njenim vrijednostima, normama i teologijom. Renesansa je svoj projekt estetičkog vraćanja na antičko tijelo prikrivala judeo-kršćanskim imenima. Michelangelov David – to nije onaj na kojeg se poziva kršćanstvo:

»... mramorni David nema nikakve veze s hebrejskom historijom. To je grčki atlet.« (Delumeau 2007: 112)

U crkvi svetog Petra, Krist je Apolon »mučen za novu vjeru« (Delumeau 2007: 112). Ali nije u igri samo apolonijski element. Pijani je Bakho prisustvo dionizijskog elementa u estetiци tijela. On je »kopija« Silena iz 2. stoljeća prije nove ere. No, da bi se došlo do atletskog tijela u umjetnosti renesanse, nije bilo dovoljno »citirati« antičku predodžbu tijela. Renesansna skulptura i slikarstvo posvećeno tijelu posredovano je i novom znanostima. Između antičkog ideala i nove umjetnosti umetnuta je renesansna anatomija, pneumatika, hidraulika, mehanika, optika, kirurgija, disekcija, dijagnostika. Nije li se upravo u renesansnu Padovu odlazilo na satove anatomije i kirurgije (Cook 2010; Klestinec 2010)? S jedne strane, ove nove znanosti i prakse sudjelovale su u desakralizaciji tijela odvajajući od njega stare tekstove. S druge strane, umjetnost koja se služi desakraliziranim, diseciranim tijelom vraća mu kroz umjetničku formu jezik kršćanske religioznosti.

Umjetnost renesanse, isto koliko i medicina, počivala je na novoj vrsti analitike (anatomije i optike) koja je »zarivena u tijelo« (Foucault 2006b: 53). I jedna i druga sada postaju stvar *dodira* i *pogleda*. Može se reći da je u tom smislu i umjetnost bila medikalizirana jer sama medikalizacija postaje stvar dodira, dodira i pogleda tijela – medicina »miluje tijelo očima, intenzivira njegove zone, elektrizira površine, dramatičira teške trenutke« (Foucault 2006b: 54). Sve je to uhvaćeno u *pogled* (Foucault 2003b) nove dijagnostike, ali i nove umjetnosti. Dok kod Hieronymusa Boscha i Pietera Bruegela nalazimo umjetnost tjelesnih deformiteta, anatomskih izobličenja, dijagnoza, bolesti, ludila, kažnjavanja, barokna religijska umjetnost tijekom 17. stoljeća predstavlja »spiritualizaciju senzualnog tijela u službi kako duhovnog razvoja, tako i političke kontrole« (Turner 1991: 28). Paralelno s time odvija se patologizacija i medikalizacija seksualnosti – tog najneposrednijeg tjelesnog ljudskog iskustva. Duboko vezana za tijelo, seksualnost postaje više stvar bolesnog nego zdravog tijela. Svakako i bolesnog duha. Moderna subjektivnost (Dreyfus, Rabinow 1982: 104–205) rođena je ne samo preko praksi nadziranja i kažnjavanja nego i preko diskursa patologizacije seksualnosti i medikalizacije tijela, preko tog velikog teksta dijagnostike. Ako je moderna subjektivnost prevladala dugu povijest *tragične vizije svijeta* (Gouldner 1976: 67), u kojoj je na tijelo i grijeh uvijek bio spušten božji pogled, sada nad desakraliziranim tijelom vlada strah dijagnoza: egzibicionisti, fetišisti, zoofili, auto-monoseksualci, ginekomasti, masturbanti – sve su to ličnosti moderne subjektivnosti – *nenormalni*.

