

Γεώργιος Αλεξιάς *

ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΣΩΜΑ: ΑΠΟ ΤΗ ΒΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗ ΔΥΝΗΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το ανθρώπινο σώμα αποτελεί ένα αντικείμενο μελέτης το οποίο στο πλαίσιο του θετικιστικού λόγου έχει ταυτισθεί με τις φυσικές επιστήμες. Η καρτεσιανή φιλοσοφική παράδοση και ο συνακόλουθος δυϊσμός της ανθρώπινης ύπαρξης σε σώμα και πνεύμα νομιμοποίησε τη διαχείρισή του ως βιολογικού αντικειμένου από την ιατρική και τις φυσικές επιστήμες συμπαρασύροντας παράλληλα και τις κοινωνικές επιστήμες στην υιοθέτηση και αναπαραγωγή του συγκεκριμένου δυϊσμού. Η ανάπτυξη όμως της ιατρικής τεχνολογίας και γνώσης (ανακάλυψη DNA, προσθετική ιατρική, εμφυτεύσεις οργάνων δωρητών και μηχανημάτων, πλαστική ιατρική, τηλε-ιατρική κ.λπ.), σε συνδυασμό με τη διάδοση των νέων τεχνολογιών και του διαδικτύου ως μορφής διαμεσολάβησης μιας σειράς κοινωνικών σχέσεων και επαφών (email, chatrooms, cyber-sex, τηλε-διασκέψεις «tele-conference»), διαμορφώνει ως προβληματική την παραδοσιακή βιολογική εικόνα του ανθρώπινου σώματος προτείνοντας ως μελλοντική του μορφή αυτή του δυναμικού (virtual body).

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Το ανθρώπινο σώμα αποτελεί ένα αντικείμενο μελέτης¹ που παραδοσιακά έχει ταυτισθεί με τις θετικές επιστήμες οι οποίες εστιάζοντας και αναδεικνύοντας τη βιολογική βάση ως το προσδιοριστικό του στοιχείο αποκτούν το μονοπωλιακό λόγο για τη λειτουργία και ανάλυσή του. Παράλληλα όμως με τη βιολογική του διάσταση υπάρχει και η κοινωνική η οποία τα τελευταία χρόνια μελετάται από τις κοινωνικές επιστήμες. Το σώμα με

* Διδάκτωρ Κοινωνιολογίας.

1. Για την ιστορική περιγραφή των τρόπων διαχείρισης και πρόσληψης του σώματος, βλ. Feher M., Naddaff R. and Tazi N., 1989.

την ένταξή του στην κοινωνία αποκτά μια σειρά από κοινωνικά χαρακτηριστικά τα οποία εγγράφονται επάνω του αποτελώντας στη συνέχεια βασικά στοιχεία της υπόστασής του.² Σε αυτό το πλαίσιο, η κοινωνιολογία του σώματος αποτελεί ένα γνωστικό αντικείμενο –που αναπτύχθηκε ως ιδιαίτερος κλάδος των κοινωνικών επιστημών, παράλληλα και σε άμεση σχέση με την κοινωνιολογία της υγείας και της ασθένειας–³ το οποίο προγραμματικά ασχολείται με τον προσδιορισμό της κοινωνικής διάστασης του σώματος και έχει αναπτυχθεί ήδη από τη δεκαετία του '80 (Shilling C., 1993, σ. 29).⁴ Παρότι όμως έχει γνωρίσει ιδιαίτερη ανάπτυξη τα τελευταία χρόνια, οι τεχνολογικές και κοινωνικές αλλαγές διαμορφώνουν ένα νέο πλαίσιο πρόσληψης του σώματος για την κατανόηση του οποίου απαιτείται ο γόνιμος εμπλουτισμός των απόψεων οι οποίες διατυπώθηκαν αρχικά στην κοινωνική ανθρωπολογία και έπειτα και στην κοινωνιολογία του σώματος, με την προβληματική η οποία κυριαρχεί στις σύγχρονες κοινωνίες από την ανάπτυξη της ιατρικής και τη διαμεσολάβηση των νέων τεχνολογιών στον τρόπο λειτουργίας και πρόσληψής του. Οι νέες τεχνολογίες οι οποίες τροποποιούν ριζικά την υπόσταση του ανθρώπινου σώματος [πλαστική-προσθετική ιατρική, μεταμοσχεύσεις οργάνων και μελών του σώματος άλλων ατόμων, εμφυτεύσεις μηχανημάτων, καθετήρων, τεχνητές μορφές ύπαρξης οι οποίες προκύπτουν από τη μίξη του ανθρώπινου με το μηχανικό-τεχνητό ανθρωποειδές (cyborgs)⁵ και ηλε-

2. Για μια ανάλυση των κοινωνικών λειτουργιών των τμημάτων του σώματος (χέρια, πόδια κ.λπ.) και των αισθήσεων, βλ. Synnott A., 1993.

3. Η σχέση της κοινωνιολογίας του σώματος με την κοινωνιολογία της υγείας έγκειται στο γεγονός ότι το σώμα προσδιορίζεται κοινά ως ένα αντικείμενο εξουσίας της ιατρικής, η οποία το αντιμετωπίζει εργαλειακά στο πλαίσιο διαχείρισης των εννοιών της υγείας, της ασθένειας, της ζωής και του θανάτου, ως αναπαράσταση και έκφρασή τους. Στις σύγχρονες κοινωνίες το σώμα θεωρείται ότι μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο διαχείρισης του ιατρικού λόγου.

4. Turner B., 1984. Το έργο αυτό εγκαινιάζοντας την κοινωνιολογία του σώματος ως ιδιαίτερο γνωστικό αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών αναφέρεται στις αλλαγές που πραγματοποιούνται στο σώμα με τη μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Οι πειθαρχικές απαιτήσεις της βιομηχανικής κοινωνίας και κουλτούρας εκφράζονται στην αισθητική του σώματος. Στο πλαίσιο επίσης μιας μαρξιστικής ανάλυσης γίνεται αναφορά στην απαίτηση για διαχείριση της εργατικής τάξης η οποία παρήγαγε την πειθαρχία των σωμάτων.

5. Τα Cyborgs αποτελούν οργανισμούς οι οποίοι αποτελούνται τόσο από βιολογικά όσο και από τεχνητά στοιχεία, κατασκευές οι οποίες παράγονται τόσο από τη φαντασία

πτρονικές μορφές αναπαράστασης της ανθρώπινης ύπαρξης (avatars)],⁶ σε συνδυασμό με τις αλλαγές οι οποίες παρατηρούνται στη δομή των σύγχρονων κοινωνιών, επιβάλλουν την ανάλυση της διάστασης του σωματοποιημένου υποκειμένου (embodiment).⁷

Η καρτεσιανή δυτική φιλοσοφική παράδοση και η διάκριση σώμα/πνεύμα – η οποία οδηγεί στη συνέχεια σε μια σειρά δυϊσμών όπως βιολογικό κοινωνικό, φυσικό πολιτισμικό κ.λπ. – αποτέλεσαν τη βάση προσδιορισμού του σώματος ως αντικειμένου διαχείρισης των θετικών επιστημών, ιδιαιτέρως της ιατρικής και της βιολογίας. Η κοινωνιολογία, περιχαρκαωμένη στη στείρα αναπαραγωγή του προαναφερόμενου δυϊσμού, οριοθέτησε τα αντικείμενα μελέτης της εστιάζοντας στην κοινωνική διάσταση της ανθρώπινης δράσης και το συνακόλουθο αποκλεισμό της μελέτης του σώματος το οποίο θεωρήθηκε από την ίδια ότι αποτελεί a priori βιολογικό μηχανισμό (Shilling C., 1993, σ. 12-13). «Οι κοινωνιολόγοι έχουν ενεργητικά αρνηθεί τη σημασία των γενετικών, φυσικών και ατομικών-ψυχολογικών παραγόντων στην ανθρώπινη κοινωνική ζωή. Με αυτόν τον τρόπο ενίσχυσαν και θεωρητικοποίησαν την παραδοσιακή δυτική πολιτισμική αντιπαράθεση μεταξύ φύσης και πολιτισμού. Οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν ακόμη και να προσδιορισθούν ως η άρνηση της φύσης» (Hirst and Woolley, 1982, σ. 23, στο Featherstone M. et. al., 1991, σ. 8). Η έμφαση του καρτεσιανού δυϊσμού στη γνωστική δραστηριότητα, ιδιαίτερα στην επιλογή των κατάλληλων μέσων για την επίτευξη του σκοπού, επέβαλε στην

όσο και από την κοινωνική πραγματικότητα (Haraway D. J., 1991, και Biocca F., 1997). Βλ. το κλασικό κείμενο το οποίο σηματοδότησε την αρχή του κινήματος στο χώρο της επιστημονικής φαντασίας που ονομάστηκε Κυβερνοπάνκ και το οποίο παρουσιάζει τη δράση και λειτουργία των cyborgs (Γκίμπσον Ο., 1998). Επίσης, Μουτσόπουλος Θ. 2001, Χατζηγιάννη Α., 2001, για την παρουσίαση μιας συνέντευξης με τον Stelarc ο οποίος έχει εμφυτεύσει πειραματικά ένα τρίτο μηχανικό χέρι στο σώμα του και επιχειρεί την εμφύτευση και ενός τρίτου αυτιού στο κεφάλι του προτείνοντας με τον τρόπο αυτό τη συν-λειτουργία του σώματος με την τεχνολογία. Τέλος, ο ίδιος προτείνει τη δημιουργία των Movatar (Move= κίνηση και Avatar=ανδρείκελο). Τα Movatar αποτελούν τεχνολογικές, απρόβλεπτες, μη ελεγχόμενες οντότητες οι οποίες καταλαμβάνουν και ελέγχουν το βιολογικό σώμα.

6. Για τα avatars, βλ. McIlvenny P., 2000. Επίσης, για τον τρόπο λειτουργίας τους, βλ. <http://www.stanford.edu/~ccyates/avatar/#top> <http://ntpaul.sprog.auc.dk/paul/research.dredd.htm> και <http://www.netscapeworld.com/nw-01-1997/nw-01-avatar.html>, όπου παρουσιάζεται αναλυτικά η λειτουργία τους, η ορολογία γι' αυτά καθώς και μια σειρά από διευθύνσεις από εταιρείες και φορείς που τα χρησιμοποιούν.