U ovom kontekstu treba napomenuti da deritualizacija, preko jezika i pogleda medicine, potajno vrši i eroziju *kraljevskog tijela* (Kantorowicz 1997). Iza ritualnosti u kojoj se kraljevsko tijelo pojavljuje kao sveprisutnost njegove suverene vlasti, u odajama daleko od pogleda reprezentativne javnosti, medicina prvi put, doduše tajno, bilježi medicinske iskaze o kraljevskom tijelu – ali onom fizičkom. Iza kulisa pred kojima se predstavlja raskošna suverenost njegove vlasti/tijela, rađa se tekst o kraljevskom tijelu/fiziologiji/bolesti. Izrađna jedna nova vrsta teksta koja se odnosi na njega, ali u njegovoj zemaljskoj banalnosti. Naravno, ta vrsta teksta ne može još pripadati kralju. Ona pripada samo skrivenom zapisu njegovih osobnih liječnika. Ne može se još odnositi na to polubožansko suvereno tijelo. Konačno, »gdje bi se mogao naći bolji opis tijela nego u liječničkom dnevniku« (Foisil 2002: 315)? Liječnici Louisa XIII. i Louisa XIV. bilježe potajno ono što se još uvijek ne smije pretvoriti u tekst o kraljevskom tijelu. Tu su njihove bolesti, anomalije, njihova higijena,

to jest nehigijena, njihove fistule, bolovi, masturbacije, pokvareni zubi, čirevi, zadah. Zapravo,

»... ovim liječničkim opisom kralj je izveden s javne scene i postavljen u privatnost zajedno s farmakopejom, a prikazani pokreti bolesnog tijela (odnosi se na Louisa XIV.) takvi su da se nijedan drugi tekst ne bi usudio da ih objelodani.« (Foisil 2002: 319)

Ako se na neki način može sažeti ovaj dio o tijelu i tekstu, onda bi to bilo najbolje učiniti Foucaultovim riječima: sva »ta polimorfna ponašanja stvarno su izvučena iz tijela ljudi i iz njihovih zadovoljstava« (Foucault 2006b: 58). A umnožavanje zadovoljstava značilo je istovremeno proširivanje polja moći jer je svaka nova *regija zadovoljstva* istovremeno ponudila novu površinu za upisivanje moći.

Zaključak

»Arheologija znanosti o čovjeku mora biti utemeljena putem proučavanja mehanizama moći koji su uvela ljudska tijela...«

Michel Foucault⁶

S erozijom suverenih oblika vlasti, s radikalnom transformacijom odnosa u javnoj sferi (Habermas 1991), s tom velikom tranzicijom od paleosimboličke (Gouldner 1976), nediskurzivne, reprezentativne javnosti k literarnoj, kritičkoj javnosti koja proizvodi tekstove i diskurse, pojavio se i jedan novi oblik tijela – populacija, i jedna nova vrsta teksta – politička demografija, ekonomija, sociologija, statistika. Umjesto kraljevskog tijela koje svoju suverenu vlast provodi nad podanicima, početak erozije tog političkog tijela odvija se preko redistribucije centralizirane vlasti na polje institucija. Zapravo, kraljevsko je tijelo bilo jedno nediskurzivno tijelo. Ono dugo vremena ne proizvodi tekst o kojem se može debatirati, koji se može osporiti; ono samo proizvodi, putem ritualnih praksi, simboliku, dramaturgiju suverenosti. Jer »za razumijevanje cjelokupnog rituala odlučujuća je upravo funkcija i priroda slike« (Agamben 2006: 86). U takvoj »civilizaciji spektakla« (Julius, Mittermaier 1831) kraljeva pojava, na javnim kažnjavanjima ili u drugim ritualima, bila je jedinstven događaj i potvrda suvereniteta. Dugo je vlast bila više *na* kraljevskom tijelu negoli u njegovim iskazima. Sve te insignije, grbovi, kruna, žezlo, odore, sve je to reprezentacija tijela/vlasti, a ono što se izgovori posredovano je svečanostima ceremonije – »pažnjom i tišinom« (Foucault 1981: 51). Međutim, usprkos cjelokupnoj ritualnosti i slikovitosti u predstavljanju, »kraljevsko tijelo nije bilo metafora, nego politička realnost« (Foucault 1980: 55). Prije nego što su tekstovi/moći, tekstovi/znanja ovladali životima *mnoštva* i *populacije* (Foucault 2014), kraljevsko je tijelo bilo ono o čemu ovise život i smrt.

No jedna od genealoških linija vodi, od kraja osamnaestog stoljeća, k jednom novom tijelu. Ono se prvobitno uočava kao zbirno tijelo, kao mnoštvo koje *živi* i *radi*; reproducira se i proizvodi. No u mnogo općenitijem smislu riječi, to novo tijelo, koje je izraslo na mjestu izbljedjelog kraljevskog tijela, bilo je – društvo. Bilo je to jedno veliko *otkriće* koje će uobličiti nove tekstove:

»Ono što je otkriveno u to vrijeme – a to je bilo jedno od najvećih otkrića političke misli s kraja osamnaestog stoljeća – bila je ideja društva.« (Foucault 1984: 242)

»Tijelo društva postaje novi princip u devetnaestom stoljeću.« (Foucault 1980: 55)

Na to novo otkriće, na to novo tijelo, primijenit će se iste one matrice tekstova i praksi koje su ranije bile konstruirane nad konkretnim, pojedinačnim tijelima. Triedar mjere–istrage–ispitivanja primijenit će se preko novih tekstova/znanja – sociologije, statistike, demografije, ekonomije, politologije – na društveno tijelo. Prethodno medikalizirana znanja/moći, tekstovi/istine, sada će se primijeniti na društvo. Preko zbirnog tijela populacije društvo postaje predmet jedne nove anatomije, mehanike, patologije, optike (pan-optike). Preko populacije ono postaje predmet *bio-politike* (Foucault 2008). Taj apstraktni fenomen – društvo – postaje vidljiv preko populacije koja sada ima svoju morfologiju; ona se mjeri, ispituje, istražuje; ona se popisuje. Mjere se njen život i smrt, preko nataliteta i mortaliteta. Novi tekstovi/znanja primijenit će na to novo tijelo iste one prakse od ranije: pratit će se odstupanja, anomalije, očekivanja. Pojavljuje se društvena patologija: javna *higijena* (Foucault 2008: 352), javno *zdravlje* (Foucault 2008: 274); ne više pitanje epidemija koliko pitanje *endemije*, to jest pitanje o »obliku, prirodi, širenju, trajanju i silini bolesti koje vladaju u jednoj populaciji« (Foucault 1998: 295). To apstraktno tijelo polako dobiva svoje organe (institucije), svoju anatomiju. Preko novog urbanizma ono se raspoređuje i dobiva topografiju urbane anatomije i morfologije. Svi ovi novi tekstovi, koji se sada odnose na to novo društveno tijelo, upregnuti su jednom novom snagom koje nema sve dok ne izbljedi politička anatomija kraljevskog tijela: to je ideologija. Rađa se genealogija ideologije. Ona postaje nova snaga koja mobilizira diskurse za racionalno upravljaštvo. Iako nejasna i neuhvatljiva, s nikad jasno regionaliziranom institucionalnom jezgrom, ona djeluje kao nevidljiva energija za mobilizaciju diskursa i tekstova o tijelu društva.

»Upravo je to društveno tijelo trebalo zaštititi u kvazi-medicinskom smislu. Na mjestu rituala koji su služili ponovnom uspostavljanju tjelesnog integriteta monarha, lijekovi i terapijski savjeti upotrijebljeni su za segregaciju bolesnih, nadgledanje zaraznih, isključivanje delinkventata.« (Foucault 1980: 55)

U prvo vrijeme, novi tekstovi o novom tijelu pokušavaju održati prisutnom ideju moralnosti ovog zbirnog populacijskog tijela. Pokazalo se da je premeštanje težišta tekstova sa stare teološke moralnosti u sfere ekonomije, demografije, statistike poslužilo protestantskim i kalvinističkim zahtjevima za stvaranje etike rada. Nije tijelo u potpunosti napustilo pred-industrijske, predkapitalističke i pred-protestantske prostore moralnosti, nego se tijelo zajedno s moralnošću preselilo u novu sferu etike rada. Sada je kontrola seksualnosti i tijela imala svrhu i izvan domene moralnosti i stare religioznosti. Dobila je jednu novu utilitarnost u sferi proizvodnje i produktivnosti. Nije se više radilo samo o grešnom tijelu nego o lijenom, *in-validnom*, neproduktivnom tijelu, tijelu klošara, skitnica, luralica, razbojnika, svih onih koji nisu uključeni u novi institucionalni poredak organa društvenog, populacijskog tijela. Rađala se jedna nova *geografija* kapitalističkog društva (Merrifield 1993: 522), u kojoj tijelo treba raditi u okvirima novog utilitarističkog morala; u novim prostorima tvornica, radionica, radničkih naselja, gradova, gdje se tijelo treba reproducirati kroz populaciju, gdje novi tekstovi/znanja trebaju osigurati legitimitet za provođenje onih općih *higijenskih, medikaliziranih* praksi koje poznaje naše društvo.