7. Turner B., 1992· Featherstone M., Hepworth M. and Turner B., 1991· Shilling C., 1993.

κοινωνιολογία την ανάλυση της κοινωνικής δράσης εστιάζοντας στην ορθολογική της διάσταση και προσδιορίζοντας τον κοινωνικό δράστη ως ένα από-σωματοποιημένο (disembodied) ορθολογικό υποκειμένο όπου στη διαδικασία της επιλογής το σώμα δεν διαδραματίζει κανένα ρόλο (Turner B., 1992, σ. 68).⁸

Η ανάπτυξη όμως της ιατρικής γνώσης και των νέων μορφών από-σωματοποιημένης και απο-τοπικοποιημένης επικοινωνίας (ηλεκτρονική αλληλογραφία «email», «chatrooms», τηλε-διασκέψεις «tele-conference») και δράσης (τηλε-εργασία, κυβερνο-σεξ «cybersex») ανατρέπει τον παραδοσιακό τρόπο πρόσληψης του σώματος ως ενιαίας, αυτοτελούς βιολογικής κατασκευής και διαμορφώνει την προγραμματική –των θετικών και κοινωνικών επιστημών– διάκριση φυσικό–κοινωνικό πλέον ως προβληματική. Η κοινωνιολογία του σώματος λαμβάνοντας υπόψη τις αλλαγές αυτές επιχειρεί να συμβάλει στην κατανόηση της δυναμικής διάστασης του σώματος. Το σώμα δεν αποτελεί μια στατική βιολογική πραγματικότητα αλλά ένα δυναμικό κοινωνικό φαινόμενο το οποίο εκλαμβάνει την ιδιαίτερη εννοιολόγησή του σύμφωνα με την κοινωνία στην οποία μελετάται και αναλύεται. Το ανθρώπινο σώμα αποτελεί μια βιολογικό (φυσική)-κοινωνική (κατασκευασμένη) υπόσταση η οποία στο πλαίσιο μιας δυναμικής διαδικασίας δεν παραμένει στατική αλλά εξελίσσεται σε μια πορεία η οποία σταδιακά τείνει από το βιολογικό σώμα στο δυνητικοποιημένο –virtual (Wood J., 1998).⁹

8. Στη συνέχεια, με την κρίση του καρτεσιανού δυϊσμού το σώμα δεν προσδιορίζεται πλέον, όπως θα δούμε, χωρο-χρονικά. Η κριτική αυτή οδηγεί στην ανάδειξη των συναισθημάτων, της σεξουαλικότητας και της επιθυμίας επάνω στα οποία ορίζεται εκ νέου το σώμα και η κοινωνική δράση. Με τον τρόπο αυτόν προσφέρεται η δυνατότητα υπέρβασης του καρτεσιανού ορθολογισμού μέσω της ένταξης στην ανάλυση της συναισθηματικής διάστασης του σωματοποιημένου κοινωνικού υποκειμένου. Για το ρόλο που διαδραματίζει η επιθυμία και τα αισθήματα στην κατασκευή και πρόσληψη του σώματος, βλ. Deleuze G. και Cuattari F., 1984, 1988.

9. Για την εννοιολογική διευκρίνιση του όρου δυνητικό ως δυνατότητας έκφρασης της υποκειμενικότητας, της προσωπικής διάθεσης του καθενός, ως ποικιλομορφίας του πραγματικού, το οποίο όμως διαφοροποιείται τόσο από το ενεργειακό πραγματικό όσο και από το δυνάμει πραγματικό, βλ. Levy P., 1999. «Το δυνητικό δεν είναι διόλου το αντίθετο του πραγματικού. Πρόκειται απεναντίας για έναν τρόπο *του είναι* γόνιμο και ισχυρό, που προσφέρει έδαφος στις διαδικασίες της δημιουργίας, διανοίγει μελλοντικές δυνατότητες και ανακαλύπτει πηγές νοήματος κάτω από τη ρηχότητα της άμεσης φυσικής παρουσίας των πραγμάτων» (Levy P., 1999, σ. 16).

Η ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Στόχος του άρθρου είναι η παρουσίαση αυτής της προβληματικής, ευαισθητοποιώντας και προβάλλοντας παράλληλα το κοινωνιολογικό κριτικό βλέμμα σε έναν παραδοσιακά μη οικείο χώρο των κοινωνικών επιστημών (το σώμα ως βιολογική υπόσταση). Με τον τρόπο αυτόν η κοινωνιολογία αποκτά μια νέα δυναμική και μετατρέπεται σε μια ζωντανή επιστήμη η οποία επιλέγει ως αντικείμενο ενασχόλησης το βασικό στοιχείο της ανθρώπινης υπόστασης και δράσης στις σύγχρονες δυτικές, σωματικές¹⁰ κοινωνίες. Η επικράτηση της καταναλωτικής ιδεολογίας, στην οποία το σώμα και η εμφάνισή του γίνονται τα κυρίαρχα στοιχεία της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας και ατομικότητας με τη συνδρομή της χειρουργικής, για την κατά το δοκούν τροποποίησή του και την άθληση, αναδεικνύει το ανθρώπινο σώμα ως ένα από τα προσδιοριστικά στοιχεία των σύγχρονων κοινωνιών για την κατασκευή του εαυτού (Falk P., 1997). Η ιατρική (και οι νέες τεχνολογίες οι οποίες επιτρέπουν τη δυναμικοποίηση της κοινωνικής δράσης και επιθυμίας) διαμορφώνει το σώμα όχι ως αντικειμενική οντότητα αλλά ως προσωπικό σχέδιο προς υλοποίηση, όπου το άτομο έχει τη δυνατότητα μέσω της τεχνολογίας να προβάλλει στο σώμα του τις επιθυμίες του (Shilling C., 1993, σ. 1). Σε αυτό το πλαίσιο η κοινωνιολογία του σώματος ενδέχεται να οδηγήσει στη διαμόρφωση μιας ευρύτερης συζήτησης για το γενικότερο προσανατολισμό της κοινωνιολογίας στις συνθήκες οι οποίες διαμορφώνονται στις σύγχρονες, ταχύτατα αναπτυσσόμενες κοινωνίες όπου οι νέες τεχνολογίες (δια-δίκτυο «internet», μικροϋπολογιστές, τεχνητά όργανα του σώματος, προσθετική μηχανικών τμημάτων του σώματος, lifting κ.λπ.) και η ανάπτυξη και εξέλιξη της ιατρικής γνώσης (κλωνοποίηση, επέμβαση στο ανθρώπινο DNA, αλλαγή φύλου) διαμορφώνουν ως προβληματικές τις εικόνες του ανθρώπινου σώματος και του κοινωνικού υποκειμένου όπως τις γνωρίζαμε μέχρι πρότινος, επισύροντας παράλληλα μια σειρά από ηθικά ερωτήματα και προβληματισμούς (π.χ., μεταμοσχεύσεις, ευθανασία).

Ταυτόχρονα, η κοινωνιολογική μελέτη του σώματος ενδέχεται να προσφέρει νέα δυναμική στην κοινωνική θεωρία συνεισφέροντας στην περαιτέρω διερεύνηση της κλασικής σχέσης μεταξύ κοινωνικού δράστη και κοινωνικής δομής (Turner B., 1992, σ. 91). Ο κοινωνικός δράστης αποτελεί πρώτιστα ένα κοινωνικό σωματοποιημένο υποκείμενο το οποίο υπερβαί-

10. Somatic societies (Turner B., 1992, σ. 11-13).

νει τη διάκριση σώμα–πνεύμα, και ακριβώς από τον προσδιορισμό της θεμελιώδους διάστασης του σώματός του οφείλει να ξεκινήσει η κοινωνιολογική ανάλυση της κοινωνικής δράσης. «Για τον κοινωνιολόγο το κοινωνικό πρέπει να παραμείνει πρωτεύον... Η κοινωνιολογία του σώματος θα πρέπει να ασχοληθεί με τον ουσιαστικό κοινωνικό χαρακτήρα της ανθρώπινης σωματοποίησης, με την κοινωνική παραγωγή του, την κοινωνική αναπαράσταση και το λόγο του, την κοινωνική ιστορία του και τέλος με την πολύπλοκη διαντίδραση μεταξύ σώματος, κοινωνίας και πολιτισμού» (Turner B., 1992, σ. 36). Το ανθρώπινο σώμα προσδιορίζει ταυτόχρονα τα περιθώρια της ανθρώπινης ύπαρξης και της ανθρώπινης κοινωνικής δράσης. Το σώμα αποτελεί τη νομοτελειακή βάση του ανθρώπου η οποία υπενθυμίζει στο ανθρώπινο υποκείμενο συγχρόνως την εξάρτησή του από την ευρύτερη φύση και την ικανότητά του να την υπερβεί και να επέμβει μέσω της κοινωνικής πράξης επάνω σε αυτή (π.χ., τα διαρκώς επεκτεινόμενα όρια ηλικίας και επιβίωσης, η θεραπεία μιας σειράς μέχρι πρότινος ανίατων ασθενειών κ.λπ.). Το σώμα συνεπώς αποτελεί στοιχείο τόσο της κοινωνικής δράσης, του κοινωνικού υποκειμένου, όσο και περιορισμό της δράσης αυτής, στοιχείο της ευρύτερης δομής. Για το λόγο αυτό αποτελεί βασική αναλυτική κατηγορία για τον προσδιορισμό της σχέσης μεταξύ κοινωνικού δράστη και κοινωνικής δομής.

Το σώμα αρχικά προσλαμβάνεται ως φυσικό φαινόμενο το οποίο διαμεσολαβεί διαμορφώνοντας το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων ως σωματοποιημένων σχέσεων κοινωνικών δρώντων υποκειμένων. Τα κοινωνικά υποκείμενα εκφράζονται αρχικά ως βιολογικά σώματα τα οποία συνυπάρχουν και συγχρωτίζονται, σε μια πληθώρα χώρων με μια πληθώρα τρόπων. Στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες το σώμα έχει αποκτήσει ένα ιδιόμορφο status εφόσον τείνει να αναπαριστά σχεδόν κατά απόλυτο τρόπο το ανθρώπινο υποκείμενο. Το σώμα προσλαμβάνεται ως ο καθρέπτης της ανθρώπινης ύπαρξης και η διαχείρισή του στο πλαίσιο μιας εργαλειακής εξουσιαστικής λογικής το μετατρέπει σε ένα κοινωνικό πρόβλημα των σύγχρονων κοινωνιών (απόρριψη θανάτου, γηρατειών).¹¹ Παράλληλα, οι νέες τεχνικές διαχείρισής του οι οποίες προωθούνται και γίνονται επιτρεπτές μέσω των νέων ιατρικών ανακαλύψεων και της εξέλι-

11. Για το ρόλο που διαδραματίζει το σώμα στην κατασκευή της κοινωνικής ταυτότητας και την πρόσληψη του θανάτου ως βαθμιαίας φθοράς και εντέλει καταστροφής του σώματος, βλ. Hallam E., Howarth G., Hockey J., 1999.

ξης της μικροχειρουργικής και των υπολογιστών (μηχανήματα υψηλής ιατρικής τεχνολογίας –μικροσκοπία, αξονικοί–, τηλε-χειρουργική) διαμορφώνουν μια γενετική μηχανική η οποία δημιουργεί μετα-ανθρώπους. Η εισαγωγή των ηλεκτρονικών υπολογιστών και η επέκταση του διαδικτύου, σε συνδυασμό με την εμφάνιση και επέκταση της δυνητικής πραγματικότητας ως μορφής διαμεσολάβησης, αναπαράστασης και σε μερικές περιπτώσεις αντικατάστασης των άμεσων κοινωνικών σχέσεων, εισάγουν μια σειρά ερωτήματα για τη δημιουργία νέων εμπειριών αποσωματοποίησης (disembodiment), εκ νέου σωματοποίησης (re-embodiment) και συναισθηματικής σύνδεσης τα οποία απειλούν να τροποποιήσουν πολλές από τις ισχύουσες απόψεις για τις κοινωνικές σχέσεις (π.χ., κυβερνο-σεξ «cybersex»), συμπαρασύροντας με τον τρόπο αυτό και την ίδια την κοινωνιολογία σε μια εκ νέου διατύπωση των βασικών της προσανατολισμών (Turner B., 1995, σ. 234).