Literatura

- Agamben, Giorgio. 2006. *Homo sacer: Suverena moć i goli život*. Zagreb: Multimedijalni institut, Arkzin.
- Barbin, Adélaïde Herculine. 2002. *Mes souvenirs*. Paris: Éditions du Boucher.
- Berthelot, Jean-Michel. 1991. Sociological Discourse and the Body. U: Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (ur.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 390–405. London: Sage.
- Blackman, Lisa. 2008. *The Body: The Key Concepts*. Oxford, New York: Berg.
- Bloch, Marc. 1983. *Les Rois thaumaturges*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc. 1971. Les usages sociaux du corps. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26(1): 205–233.
- Butler, Judith. 1989. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. *The Journal of Philosophy*, Eighty-Sixth Annual Meeting, American Philosophical Association, Eastern Division, 86(11): 601–607.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York, London: Routledge.
- Cook, Harold J. 2010. Victories for Empiricism, Failures for Theory: Medicine and Science in the Seventeenth Century. U: Charles T. Wolfe, Ofer Gal (ur.). *The Body as Object and Instrument of Knowledge: Embodied Empiricism in Early Modern Science*, 9–32. London, New York: Springer.
- Deleuze, Gilles [Delez, Žil]. 1989. *Fuko*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles [Delez, Žil]. 2010. *Pregovori*. Loznica: Karpos.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. 2005. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Delumeau, Jean [Delimo, Žan]. 2007. *Civilizacija renesanse*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Dreyfus, Hubert, L.; Rabinow, Paul. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.
- Featherstone, Mike. 1991. The Body in Consumer Culture. U: Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (ur.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 170–197. London: Sage.
- Foisil, Madeleine [Foazil, Madlen]. 2002. Zapis iz privatnosti. U: Philippe Ariès, Georges Duby [Filip Arijes, Žorž Dibi] (ur.), *Istorija privatnog života III*, 288–322. Beograd: Clio.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 1971. *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Foucault, Michel (ur.). 1975. *I, Pierre Rivière*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Foucault, Michel. 1980. Body/Power. U: Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, 55–62. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1981. The Order of Discourse. U: Robert Young (ur.). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, 48–79. Boston, London, Henley: Routledge, Kegan Paul.
- Foucault, Michel. 1984. Space, Knowledge and Power. U: Paul Rabinow (ur.), *The Foucault Reader*, 239–256. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1986. *The Care of the Self*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1989. *Foucault Live: Collected Interviews, 1966–1984*. New York: Semiotext(e), Columbia University.

- Foucault, Michel. 1994a. *Réponse à une question*. U: Michel Foucault, *Dits et écrits I: 1954–1969*, 673–695. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994b. *Théories et institutions pénales*. U: Michel Foucault, *Dits et écrits II: 1970–1975*, 389–393. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 1997. *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*. Beograd: Prosveta.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 1998. *Treba braniti društvo*. Novi Sad: Svetovi.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2002. *Nenormalni*. Novi Sad: Svetovi.
- Foucault, Michel. 2003a. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London, New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 2003b. *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975*. London, New York: Verso.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2005. Telo/moć. U: Pavle Milenković, Dušan Marinković (ur.), *Mišel Fuko 1926–1984–2004: hrestomatija*, 81–87. Novi Sad: Vojvodanska sociološka asocijacija.
- Foucault, Michel. 2006a. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège De France, 1973–1974*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2006b. *Volja za znanjem: Istorija seksualnosti I*. Loznica: Karpos.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2007. *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège De France, 1978–1979*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2010. Niče, genealogija, istorija. U: Mladen Kozomara (ur.), *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, 59–88. Beograd: Fedon.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2013. *Istorija ludila u doba klasicizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Foucault, Michel [Fuko, Mišel]. 2014. *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Frank, Arthur W. 1991. For a Sociology of the Body: An Analytical Review. U: Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (ur.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 36–103. London: Sage.
- Goffman, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Gouldner, Alvin W. 1976. *The Dialectic of Ideology and Technology*. London: Macmillan.
- Habermas, Jürgen. 1991. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1997. Modernity: An Unfinished Project. U: Maurizio Passerin d'Entrèves, Seyla Benhabib (ur.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, 38–58. Cambridge, MA: MIT Press.
- Heyes, Cressida J. 2007. *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*. New York: Oxford University Press.
- Julius, Nicolaus Heinrich; Mittermaier, Carl Joseph Anton. 1831. *Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin, en l'année 1827, Volume 2*. Paris: F. G. Levrault.
- Kantorowicz, Ernst H. 1997. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press.

- Klestinec, Cynthia. 2010. Practical Experience in Anatomy. U: Charles T. Wolfe, Ofer Gal (ur.), *The Body as Object and Instrument of Knowledge: Embodied Empiricism in Early Modern Science*, 33–58. London, New York: Springer.
- Lash, Scott. 1991. Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche. U: Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (ur.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 256–281. London: Sage.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel [Le Roa Ladiri, Emaniel]. 1991. *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lock, Andy; Strong, Tom. 2010. *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Merrifield, Andrew. 1993. Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 18 (4): 516–531.
- Minois, Georges [Minoa, Žorž]. 1994. *Istorija starosti: od antike do renesanse*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Nietzsche, Friedrich [Niče, Fridrih]. 1984. *Vesela nauka*. Beograd: Grafos.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Twilight of the Idols*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing.
- O'Neill, John. 2004. *Five Bodies: Re-figuring Relationships*. London: Sage.
- Philo, Chris. 2003. Foucault's Geography. U: Mike Crang, Nigel Thrift (ur.), *Thinking Space*, 205–239. London, New York: Routledge.
- Rusche, Georg; Kirchheimer, Otto. 1994. *Kazna i društvena struktura*. Novi Sad: Visio Mundi Academic Press.
- Shilling, Chris. 1993. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Simonsen, Kirsten. 2005. Bodies, Sensations, Space and Time: The Contribution from Henri Lefebvre. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 87(1): 1–14.
- Turner, Bryan S. 1991. Recent Developments in the Theory of the Body. U: Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner (ur.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, 1–36. London: Sage.
- Turner, Bryan S. 2002. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London, New York: Routledge.
- Turner, Bryan S. 2008. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage.
- Veyne, Paul [Ven, Pol]. 2014. *Fuko: kao mislilac i kao čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Weber, Max [Veber, Maks]. 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Wolfe, Charles T.; Gal, Ofer (ur.). 2010. *The Body as Object and Instrument of Knowledge: Embodied Empiricism in Early Modern Science*. London, New York: Springer.

Dušan Ristić, Dušan Marinković

**Body and Text:
Genealogy of Dividing Practices**

Abstract

In this paper we are identifying transformations from individualization and localization of practices over a specific corporeality to collective political practices over the body-population. In this way we take a genealogical approach to the problem of the erosion of paleosymbolism and the occurrence of discursivity of the body through the discontinuity of the body and text. In the processes of the general social deritualization – primarily of public communication, which signifies the rationalization of the Western society, at the end of the 18th century, occurred new forms of utterances: medical, psychiatric, legal, pedagogical, psychological, which were grouped into text/knowledge/power. With reference to Foucault's analytics of power, we analyse deritualization of the practices of uttering that occurred in parallel with the changes within the practices of punishment and that includes the new technology and mechanisms of power over the human bodies. In the paper we conclude that the same matrices of texts and practices that were earlier constructed for concrete, individual bodies will be applied to the new body – society.

Key words

body, text, discourse, genealogy, practices, paleosymbolism