Η ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ

Η πιο σημαντική όμως συνέπεια που προκύπτει από την επέμβαση και διαχείριση του ανθρώπινου σώματος και η οποία παρατηρείται στις σύγχρονες κοινωνίες είναι η κρίση την οποία διέρχεται η καρτεσιανή διάκριση σώμα–πνεύμα, η οποία έχει διαποτίσει και καθορίσει την ανάπτυξη των επιστημών από την εποχή του διαφωτισμού στις δυτικές κοινωνίες. Η επέμβαση του ανθρώπου στο σώμα μέσω της ανατομίας επέτρεψε τη μετατροπή τόσο του εσωτερικού (εγχειρήσεις, μεταμοσχεύσεις οργάνων άλλων ανθρώπων όσο και τεχνητών οργάνων) όσο και του εξωτερικού του σώματος (πλαστική και προσθετική χειρουργική) ανατρέποντας τα στεγανά και τα όρια τα οποία είχε θέσει η διάκριση μεταξύ σώματος και πνεύματος (φυσικό–κοινωνικό). Το σώμα παύει πλέον να αποτελεί μια απόλυτη βιολογική οντότητα που προϋπάρχει αξιωματικά και θέτει τα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης και δράσης και μετατρέπεται σε ένα μείγμα βιολογικής και τεχνητής ύπαρξης, η οποία αναδεικνύει μια ιδιόμορφη πλευρά του ανθρώπου στην οποία αποκτά διαρκώς διευρυνόμενη σημασία ο ρόλος που διαδραματίζει ο ίδιος στην κατασκευή και διαχείρισή του. Το σώμα από απόλυτη βιολογική κατηγορία αποκτά μια δυσπρόστατη μορφή στην οποία πέρα από βιολογικό φαινόμενο χρωματίζεται και ως ένα προϊόν της ανθρώπινης ιστορικής βούλησης, ως ένα κοινωνικό δηλαδή κατασκεύασμα το οποίο εκφράζει και αναπαριστά ευρύτερες κοινωνικές δυναμικές

και σχέσεις.¹² Σε ένα δεύτερο στάδιο με την αποκριτογράφηση του DNA προσφέρεται η δυνατότητα επέμβασης και τροποποίησης του σώματος κατασκευάζοντάς το σύμφωνα με τη διάθεσή μας (επιλογή φύλου, χρώματος ματιών, μαλλιών, σωματική διάπλαση κ.λπ.). Η κοινωνία συνεπώς διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση, χρήση, πρόσληψη και κατανόηση του ανθρώπινου σώματος τροποποιώντας το όχι απλά σύμφωνα με τους ισχύοντες τρόπους κοινωνικής συμπεριφοράς αλλά και μέσω της ίδιας της βιολογικής αναπαραγωγής των κυττάρων και του γενετήσιου πληροφοριακού υλικού το οποίο τροποποιείται σύμφωνα με την προσαρμογή του στο ευρύτερο περιβάλλον και τις επιθυμίες των ατόμων.

Το σώμα προσδιορίσθηκε αρχικά στο πλαίσιο της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, ως απόλυτη «αντικειμενική» βιολογική οντότητα, και στηρίχθηκε στο δυϊσμό μεταξύ σώματος–πνεύματος μέσω του οποίου ο Descartes επιχείρησε την αποδέσμευση του ατόμου από τον εναγκαλισμό της θρησκευτικής εξουσίας. Με το διαχωρισμό αυτό η εκκλησία μπορούσε να διαχειρισθεί το πνεύμα, την άυλη υπόσταση του ατόμου, και να ασχοληθεί με την αιώνια σωτηρία του, ενώ η επιστήμη ελεύθερη από τους δογματικούς περιορισμούς της εκκλησίας μπορούσε να αναπτυχθεί και να εξερευνήσει τα φαινόμενα της λειτουργίας του ανθρώπινου σώματος, της ζωής και του θανάτου. Κατά τη διάρκεια του μεσαίωνα ο θρησκευτικός λόγος μονοπωλιακά προσδιόριζε και διαχειριζόταν το σώμα στο πλαίσιο μιας μεταφυσικής απόλυτης λογικής η οποία προσλάμβανε αδιαφοροποίητα τη βιολογική υπόσταση του σώματος από τα οποιαδήποτε άλλα στοιχεία του. Το σώμα, όπως και κάθε άλλο στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης (π.χ., ψυχή), τελούσε κάτω από την απόλυτη κυριαρχία της θρησκευτικής εξουσίας η οποία δεν είχε λόγους για να προχωρήσει στην εννοιολογική διαφοροποίηση των διαστάσεων του σώματος εφόσον όποιες και να ήταν αυτές αποτελούσαν απλά έκφραση της θεϊκής βούλησης. Συμπληρωματικά ο θρησκευτικός λόγος προσέδωσε μειωμένο κύρος στη βιολογική, υλική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης εφόσον θεωρούνταν ως παροδι-

12. Συμπληρωματικά η άποψη ότι το σώμα αποτελεί βιολογικό κατασκευάσμα το οποίο βρίσκεται πέρα από τα όρια της ανθρώπινης κοινωνικής δράσης δέχεται οξεία κριτική, εφόσον η διαιώνιση του είδους μέσω της αναπαραγωγής των γονιδίων στην επόμενη γενιά καταδεικνύει με τον καλύτερο τρόπο ότι οι κοινωνικές επεμβάσεις οι οποίες διαμορφώνουν και αλλάζουν το σώμα (τρόπος ένδυσης, διατροφής, γύμνασης) ενσωματώνονται στο γονιδιακό υλικό και περνούν με τη μορφή των πληροφοριών του DNA στην επόμενη γενιά. Συνεπώς η κοινωνία αφήνει το αποτύπωμά της στη μελλοντική γενιά μέσω της τροποποίησης των γονιδίων.

κή (δόγμα μεταθανάτιας ζωής). Παράλληλα το σώμα θεωρήθηκε ως λιγότερο σημαντικό από το πνεύμα και ως επικίνδυνο διότι αποτελούσε τμήμα του εμπειρικού κόσμου, συνεπώς δεν μπορούσε να αποτελέσει απόλυτο αντικείμενο ορθολογικού ελέγχου. Η φυσική του βάση το προσδιόριζε ως μια οντότητα η οποία οριοθετούσε όπως και η υπόλοιπη φύση τα όρια της ανθρώπινης ορθολογικής πράξης. Στη συνέχεια οι επιστήμες του ανθρώπου, στηριζόμενες στη διάκριση σώμα-νους, ύλη-πνεύμα, πραγματικό-μη πραγματικό, παρέδωσαν το σώμα στην επιστήμη νομιμοποιώντας παράλληλα τη βιολογική, «αντικειμενική» του υπόσταση ως τη μόνη «πραγματική». Με τον τρόπο αυτό το σώμα ως βιολογική οντότητα αποτέλεσε τη βάση για τον προσδιορισμό της ανθρώπινης υπόστασης. Παράλληλα η βιολογική βάση του σώματος αποτέλεσε την αφετηρία κάθε σκέψης και μελέτης για τον άνθρωπο και τα επιτεύγματα ή τις σχέσεις του. Το ανθρώπινο σώμα ταυτιζόταν με τη βιολογική του ύπαρξη και η ανατομία αποτελούσε την πιστοποίηση αυτής της «αντικειμενικής» πραγματικότητας (Foucault M., 1973). Το ανθρώπινο σώμα ήταν πρώτα απ' όλα βιολογικό και στη συνέχεια επάνω σε αυτή τη βάση μπορούσαν να αναπτυχθούν, να καλλιεργηθούν και να ερμηνευθούν οι οποιεσδήποτε άλλες διαστάσεις του (κοινωνική, συναισθηματική, ψυχολογική). Η βιολογία αποτελούσε τον απόλυτο νόμο ο οποίος προσδιόριζε την «αλήθεια» της ανθρώπινης υπόστασης. Αυτό το φιλοσοφικό πλαίσιο προσδιόριζε αρχικά και τη γέννηση της κοινωνιολογίας του σώματος.

ΟΙ ΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Στη συνέχεια όμως η κοινωνιολογική μελέτη του σώματος στηρίχθηκε στις ευρύτερες κοινωνικές διαδικασίες οι οποίες συντελέστηκαν την προηγούμενη περίοδο, όπως η ανάπτυξη των φεμινιστικών κινημάτων (Shilling C., 1993, σ. 30-34) και των κινημάτων των ομοφυλοφίλων, η επέκταση του ρόλου που διαδραματίζουν οι νέες ιατρικές τεχνολογίες και η μικροχειρουργική και η εγκαθίδρυση ενός νέου τρόπου διαβίωσης (τεχνικές δίαιτας και διαχείρισης του σώματος οι οποίες στηρίζονται στην κουλτούρα του ναρκισσισμού)¹³ ο οποίος οδηγεί σε φαινόμενα παθογένειας (νευρική

13. Στις σύγχρονες κοινωνίες, με την εγκαθίδρυση ενός ατομικιστικού πνεύματος τα άτομα ασχολούνται με τον εαυτό τους. Στο πλαίσιο μιας καταναλωτικής λογικής ο εαυτός ταυτίζεται με το σώμα και τη διαχείρισή του, το να είναι δηλαδή όμορφο και υγιές. Η ιατρική διαμορφώνει τους κανόνες και το άτομο είναι υποχρεωμένο να τους ακολουθήσει (υγιεινές τροφές, αερόμπικ, γυμναστική, τακτικοί ιατρικοί έλεγχοι). Αυτή η στάση ζωής συνδέεται με την ανάδυση στις δυτικές κοινωνίες του ναρκισσιστικού τύπου ανθρώπου. Βλ. Lasch C., 1979.

ανορεξία, αγοραφοβία, καρδιοπάθειες, αύξηση των κρουσμάτων καρκίνου). «Συνεισφορά στην ανάδειξη της κοινωνιολογίας του σώματος έχει η αλλαγή της δομής των σύγχρονων κοινωνιών όπου η εστίασή τους στρέφεται από την παραγωγή στην κατανάλωση και την αύξηση του ελεύθερου χρόνου. Το υποκείμενο κατασκευάζεται ως καταναλωτής και το σώμα μετατρέπεται σε κομβικό στοιχείο της κατανάλωσης όπου θεωρείται ως μηχανή η οποία μπορεί να τροποποιηθεί κατά βούληση και να παρουσιασθεί ως τελειότητα με τη βοήθεια της ιατρικής, της υγιεινής διατροφής, των γυμναστηρίων και της ενδυμασίας» (Shilling C., 1993, σ. 35). Συνεπώς η προβολή του σώματος ως αντικειμένου κοινωνιολογικής μελέτης στις σύγχρονες κοινωνίες οφείλεται: α) σε ανάδειξη της σεξουαλικότητας ως αντίθετης έννοιας στην ηθική και τον ορθολογισμό, και β) στην κατάργηση του φορντισμού, την αύξηση της κατανάλωσης, του ελεύθερου χρόνου και της διαμόρφωσης ενός σχεδίου ζωής το οποίο συνδέεται με την εγκύμναση και διαχείριση του σώματος. Το σώμα προβλήθηκε ως ένα στοιχείο το οποίο αναδείκνυε τη διαφοροποίηση από τις αξίες της εγκράτειας και την επικράτηση του ηδονισμού και του συναισθήματος ως εννοιών κριτικών απέναντι στην ορθολογική διάσταση της κοινωνικής δράσης (Featherstone M. et. al., 1991, σ. 19).

Πλέον στην κοινωνιολογική οπτική η παραδοσιακή εικόνα του σώματος (βιολογική) αποκτά μια προβληματική διάσταση και τίθενται μια σειρά από ερωτήματα τα οποία προδιαγράφουν ένα νέο εννοιολογησης του (Williams S. J. και Bendelow G., 1998). Η εστίαση στην κοινωνική διάσταση του σώματος επιχειρεί την ανάδειξη του εξουσιαστικού χαρακτήρα του σύγχρονου επιστημονικού ιατρικού λόγου ο οποίος νομιμοποιεί τη διαμεσολάβησή του στη διαχείριση μιας σειράς φαινομένων (θεραπεία, διαχείριση σώματος) λόγω της κυριαρχίας του βιολογικού επάνω στο κοινωνικό. Μια σειρά από φαινόμενα, όπως η υγεία, η ασθένεια, ο θάνατος, το ανθρώπινο σώμα, προσλαμβάνονται από την ιατρική ως βιολογικές κατηγορίες οι οποίες απαιτούν τη συνδρομή της για τη διαχείρισή τους. Η κοινωνιολογία του σώματος αναδεικνύει την ιατρική εξουσία προβάλλοντας την άποψη ότι το ανθρώπινο σώμα αποτελεί μια κοινωνικά διαμορφωμένη ιστορική κατηγορία η οποία ορίζεται κοινωνικά και κατασκευάζεται σύμφωνα με τις αντιλήψεις οι οποίες κυριαρχούν στην εκάστοτε κοινωνία στην οποία μελετάται. «Το να κατασκευάσεις κάποια χαρακτηριστικά ή διαδικασίες του σώματος, το να το περιγράψεις με ένα συγκεκριμένο τρόπο ή το να δώσεις έμφαση σε μεμονωμένα στοιχεία του, είναι κατά μια έννοια άσκηση ελέγχου ή άσκηση περιορισμού... Ομοίως, το να ελέγξεις το σώμα ή τα σώματα σημαίνει να τα προσλάβεις

κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο και να τονίσεις μια συγκεκριμένη κατανόηση ή κατασκευή τους απέναντι σε άλλες» (Scott S. και D. Morgan, 1993, σ. vii). Η ανάπτυξη της κοινωνιολογίας του σώματος προέκυψε ως αναγκαιότητα στην προσπάθεια να αναδειχθεί ο υποκειμενικός χαρακτήρας του βιολογικού τρόπου πρόσληψης του σώματος και της λειτουργίας του στοχεύοντας στην αποδόμηση του «αντικειμενικού» χαρακτήρα των ιατρικών απόψεων.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα της κοινωνιολογικής ανάλυσης του σώματος αποτελεί η κριτική προσέγγιση των εννοιών του γένους και του φύλου. Η διάκριση σε φύλο (βιολογική διαφοροποίηση ανάμεσα σε αρσενικό και θηλυκό η οποία συνδέεται με τη συμμετοχή στην αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους) (Marcioni J., 1999, σ. 315) και γένος (η σημασία που αποδίδουν τα μέλη μιας κοινωνίας στις βιολογικές κατηγορίες άντρας και γυναίκα) (Marcioni J., 1999, σ. 318-319) προσδιορίζει ότι η πραγματικότητα του ανθρώπινου σώματος κατανοείται στο πλαίσιο ενός διπλού προσανατολισμού. Το ανθρώπινο σώμα προσλαμβάνεται τόσο ως βιολογικό αντικείμενο όσο και ως κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή (Diprose R., 1994). Η διαφοροποίηση σε άντρα και γυναίκα στηρίζεται στην πρόσληψη του σώματος τόσο ως βιολογικής ύπαρξης (φύλο) όσο και ως πολιτισμικής ερμηνείας αυτής της βιολογίας (γένος) (Synnott A., 1993, σ. 38-72). Η αναγνώριση της διαφοροποίησης μεταξύ του τρόπου ύπαρξης και του τρόπου πρόσληψης του ανθρώπινου σώματος έχει αποτελέσει παραδοσιακά αντικείμενο της κοινωνιολογικής ανάλυσης η οποία έχει εστιάσει στην ανάλυση και κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η πολιτισμική διαφοροποίηση χρησιμεύει για την ιεράρχηση των δύο φύλων και τη συνακόλουθη εξουσιαστική καθυπόταξη του θηλυκού για την παγίωση και νομιμοποίηση της πατριαρχικής κοινωνίας (φεμινιστικό κίνημα).

Το ανθρώπινο σώμα όμως σε αυτή την παραδοσιακή κοινωνιολογική λογική αποτελεί το τεκμήριο, τη βιολογική πραγματικότητα, η αντικειμενικότητα της οποίας προσφέρει τη βάση για την κατηγοριοποίηση των δύο φύλων. Η πρόσληψη του ανθρώπινου σώματος κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο κατασκευάζει στη συνέχεια την αντικειμενική βιολογική βάση διαμόρφωσης των εξουσιαστικών σχέσεων των δύο φύλων. Η κοινωνιολογία και η κοινωνική θεωρία παραδοσιακά ασχολήθηκαν με την πολιτισμική διαφοροποίηση των δύο φύλων μέσω του σώματος διατηρώντας άκριτα αποδεκτή τη βιολογική του υπόσταση. Η διάκριση βιολογία (φύλο)–πολιτισμός (γένος) οριοθετούσε το αντικείμενο της κοινωνιολογίας περιχαράκωνοντας παράλληλα το βιολογικό σώμα ως αποκλειστικό αντικείμενο των φυσικών επιστημών. Η κοινωνιολογία δηλαδή δεν ασχολήθηκε με τη

βιολογική βάση του σώματος θεωρώντας ότι αυτή βρισκόταν πέρα από το πλαίσιο της κοινωνιολογικής κριτικής και ερμηνείας. Η εστίαση στην πολιτισμική ερμηνεία των βιολογικών διαφοροποιήσεων μειώνει βέβαια την ισχύ και την εξουσία της βιολογίας στον προσδιορισμό του ανθρώπινου σώματος αναδεικνύοντας την υποκειμενική ερμηνεία των διαφορών, από την άλλη όμως εξακολουθεί να αποδέχεται την προτεραιότητα του βιολογικού στον προσδιορισμό του σώματος. Η διαφοροποίηση βιολογικό-κοινωνικό (πολιτισμικό) συντηρείται, νομιμοποιώντας ταυτόχρονα την κυριαρχία του βιολογικού στην εννοιολόγηση του ανθρώπινου σώματος. Εστιάζοντας συνεπώς παραδοσιακά η κοινωνιολογία στην πολιτισμική ανακατασκευή του σώματος διατηρεί ανέπαφο τον πυρήνα της βιολογικής ερμηνείας (Scott S. και D. Morgan, 1993, σ. 5). Η βιολογία διατηρεί τα πρωτεία στην ερμηνεία και παρέχει την «αντικειμενική» γνώση για τη λειτουργία του σώματος. Επιχειρώντας την ανακατασκευή αυτής της πρότασης, η σύγχρονη προβληματική στην κοινωνιολογία του σώματος προβάλλει την άποψη ότι κοινωνικό κατασκεύασμα δεν αποτελεί μόνο η πολιτισμική ερμηνεία των βιολογικών διαφορών, αλλά και η ίδια η βιολογική βάση, η κατανόηση του σώματος ως απόλυτης «αντικειμενικής» βιολογικής οντότητας (ερμηνευμένης κατά ένα συγκεκριμένο και απόλυτο τρόπο ο οποίος αντιμετωπίζει στο πλαίσιο μιας ομογενοποιητικής, εξισωτικής λογικής τα άτομα) αποτελεί μια υποκειμενική ιστορική κατασκευή.¹⁴

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Οι πρώτες προσπάθειες κριτικής ανάλυσης της βιολογικής βάσης του σώματος στο χώρο των κοινωνικών επιστημών διατυπώθηκαν από την ιατρική ανθρωπολογία. «Η ανθρωπολογία ασχολήθηκε πρώτη με το ανθρώπινο σώμα διότι στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας μελέτησε το ζήτημα της ουσίας και της υπόστασης του ανθρώπου (οντολογία) σε σχέση με τις διαφορετικές κοινωνίες και τις κοινωνικές σχέσεις». Η ανθρωπολογία μελέτησε το σώμα διερευνώντας αφενός τη σχέση μεταξύ φύσης και πολιτισμού και αφετέρου τους τρόπους με τους οποίους ο

14. Βέβαια η κριτική αυτή η οποία οδηγεί στην αποδόμηση της βιολογικής υπόστασης του σώματος, ως απόλυτης κατηγορίας και στην επανασυγκρότησή του ως κοινωνικού φαινομένου δεν πρέπει να οδηγήσει σε έναν κοινωνιολογικό αναγωγισμό ο οποίος απορρίπτει με απόλυτο τρόπο τη βιολογική βάση του σώματος. Το βιολογικό και το κοινωνικό συνυπάρχουν δυναμικά προσδίδοντας στο σώμα την ιδιαίτερη ιστορική υπόστασή του όπως αυτή εμφανίζεται σε κάθε χωρο-χρονικά προσδιορισμένη κοινωνία.

άνθρωπος παρότι αποτελεί ένα θηλαστικό ξεπερνάει μέσω του πολιτισμού τα βιολογικά όρια που του θέτει η καταγωγή του (Featherstone M. et. al., 1991, σ. 1). Χαρακτηριστικά ο Marcel Mauss υποστήριξε ότι το σώμα είναι το πρωταρχικό, φυσικό εργαλείο του ανθρώπου και αποτελεί ένα κοινωνικό προϊόν το οποίο αναγνωρίζεται από αυτό που ονόμασε τεχνικές σώματος (body techniques). Οι τεχνικές σώματος είναι ο τρόπος με τον οποίο το σώμα επενδύεται πολιτισμικά με συγκεκριμένες συμπεριφορές οι οποίες μαθαίνονται από τα άτομα τα οποία τις αναπαράγουν διαμέσου διαφόρων εκδηλώσεων του σώματος (π.χ., ο τρόπος βηματισμού ενώ αποτελεί λειτουργική εκδήλωση του σώματος αποτελεί παράλληλα και πολιτισμικό στοιχείο διαφοροποίησης εφόσον μπορούμε να αναγνωρίσουμε κάποιον από τον τρόπο που περπατάει) (Kleinman A., σ. 1994).

Επίσης η ιατρική ανθρωπολογία ασχολήθηκε με τη συμβολική, λειτουργική για την κοινωνία διάσταση του σώματος και τη χρησιμοποίησή του για την έκφραση μιας σειράς θεμάτων. «Η ανθρωπολογία ανέπτυξε θεωρία περί σώματος διότι στις παραδοσιακές κοινωνίες το σώμα διαδραματίζει κοινωνικό ρόλο και αναδεικνυε σε σημαντικότερο βαθμό από ό,τι σήμερα την κοινωνική θέση, την ηλικία, τη φυλή κ.λπ. και συμμετείχε ενεργά στις τελετές μύησης και κοινωνικής εξέλιξης» (Featherstone M. et al., 1991, σ. 6). Σε αυτό το πλαίσιο η M. Douglas εξέτασε το σώμα ως σύστημα ταξινόμησης της αταξίας σε μια πλειάδα πολιτισμικών πλαισίων (από τις δίαιτες της Παλαιάς Διαθήκης μέχρι και τις σύγχρονες μορφές συμπεριφοράς) το οποίο μπορεί να περιλαμβάνει το επικίνδυνο, την αβεβαιότητα, τη διάκριση μεταξύ ιερού και μαρού και την αντίθεση (Douglas M., 1970, 1973). Η απάντηση της κοινωνίας στην αταξία είναι η ταξινόμηση και συστηματοποίηση των κατηγοριών εκείνων οι οποίες ερμηνεύουν την αταξία και επαναφέρουν την τάξη. Σε αυτή την προσπάθεια το σώμα χρησιμοποιείται από την κοινωνία μεταφορικά (προφανώς διότι είναι το πιο φυσικό και άμεσο για τέτοια χρήση) για να κατανοηθούν και να περιγραφούν οι καταστάσεις της κοινωνικής και πολιτικής τάξης και αταξίας (Featherstone M. et al., 1991, σ. 5). Το σώμα δηλαδή διαδραματίζει κοινωνικό ρόλο εκφράζοντας στο πολιτισμικό επίπεδο την απάντηση της κοινωνίας στα φαινόμενα κρίσης της λειτουργίας της. Το σώμα έχει ένα συμβολικό ρόλο χρησιμεύοντας για τη μεταφορική έκφραση μιας σειράς κοινωνικών εννοιών και μηνυμάτων τα οποία συμβάλλουν στη λειτουργία της κοινωνίας.¹⁵

15. Για το λόγο αυτό και το έργο της M. Douglas θεωρείται ότι δεν αποτελεί ανθρωπολογία του σώματος αλλά ανθρωπολογία του συμβολισμού και του κινδύνου (Turner B., 1992, σ. 51).

Ιδιαίτερο επίσης ενδιαφέρον εξέφρασε η κοινωνική ανθρωπολογία για το σώμα ως το χώρο εγγραφής των κοινωνικών σηματοδοτήσεων. Το σώμα μελετήθηκε στη συμβολική του διάσταση ως αναπαράσταση και μεταφορά πολιτισμικών αντιθέσεων και κοινωνικών σχέσεων όπως οι σχέσεις ιερό–μιαρό, αβέβαιο–επικίνδυνο κ.λπ.¹⁶ Στις φυλετικές κοινωνίες το σώμα, διαμέσου του χρωματισμού του, της ενδυμασίας και του καλλωπισμού του, εξέφραζε μια σειρά από κοινωνικά στοιχεία, σύμβολα και κοινωνικούς ρόλους (πολεμιστής, ηλικία, φύλο κ.λπ.). Το σώμα σε αυτές τις κοινωνίες αποτελούσε το χώρο όπου εκφραζόταν συμβολικά η διαφοροποίηση των εκδηλώσεων και των ρόλων της συγκεκριμένης κοινωνίας. Για το λόγο αυτό διαδραμάτιζε μια σημαντική κοινωνική λειτουργία αποτελώντας τον κυριότερο ίσως μηχανισμό για την έκφραση των σηματοδοτήσεων της κοινωνίας. Το ενδιαφέρον της κοινωνικής ανθρωπολογίας στο σώμα οδήγησε στην πρόσληψή του κάτω από τρεις διαφορετικές οπτικές: α) ως φαινομενολογικά βιωμένο ατομικό σώμα-εαυτός, όπως δηλαδή κατανοεί το κάθε υποκείμενο την ιδιαιτερότητα του δικού του σώματος (Csordas T., 1994), β) ως κοινωνικό σώμα, ένα φυσικό σύμβολο το οποίο αναπαριστά τις σχέσεις μεταξύ φύσης και κοινωνίας, όπως εκφράζονται από τον πολιτισμό,¹⁷ και γ) ως πολιτικό σώμα επάνω στο οποίο εγγράφονται οι πολιτικές ελέγχου, κομφορμισμού και εξουσίας σε διάφορες διαστάσεις του, όπως στην αναπαραγωγή, στην εργασία, στην ασθένεια και την υγεία (βιο-εξουσία). Τα τρία αυτά σώματα αποτελούν τρεις διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις: τη φαινομενολογία, το δομισμό και το συμβολισμό (Scheper-Hughes, Lock M., 1987). Ο τρόπος αυτός πρόσληψης του σώματος από την κοινωνική ανθρωπολογία το προσδιορίζει ως κοινωνικό κατασκεύασμα το οποίο παράγεται τόσο φυσικά (βιολογικά) όσο και κοινωνικά (πολιτισμικά) θέτοντας τις βάσεις για την κοινωνική κριτική της απόλυτης κυριαρχίας του βιολογικού στον προσδιορισμό του. Παρόλα αυτά η προσέγγιση αυτή όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια, ενώ αναδεικνύει μια σειρά από διαστάσεις του σώματος (κοινωνική,

16. Η ανάδειξη αυτών των συμβολικών διαστάσεων του σώματος εκφράστηκε με μια σειρά παραδειγμάτων όπως στη διάκριση μεταξύ δεξιού (ιερού) και αριστερού χεριού (μιαρού) ή με την ταύτιση του σώματος του βασιλιά με το ιερό όπου αναδεικνύεται ο συμβολικός ρόλος του σώματος στον πολιτικό λόγο. Βλ. Hertz R., 1960, και Kantorowitz E. H., 1957.

17. Το σώμα χρησιμοποιείται για την αναπαράσταση των διαταραγμένων ή αρμονικών σχέσεων με τη φύση (ασθενές ή υγιές σώμα). Αντιστρόφως, και το ασθενές ή το υγιές σώμα χρησιμοποιείται μεταφορικά για να εκφράσει τη διαταραγμένη ή αρμονική σχέση της κοινωνίας με το υπερφυσικό.

συναισθηματική, ψυχολογική) οι οποίες παραδοσιακά αγνοούνταν από τις θετικές αλλά και τις κοινωνικές επιστήμες, αφήνει ανέγγιχτο το βαθύτερο πυρήνα της βιολογικής βάσης του ανθρώπινου σώματος. Ο τρόπος πρόσληψης του σώματος από την κοινωνική ανθρωπολογία κινείται περισσότερο στην ανάδειξη της συμβολικής διάστασής του ως αναπαράστασης και ως μεταφοράς των πολιτισμικών αντιθέσεων και των κοινωνικών σχέσεων, ως μηχανισμού δηλαδή ο οποίος λειτουργικά συμβάλλει στην αναπαραγωγή των κοινωνιών και λιγότερο στην αποδόμηση της βιολογικής του βάσης ή στην κατανόηση της φαινομενολογίας του ως δυναμικού (process) ζωντανού σώματος (lived-body) το οποίο μπορεί δυνητικά να υπερβεί τους περιορισμούς της βιολογικής του βάσης.

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Η κοινωνιολογία στη συνέχεια ανέπτυξε μια ιδιαίτερη προσέγγιση απέναντι στο ανθρώπινο σώμα και εκφράστηκε αρχικά με το έργο του Μ. Foucault ο οποίος επιχείρησε να ασκήσει κριτική στον τρόπο πρόσληψης του ανθρώπινου σώματος τον οποίο προωθούσαν τόσο η υπαρξιακή φιλοσοφία όσο και η φαινομενολογία. Και οι δύο αυτές φιλοσοφικές παραδόσεις άσκησαν κριτική στις απόψεις του Descartes και το κίνημα του διαφωτισμού και του εξορθολογισμού της δράσης και της κοινωνίας το οποίο νομιμοποίησε την επιστήμη στη διαχείριση του ανθρώπινου υποκειμένου. Παρόλα αυτά όμως και στα δύο αυτά φιλοσοφικά ρεύματα η υλική υπόσταση του σώματος αποτελούσε τη βάση επάνω στην οποία μπορούσε στη συνέχεια να αναπτυχθεί η οποιαδήποτε κριτική. Η βιολογική διάσταση του ατόμου αποτελούσε την «αντικειμενική» υπόστασή του –«Τα πάντα είναι σώμα» (Foucault Μ., 1973)– η οποία προσδιόριζε κυριαρχικά οποιαδήποτε άλλη υποκειμενική έκφρασή του (συναισθηματική, ψυχολογική, κοινωνική). Ο Foucault άσκησε κριτική στην εμπειρική βάση των επιστημών (εμπειρισμός) και το θετικιστικό μοντέλο εξέλιξης (αιτιοκρατία, ορθολογισμός), το οποίο έθετε ως στόχο την απρόσκοπτη πρόοδο μέσω της ανάπτυξης των επιστημών. Η θεωρία του αποτελεί μια γενική κριτική στο διαφωτισμό και το κίνημα του εμπειρισμού ο οποίος πρότεινε ότι μπορούμε να γνωρίσουμε τον κόσμο (να μάθουμε την αλήθεια) διαμέσου των αισθήσεων, της εμπειρικής έρευνας και του πειραματισμού. Ο Foucault θεώρησε πως δεν μπορούμε να εμπιστευτούμε το βλέμμα του υποκειμένου, καθώς γνωρίζουμε ή βλέπουμε μόνο ό,τι η γλώσσα μας επιτρέπει. Όπως όλες οι μορφές της ανθρώπινης γνώσης, ο επιστημονικός λόγος είναι μια συλλογή από μεταφορές, μια μεγάλη αφήγηση. Η ίδια η

γλώσσα αυθαίρετα, βάση συμβατικότητας οι οποίες ιστορικά έχουν υιοθετηθεί, περιγράφει τον κόσμο. Διαφορετικές κοινωνίες και διαφορετικές ιστορικές περιόδους έχουν διαφορετικές συμβατικότητες και συνεπώς διαφορετικές πραγματικότητες (Turner B., 1995, σ. 10-11).

Οι απόψεις αυτές οδηγούν στη σχετικοποίηση της επιστημονικής ιατρικής γνώσης. Το τι είναι αρρώστια δεν αποτελεί ένα φυσιολογικό «αντικειμενικό» συμβάν, αλλά είναι προϊόν του ιατρικού λόγου ο οποίος προέρχεται από τη χωρο-χρονικά συγκεκριμένη γλώσσα και ο οποίος με τη σειρά του αντανάκλα τον κυρίαρχο τρόπο σκέψης, αυτόν της επιστήμης. Η πρόσβαση στην επιστημονική, άρα και έγκυρη, γνώση έδωσε στους γιατρούς τη δυνατότητα να ασκήσουν εξουσία και να προσδιορίσουν τι είναι αρρώστια (παθολογικό) και τι υγεία (φυσιολογικό).¹⁸ Ο Foucault θεωρεί πως η επιστημονική ιατρική διακόπτει τη μέχρι τότε μορφή εξέλιξης της ιατρικής σκέψης, προάγοντας το μάθημα της ανατομίας. Για πρώτη φορά το ανθρώπινο σώμα, το οποίο μέχρι τότε θεωρείτο ιερό (η ανατομία θεωρείτο ταμπού), μετατρέπεται σε αντικείμενο. Η γνώση αυτή τίθεται ως αντικειμενική, ως η μόνη πραγματική (επιστημονική). Στο έργο του *The Birth of the Clinic*, ο Foucault περιγράφει τη γέννηση ενός καινούργιου, διαφορετικού συστήματος ιατρικής σκέψης και πρακτικής, το οποίο διαμόρφωσε μια νέα σχέση, τόσο μεταξύ της ιατρικής και της κοινωνίας όσο και μεταξύ του γιατρού και του ασθενή, εγκαθιδρύοντας ένα νέο «βλέμμα». Η εξουσία του βλέμματος έγκειται στον τρόπο με τον οποίο γίνεται ορατός και προσλαμβάνεται ένας πληθυσμός ή ένα φαινόμενο. Το βλέμμα αποτελεί μια τεχνική εξουσίας εφόσον διαμέσου του βλέμματος γίνεται το αντικείμενο κατά ένα συγκεκριμένο και προσδιορισμένο τρόπο ορατό στον παρατηρητή. Στη συνέχεια το βλέμμα κατασκευάζει την ιδιαίτερη γνώση του φαινομένου η οποία νομιμοποιεί την άσκηση ελέγχου και εξουσίας πάνω του. Η ιατρική διαμορφώνει με τον τρόπο αυτό μια συγκεκριμένη στάση απέναντι στο σώμα και τον τρόπο πρόσληψής του. Η ομορφιά και η υγεία ταυτίζονται στο πλαίσιο του ιατρικού λόγου με το αδύνατο σώμα και στη συνέχεια η ιατρική επεμβαίνει μέσω

18. Σε αυτή τη λογική και ο θάνατος προσδιορίζεται ως ένα παθολογικό γεγονός το οποίο ταυτίζεται με την άρνηση, την κατάλυση της ζωής. Στις σύγχρονες κοινωνίες η αντιμετώπιση του θανάτου από το κάθε άτομο ταυτίζεται με τη διαχείριση του σώματός του. Το σώμα γίνεται το προσδιοριστικό στοιχείο της ύπαρξης του υποκειμένου και ο θάνατος πλήττει ακριβώς αυτό το σώμα. Το σώμα δηλαδή αναπαριστά την εικόνα του θανάτου και με τον τρόπο αυτό εργαλειοποιεί το θάνατο ως τεχνική έννοια (Mellor P. και Shilling C., 1993).

των πλαστικών και κάθε λογής εγχειρήσεων για να αποκαταστήσει τις κοινωνικά προσδιορισμένες έννοιες της υγείας και της ομορφιάς, οι οποίες αντιμετωπίζονται ως ταυτόσημες.¹⁹ Με τον τρόπο αυτό το σώμα μετατρέπεται σε αντικείμενο χειραγώγησης μιας βιο-πολιτικής καταναλωτικής οικονομίας. Μέσω της διαφήμισης ωραιοποιείται και προβάλλεται το υγιές, αδύνατο σώμα ως ένδειξη δύναμης, ομορφιάς και κύρους, ως αντικείμενο πόθου.²⁰ Αυτή η στάση απέναντι στο σώμα εκφράζει τη γενική τάση εξορθολογισμού του σώματος των σύγχρονων κοινωνιών στο πλαίσιο της οποίας η βιολογική βάση του σώματος μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο κοινωνικής διαχείρισης και μεταλλαγής, σε ένα αντικείμενο, σε ένα εμπόρευμα προς πώληση. «Φαίνεται να υπάρχει μια γενική διαδικασία (τάση) όπου το σώμα παύει να αποτελεί στοιχείο μιας θρησκευτικής κουλτούρας και μέσω της ιατρικοποίησης εντάσσεται ως ένα θεμα-αντικείμενο στο πλαίσιο ενός επιστημονικού λόγου... το σώμα γίνεται το σύμβολο του κύρους και της αξίας στις σύγχρονες κοινωνίες. Εν συντομία, το να φαίνεσαι ωραίος σημαίνει το να είσαι και ωραίος. Επομένως υπάρχει ένας αυξημένος ρόλος για τα καλλυντικά και τη διαχείριση και την άσκηση του σώματος σε μια κοινωνία η οποία επιδεικνύει το προσωπικό status μέσα σε ένα ανταγωνιστικό πλαίσιο όπου ο ναρκισσισμός αποτελεί το κυρίαρχο χαρακτηριστικό» (Turner B., 1987, σ. 225-226). Οι σύγχρονες κοινωνίες με τη διαμεσολάβηση του επιστημονικού ιατρικού λόγου ελέγχουν τα σώματα ασκώντας την πολιτική του σώματος (body politic) η οποία ελέγχει και επιτηρεί όλα τα στοιχεία και τις ιδιότητες του ατομικού σώματος: τη μορφή του, το βάρος του, το ντύσιμό του, την υγεία του, την εργασία και την αναπαραγωγή του. Το ανθρώπινο σώμα αποτέλεσε ένα αντικείμενο άσκησης των μηχανισμών εξουσίας οι οποίοι με τη μορφή της επιτήρησης ελέγχουν κάθε διάστασή του, τροποποιώντας το παράλληλα σύμφωνα με τις επιταγές του ιατρικού λόγου.

19. Σε αυτό το πλαίσιο η νευρώδης ανορεξία αποτελεί παθολογική μορφή ανικανότητας ταύτισης με το κοινωνικά προσδιορισμένο πρότυπο του σώματος.

20. Για το ρόλο που διαδραματίζουν οι δίαιτες και η άσκηση στην παραγωγή του πειθαρχημένου υπάκουου σώματος και υποκειμένου και ιδιαίτερα για τη χρήση της δίαιτας ως μηχανισμού καθυπόταξης του σώματος στη διάρκεια των αιώνων, βλ. Turner B., 1991. Το σώμα μετατρέπεται σε καθρέπτη του εαυτού, της ατομικότητας όπως στο παρελθόν αποτελούσε τον καθρέπτη της ψυχής. Ενώ η δίαιτα χρησίμευε ως μηχανισμός πειθαρχίας για τη θρησκευτική λύτρωση (εσωτερικός έλεγχος-ασκητισμός), πλέον μετατράπηκε σε μηχανισμό έλεγχου του εξωτερικού του σώματος (σεξουαλικότητα, υγεία, μακροζωία) για λόγους αισθητικής.

Οι απόψεις του Foucault διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στην κοινωνιολογική ανάλυση του σώματος διότι για πρώτη φορά αντιμετωπίστηκε κριτικά η βιολογική «αντικειμενική» βάση του ανθρώπινου σώματος, η οποία είχε εγκαθιδρυθεί με την ανατομία. Ο Foucault αντιμετώπισε σε μια προβληματική λογική την κρατούσα άποψη για το σώμα αναδεικνύοντάς το ως αντικείμενο άσκησης τεχνικών ελέγχου και εξουσίας. Το σώμα παύει να αποτελεί απλά μια βιολογική υπόσταση και μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο εγγραφής και αναπαραγωγής των τεχνικών εξουσίας και επιτήρησης. Ο τρόπος διαχείρισης του σώματος το ανακατασκευάζει ως αντικείμενο το οποίο δεν έχει μια διαχρονική αναλλοίωτη βάση έστω βιολογική (όπως την προσδιορίζει η επιστημονική ιατρική), αλλά προσαρμόζεται στις εκάστοτε κοινωνικές επιταγές και ανάγκες αναπαραγόντας και υλοποιώντας τις ευρύτερες σχέσεις εξουσίας. Το σώμα μετατρέπεται σε ένα ιστορικό αντικείμενο, η κατανόηση του οποίου νοηματοδοτείται από το πλαίσιο ιδεών και τις συνθήκες που επικρατούν στη συγκεκριμένη κοινωνία και παράγουν την εικόνα του εαυτού σε άμεση σύνδεση με τον τρόπο πρόσληψης και κατανόησης του σώματος (ατομική και συλλογική).

Παρά τα θετικά στοιχεία της κριτικής ανάλυσης του σώματος την οποία επιχείρησε ο Foucault, το βασικό στοιχείο της πρότασής του, το γεγονός δηλαδή ότι το σώμα είναι το αποτέλεσμα των μορφών εξουσίας εφόσον αποτελούν το αντικείμενο επάνω στο οποίο αυτές εκφράζονται, αποτέλεσε και το βασικό μειονέκτημα και περιορισμό της θεωρητικής του πρότασης. Στον Foucault το σώμα αποτελεί μια αφαίρεση εφόσον δεν ασχολείται με το σώμα καθεαυτό, με το σώμα δηλαδή του ενεργού υποκειμένου, αλλά το χρησιμοποιεί ως στοιχείο έκφρασης των εξουσιαστικών τεχνικών (Shilling C., 1993, σ. 72). Το σώμα στο έργο του αποτελεί μια «παρούσα απουσία» εφόσον δεν ασχολείται με την ουσία του σωματοποιημένου υποκειμένου αλλά με το σώμα ως αναπαράσταση και έκφραση των τεχνικών και των μηχανισμών της εξουσίας. Δεν ασχολείται με την παρουσία του σώματος ως πραγματικότητα (ένα σώμα που γεννάει) αλλά με τη θεωρητική κατασκευή και διαχείρισή του. Στη θεωρητική αυτή πρόταση το σώμα θεωρείται ως *tabula rasa*, όπου επάνω του εγγράφονται οι εξουσιαστικοί λόγοι. Η ζωντανή καθημερινή εμπειρία της βίωσης του σώματος αγνοείται προς χάριν των εξουσιαστικών μηχανισμών και τεχνικών (Shilling C., 1993, σ. 80). Παρόλα αυτά η γενεαλογική προσέγγιση του Foucault εντάσσει το σώμα στην κοινωνική ανάλυση ως πολιτικό αντικείμενο, συνδέοντάς το με τις σχέσεις εξουσίας, την ιστορία και την κοινωνία. Με τον τρόπο αυτό προβληματοποιεί τη διάκριση σώμα – πνεύμα και την κυριαρχία της βιολογικής διάστασης του σώματος απέναντι σε οποιο-

δήποτε άλλο στοιχείο προσδιορισμού του. Οι μηχανισμοί εξουσίας κατασκευάζουν ιστορικά το σώμα ως αντικείμενο επέμβασης και διαχείρισης.

Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Την ανάδειξη της υποκειμενικής, άμεσης, προσωπικής διάστασης του ανθρώπινου σώματος ως στοιχείου συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων επεχείρησε στη συνέχεια η φαινομενολογία του σώματος. Ενώ ο Descartes προσδιόρισε το σώμα ως μηχανή η οποία υπόκειται στη βούληση του πνεύματος, η ανάδειξη του σωματοποιημένου υποκειμένου από την κοινωνιολογία μετατρέπει το σώμα σε ενεργό στοιχείο του ατόμου το οποίο ως κοινωνικός δράστης στηρίζεται ακριβώς επάνω σε αυτό προκειμένου να επιλέξει και να πράξει. «Η σωματοποίηση προσφέρει τη διάρρηξη του καρτεσιανού δυϊσμού διότι με τη φαινομενολογία εκτιμάται η σχέση μεταξύ της πρόσληψης του εαυτού, της κατανόησης της ακεραιότητας του σώματος και της εμπειρίας της ασθένειας όχι απλά ως απειλής του εργαλειακού σώματος αλλά ως απειλής στο σωματοποιημένο εαυτό» (Turner B., 1992, σ. 167). Η φαινομενολογική ανάλυση του σώματος στηρίζεται στην ανάλυση της καθημερινής διάστασής του όπως αυτή συγκροτείται στο πλαίσιο των προσωπικών επαφών, διαδράσεων και συγχρωτισμών. Η φαινομενολογία ασχολείται με την υλικότητα του σώματος, με το σώμα ως ένα στοιχείο της κοινωνικής δράσης, ως η ζωντανή εμπειρία της σωματοποίησης (Nettleton S. και Watson J., 1998). Το ανθρώπινο σώμα αναλύεται ως ένα στοιχείο της ύπαρξης του κοινωνικού δράστη, ως ένα στοιχείο της συγκρότησης των καθημερινών, άμεσων κοινωνικών σχέσεων και επαφών. Η φαινομενολογία της σωματοποίησης, η φαινομενολογία του σωματοποιημένου υποκειμένου παρουσιάζει τη ζωντανή εμπειρία του κοινωνικού δράστη, όπου αυτός δεν προσλαμβάνεται αποκλειστικά ως ορθολογικό υποκείμενο αλλά πρώτιστα ως σωματοποιημένο υποκείμενο, ως άτομο το οποίο αποτελείται από ένα σώμα το οποίο σύμφωνα με τις δυνατότητές του και τους περιορισμούς του διαμορφώνει ταυτόχρονα τα όρια και τα περιθώρια της κοινωνικής δράσης. Στόχος της φαινομενολογικής προσέγγισης είναι η μελέτη και κατανόηση της κοινωνικής δράσης ως νοηματοδοτούμενης πράξης και ως κοινωνικής αμοιβαιότητας στη συγκρότηση και εκτέλεση της οποίας σημαντικό ρόλο διαδραματίζει το σώμα.

Το σώμα προσλαμβάνεται ως βασικό στοιχείο της κοινωνικής δράσης αποτελώντας υλική ιδιοκτησία-παρουσία του κοινωνικού υποκειμένου. Το κάθε άτομο έχει το δικό του σώμα, το οποίο είναι εύπλαστο και μπορεί να τροποποιηθεί κατά βούληση στοχεύοντας στην έκφραση των επιθυμιών

και αναγκών του για τη διαμόρφωση ενός κοινωνικού προσώπου, μιας ταυτότητας. Το σώμα τροποποιείται προκειμένου να εκφράσει τον εαυτό του ατομικού υποκειμένου (Goffman E., 1969). Το σώμα προσλαμβάνεται ως ζωντανό σώμα (lived body) το οποίο αποτελεί μια δυναμική ποιότητα και όχι μια παθητική βιολογική αμετάβλητη κατάσταση. Διαρκώς ανανεώνεται και τροποποιείται από τις κοινωνικές σχέσεις οι οποίες κατασκευάζουν όχι απλά την έκφρασή του αλλά και την ίδια τη διάστασή του ως υποκειμενικά βιωμένη πραγματικότητα. Το σώμα δεν αποτελεί μια στατική βιολογική πραγματικότητα αλλά μετατρέπεται σε ένα μείγμα βιολογικών και κοινωνικών στοιχείων όπου η κοινωνία διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στον προσδιορισμό και την κατανόησή του. Η δυναμική διάσταση των κοινωνικών σχέσεων τροποποιεί και την ίδια την υπόσταση του σώματος εφόσον αυτό αποτελεί βασικό στοιχείο τους. Οι νέες τεχνολογίες τροποποιώντας την επικοινωνία, την επαφή και τις κοινωνικές σχέσεις αλλάζουν και τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε και διαχειριζόμαστε το σώμα. Η σύγχρονη πραγματικότητα κατασκευάζει μια καινούργια μορφή σώματος, έναν καινούργιο τρόπο αντιμετώπισης και κατανόησης του τι τελικά αποτελεί το σώμα, ως βασικό στοιχείο, αν όχι το βασικότερο, της συμμετοχής στις κοινωνικές σχέσεις.

Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η κριτική η οποία ασκείται στην προσέγγιση του σώματος ως «ζωντανού σώματος» είναι ότι αποτελεί επίσης μια κατασκευή, μια μορφή εγγραφής του εξουσιαστικού λόγου η οποία στηρίζεται στην έννοια της υποκειμενικότητας. Η συμπληρωματικότητα της βιολογικής βάσης του σώματος, την οποία αποδέχεται σιωπηλά η φαινομενολογία, με τα στοιχεία των αισθημάτων, των κοινωνικών σχέσεων και των συναισθημάτων εντάσσει το σώμα ως ολικό φαινόμενο (βιολογικό, κοινωνικό, ψυχολογικό) σε ένα καινούργιο εξουσιαστικό δίκτυο. Ο συμπληρωματικός προσδιορισμός του σώματος τόσο ως βιολογικού, φυσικού όσο και ως κοινωνικού φαινομένου στην πρόσληψη του οποίου σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η υποκειμενικότητα του ατόμου που βιώνει το σώμα του ως ιδιαιτερότητα, ως ατομικότητα, ολοκληρώνει την εξουσία που ασκείται επάνω του. «Η υποκειμενικότητα δεν κατανοείται πλέον ως φαινόμενο έκφρασης του ουσιαστικού, εσωτερικού εαυτού, αλλά ως ένα αποτέλεσμα της εξουσίας η οποία έχει εγγραφεί επάνω σε αυτή την επιφάνεια» (Butler J., 1990, σ. 139, στο Fox N., 1993, σ. 23). Η εγγραφή επάνω στο σώμα παρόλο ότι έχει μια υλικότητα εφόσον διαβάζεται από τους άλλους δεν αποτελεί απλά μια

φυσική εγγραφή η οποία συμβαίνει στην επιφάνεια του βιολογικού σώματος. «Στο δυϊσμό της διαφοροποίησης σώμα-πνεύμα η εξήγηση της εγγραφής μπορούσε να συνδεθεί από τη διπλή διαδικασία της επιτήρησης τόσο των συμπεριφορών και των πράξεων του φυσικού σώματος όσο και των ιδεατών αναπαραστάσεων των πίστεων, του γούστου, της κρίσης, των επιλογών, των κωδίκων ηθικής και της γνώσης. Αυτή η δυαδικότητα του ορθολογικού δράστη η οποία επηρεάζεται από την αλήθεια και την ψευδή συνείδηση και την ιδεολογία, η οποία διαλύεται στη μεταμοντέρνα κατάσταση, δίνει τη θέση της σε μια καινούργια μορφή σωματοποίησης στην οποία το εγώ δεν είναι πλέον πρωτεύον. Η εγγραφή δεν διαβάζεται από τον εαυτό, η εγγραφή είναι ο ίδιος ο εαυτός, η υποκειμενικότητα» (Fox N., 1993, σ. 36). Ο κοινωνικός προσδιορισμός του σώματος αντί να το απελευθερώσει από την εξουσία του επιστημονικού λόγου το εντάσσει σε ένα νέο, περισσότερο περίπλοκο δίκτυο εξουσιαστικών σχέσεων και μηχανισμών. Η υποκειμενικότητα του σώματος παράγεται ιστορικά από τους μηχανισμούς εξουσίας, διαμορφώνοντας το σώμα ως αντικείμενο απόλυτης επιτήρησης. «Τα εποπτικά συστήματα μας καθιστούν αντικείμενα, χρησιμοποιώντας νέες μεθόδους. Έτσι, λοιπόν, τα ερωτήματα που αφορούν την υποκειμενικότητα, την ταυτότητα και την προσωπικότητα θα είναι τα κύρια θέματα συζήτησης στα χρόνια που έρχονται» (Lyon D., 2001, σ. 220). Οι «τεχνολογίες του εαυτού» εντάσσουν την υποκειμενικότητα του σώματος ως εξουσιαζόμενη διάσταση διαμορφώνοντας έναν καινούργιο τρόπο πρόσληψης και κατανόησής του.²¹ Ο εαυτός κατασκευάζεται μέσα από την ίδια την κατασκευή του σώματος. Η συνείδηση της ιδιαιτερότητας του σώματος ως σώματος-εαυτού, το οποίο δεν αποτελεί μια αμετάβλητη βιολογική οντότητα αλλά μια προβολή και αναπαράσταση του εαυτού την οποία διαμορφώνω όπως θέλω ο ίδιος, επεκτείνει την εργαλειακή διαχείριση του σώματος και στο επίπεδο της ψυχολογίας και των κοινωνικών σχέσεων. Η εστίαση η οποία παρατηρείται σήμερα στην ανάδειξη της σημαντικότητας των αισθήσεων και των συναισθημάτων (του πόνου, του πάθους κ.λπ.) ως σημαντικών στοιχείων για τον προσδιορισμό της υπόστασης του σώματος στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες αποτελεί έναν τρόπο κατασκευής της υποκειμενικότητας στο πλαίσιο της

21. Η κατανόηση του εαυτού μέσω των νέων μορφών επικοινωνίας και διαντίδρασης αποτελεί διαδικασία έκφρασης των τεχνολογιών του εαυτού (technologies of the self) οι οποίες επιτηρούν μέσω του διαδικτύου με αποτελεσματικότερο τρόπο το άτομο και την κοινωνία (Aycocok A.).

κοινωνικής ανατομίας ως μορφής κοινωνικής επιτήρησης. Με τον τρόπο αυτό η σωματοποίηση του υποκειμένου αποτελεί περισσότερο μια δυναμική κατάσταση η οποία επεκτείνει διαρκώς τα εξουσιαστικά όριά της παρά μια στατική πραγματικότητα όπως συνέβαινε παραδοσιακά με το μονοσήμαντο προσδιορισμό του σώματος ως βιολογικής, ενιαίας κατασκευής.

Όπως αναφέρει ο B. Turner, προκειμένου να μελετηθεί κοινωνιολογικά το σώμα απαιτούνται: α) η προσέγγισή του τόσο ως σώματος καθαντό όσο και ως αίσθησης και ως αντικειμενικότητας, β) η κατανόηση της διάστασής του ως κοινωνικής εικόνας του εαυτού και της κοινωνικής του λειτουργίας και σχέσης με τις κοινωνικές θέσεις, γ) η μελέτη του στο χρόνο, δηλαδή η μελέτη των κοινών στοιχείων της σωματοποίησης, και δ) η ιστορική κατανόηση της πολιτισμικής διαδικασίας διαμόρφωσής του (Turner B., 1995, σ. 235). Σε αυτή τη σφαιρική ανάλυση του σώματος η έννοια της σωματοποίησης, η οποία αποτελεί και τη βασική κοινωνιολογική έννοια για τη μελέτη του, προσεγγίζεται ως δυναμική διαδικασία μορφοποίησης και εξέλιξης του τρόπου βίωσης και κατανόησης του σώματος ως δομικού στοιχείου, ως έκφρασης του εαυτού, της ζωής, της ύπαρξης. Η διαδικασία αυτή δεν είναι στατική αλλά εξελίσσεται από τη ζωή του ατόμου και του σώματός του μέχρι το θάνατο και την καταστροφή του. Το σώμα δεν κατασκευάζεται σε μία και μόνη στιγμή, δεν αποτελεί το προϊόν ενός μονοδιάστατου εξουσιαστικού λόγου αλλά, αντιθέτως, περιβάλλεται με διαφορετικούς, συχνά συγκρουόμενους, εξουσιαστικούς λόγους καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας του. Ενώ υπάρχει στον πυρήνα του εξουσιαστικού λόγου μια βασική ιστορική κατασκευή του κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο, ο τρόπος πρόσληψής του τροποποιείται σύμφωνα με την ηλικιακή κατάσταση και διάθεση του ατόμου (νέος, γέρος). Με τον τρόπο αυτό η φαινομενολογία του σώματος και η σωματοποίηση αποτελούν όχι μονοδιάστατες καταστάσεις αλλά δυναμικές προσαρμογές. Δεν είμαστε ένα σώμα λοιπόν, αλλά έχουμε σώματα συγκεκριμένων τύπων (ηλικιακών, ταξικών, εθνικών, πολιτισμικών), είμαστε σωματοποιημένα κοινωνικά υποκείμενα (Turner B., 1995, σ. 235-239).²² Ενώ οι θετικές επιστήμες μπορούν να αναλύουν το «αντικειμενικό» σώμα, ως κοινωνιολόγοι θα πρέπει να εστιάσουμε στη βίωση, τα αισθήματα και την εμπειρία του σώματος την οποία έχει ο κοινωνικός δράστης και μέσω της οποίας κατανοεί τον

22. «Σε αυτό το πλαίσιο είναι καλύτερα να μιλάμε για κοινωνιολογία της σωματοποίησης παρά για κοινωνιολογία του σώματος ως εξειδικευμένου γνωστικού αντικειμένου» (Turner B., 1995, σ. 236).

ίδιο τον εαυτό του στις σύγχρονες κοινωνίες. Με τον τρόπο αυτό η ανάλυση της σωματοποίησης γίνεται περισσότερο διευρυνμένη και παρέχει τη δυνατότητα μελέτης φαινομένων όπου το «αντικειμενικό» σώμα των θετικών επιστημών είναι απόν (δυνητικό σώμα). Το σημαντικό είναι να γίνει κατανοητό ότι η κοινωνιολογία ασχολείται με τη μελέτη των μορφών κοινωνικής δράσης και διαντίδρασης και όχι με τη μελέτη των αναπαραστάσεων του νοήματος του σώματος την οποία έχουν τα άτομα μιας κοινωνίας. Αντιθέτως, όμως, εστιάζει στη συμμετοχή την οποία έχει το σώμα στη διαμόρφωση της κοινωνικής δράσης και συμπεριφοράς (Turner B., 1995, σ. 237). Η κοινωνική δράση αποτελεί μορφή έκφρασης και συμμετοχής του σωματοποιημένου υποκειμένου και για το λόγο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντική η ανάλυση του ρόλου τον οποίο διαδραματίζει το σώμα ως δυναμική διαδικασία στην αποκρυστάλλωσή της. Η σωματοποίηση αποτελεί λοιπόν μια ιστορική, πολιτισμική κατασκευή η οποία βεβαίως στηρίζεται παρόλες τις παραλλαγές της σε μια κοινή πρόσληψη του σώματος (ως βιολογικής κατασκευής). «Ακολουθώντας τον Elias δεν θα πρέπει να έχουμε μια στατική αντίληψη του σώματος, αλλά να αναπτύξουμε μια οπτική-διαδικασία του σώματος ως μια συνεχιζόμενη πρακτική σωματοποίησης». Το σώμα αποτελεί όχι μια κατάσταση αλλά μια δυνατότητα. «Ο έλεγχος στο σώμα διαμορφώνει μια προβληματική κατάσταση για το πώς θα ελεγχθεί, όσο περισσότερο επεμβαίνουμε τόσο πιο ασταθής γίνεται η γνώση μας γι' αυτό... παράλληλα αυξάνεται και η αβεβαιότητα για το τι είναι φυσικό και τι κατασκευασμένο σε αυτό» (Shilling C., 1993, σ. 4).

ΤΟ «ΣΩΜΑ ΧΩΡΙΣ ΟΡΓΑΝΑ»

Συνεπώς ο τρόπος με τον οποίο κατανοείται το σώμα επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνεται και βιώνεται η ζωή και η κοινωνική δράση από τα σωματοποιημένα υποκείμενα. Το σώμα αποτελεί ένα δυναμικό, μη ολοκληρωμένο βιολογικό-κοινωνικό φαινόμενο το οποίο συνεχώς εξελίσσεται. Η κατασκευή του αρχικά ως απόλυτου βιολογικού, φυσικού αντικειμένου προσδιόρισε τόσο τη διαχείριση και τον έλεγχό του όσο και τον τρόπο πρόσληψής του. Στη συνέχεια η βιολογική του βάση συμπληρώθηκε από τη βιωματική διάστασή του όπου το «είμαι σώμα» αντικαταστάθηκε από το «έχω ένα σώμα». Το σώμα προσδιορίστηκε ως ένα στοιχείο κατοχής του ατόμου, βάσεις του οποίου αποτελούν η συνείδηση, η θέληση και η ικανότητα κοινωνικής δράσης και επέμβασης στη βιολογία και τη φύση. Το σώμα δεν αποτελεί πλέον μια αντικειμενική,

αμετάβλητη, βιολογική πραγματικότητα, αλλά ένα κοινωνικό δημιουργήμα, άμεσα τροποποιήσιμο το οποίο βρίσκεται σε μια δυναμική διαδικασία μορφοποίησης όπως ακριβώς συμβαίνει και με την ανθρώπινη ύπαρξη. Το σώμα συνεπώς δεν είναι μια αμετάβλητη βιολογική ποιότητα αλλά ένα συνονθύλευμα στοιχείων το οποίο προσδιορίζεται στο πλαίσιο ενός δυναμικού process. Η κυρίαρχη για κάθε κοινωνία εικόνα του σώματος κατασκευάζεται από τις τεχνικές εξουσίας οι οποίες οδηγούν σε μια συγκεκριμένη κατανόησή του. Η ίδια η σωματοποίηση ως έκφραση των άμεσων, κοινωνικών σχέσεων και επαφών προσδιορίζεται ιστορικά, δυναμικά από παράλληλους, εξειδικευμένους εξουσιαστικούς λόγους οι οποίοι διαμορφώνουν την πρακτική έκφραση, πρόσληψη και λειτουργία του σώματος. Οι λόγοι αυτοί εγγράφονται επάνω στο σώμα με διαφορετικούς τρόπους προσδίδοντάς του δυναμική διάσταση (γιατροί, ιερείς, φίλοι, γονείς, διαφημιστές). «...Το σώμα αποτελεί την πολιτική επιφάνεια, επάνω στην οποία εγγράφονται οι λόγοι οι οποίοι βρίσκονται σε άμεση σχέση με το βλέμμα της εξουσίας. Το σώμα του ατόμου εδαφικοποιείται (territorialized) από τους λόγους περί γνώσης – οι οποίοι πηγάζουν όχι μόνο από ειδικούς αλλά και από εραστές, φίλους κ.λπ.. Αλλά η επιφάνεια του σώματος η οποία μπορεί να εγγραφεί απόλυτα είναι το μέρος όπου μπορεί να ασκηθεί η αντίσταση. Το Σώμα Χωρίς Όργανα (το σώμα δηλαδή ως επιφάνεια εγγραφής των εκάστοτε εξουσιαστικών λόγων) μπορεί να από-εδαφικοποιηθεί, έχοντας τη δυνατότητα να μετατραπεί σε κάτι άλλο από αυτό που είναι ως αποτέλεσμα της εγγραφής των λόγων. Η πολλαπλότητα των λόγων προσφέρει τη δυνατότητα (εφόσον έτσι εμποδίζεται το ένα και μοναδικό διάβασμά του) να μπορέσει δυνάμει να γίνει κάτι άλλο. Αυτό το πολιτικό σώμα (Σώμα Χωρίς Όργανα)... είναι διαφορετικό από το ανατομικό σώμα και είναι όχι παθητικό αλλά ενεργητικό στη νέα εγγραφή και στη συνεχή αντίσταση» (Fox N., 1993, σ. 24). Το Σώμα Χωρίς Όργανα αποτελεί ένα διευρυνόμενο αντικείμενο επέμβασης των μηχανισμών και των τεχνικών εξουσίας, μια πολιτική, μη οργανική επιφάνεια η οποία αποτελεί τον πυρήνα συγκρότησης του εαυτού ο οποίος προκύπτει μεταξύ κοινωνικού κόσμου και επιθυμίας (Deleuze G. και Cuattari F., 1984, 1988). Σε αντίθεση με το παραδοσιακό ανατομικό σώμα, το Σώμα Χωρίς Όργανα δεν περιορίζεται στο χώρο και το χρόνο όχι επειδή είναι συμβολικό ή φαντασιακό αλλά διότι δεν γνωρίζει αυτά τα στοιχεία a priori. Φυσικά όμως και περιορίζεται χωροχρονικά αλλά αυτό είναι το αποτέλεσμα της εγγραφής και όχι η προϋπόθεσή της. Συνεπώς το Σώμα Χωρίς Όργανα αποτελεί το αποτέλεσμα της εγγραφής

των λόγων γνώσης/εξουσίας, άρα είναι ένα προϊόν του κοινωνικού (Fox N., 1993, σ. 36-37).²³

ΤΟ ΔΥΝΗΤΙΚΟ ΣΩΜΑ

Η πολλαπλότητα όμως των λόγων, παρότι εξουσιαστικών, προσφέρει τη δυνατότητα στο σώμα να αποβάλλει τον μονοδιάστατο βιολογικό προσδιορισμό του και να αναπτυχθεί ως δυνατότητα (potential), ως κάτι άλλο, ως δυνητικό σώμα (virtual body), ως έκφραση της ατομικής ιδιαιτερότητας, θέλησης και διάθεσης. Σε αυτό το πλαίσιο η δυναμική διαδικασία «έχω σώμα» και το διαχειρίζομαι όπως εγώ θέλω προδιαγράφει έναν τρόπο πρόσληψής του ο οποίος προσαρμόζει την ποιότητα και την ίδια την υπόσταση του σώματος στις ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις οι οποίες προσδιορίζονται σήμερα σε μεγάλο βαθμό από τις τεχνολογικές ανακαλύψεις και τη διαμεσολάβηση της τεχνολογίας, των ηλεκτρονικών υπολογιστών και του διαδικτύου. Το δυνητικοποιημένο σώμα αποτελεί την καινούργια δυναμική μορφή την οποία επιβάλλουν οι νέες τεχνολογικές ανακαλύψεις και εφαρμογές. Το δυνητικοποιημένο σώμα προϋποθέτει την υιοθέτηση από το άτομο μιας νέας ταυτότητας, μιας νέας υπόστασης (personae), αυτής του δυνητικού εαυτού (Karge M., 1999). Το δυνητικοποιημένο σώμα (virtual body) αποτελεί την προσπάθεια κατασκευής του εαυτού έτσι όπως τον φαντάζομαι προκειμένου στη συνέχεια να συμμετέχω με ένα καινούργιο πρόσωπο σε νέες κοινωνικές σχέσεις στον κυβερνοχώρο ο οποίος αποτελεί έναν «...κοινωνικό χώρο στον οποίο οι άνθρωποι συναντώνται ακόμα πρόσωπο με πρόσωπο, αλλά κάτω από ένα νέο προσδιορισμό του “συναντώμαι” και “πρόσωπο”. Αυτοί οι νέοι χώροι εγκαθιστούν την κατάρρευση των ορίων μεταξύ του κοινωνικού και του τεχνολογικού, της βιολογίας και της μηχανής, του φυσικού και του τεχνητού που αποτελούν τμήματα της μεταμοντέρνας φαντασίας. Αποτελούν τμήμα της αναπτυσσόμενης σύνδεσης των ανθρώπων με τις μηχανές σε καινούργιες κοινωνικές μορφές που ονομάζω δυνητικά συστήματα» (Stone A., 1991). Το δυνητικοποιημένο σώμα αποτελεί μια μορφή η οποία κατασκευάζεται στις σύγχρονες κοινωνίες με τα πολλαπλά προβλήματα, τις πολλαπλές

23. Το ζήτημα είναι βέβαια αν οι λόγοι αυτοί οι οποίοι προέρχονται από διαφορετικούς χώρους είναι συμπληρωματικοί μεταξύ τους και με τον τρόπο αυτό ασκούν αποτελεσματικότερη επιτήρηση από ό,τι η ανατομία του βιολογικού σώματος. Σε αυτό το πλαίσιο και η επιθυμία μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο επιτήρησης κατευθύνοντας τη δράση σε καταλωτικά πρότυπα τα οποία εγγράφουν το σώμα με ένα συγκεκριμένο τρόπο.

προκλήσεις (εξερεύνηση σύμπαντος) και τις μεγάλες δυνατότητες που προσφέρει η τεχνολογία (O'Farrell Mary Ann, 1999). Το ζήτημα είναι πώς θα καταφέρουμε να αναπτύξουμε μορφές ζωής και δράσης οι οποίες θα επιβιώσουν σε νέα περιβάλλοντα (πυρηνική ρύπανση, έλλειψη οξυγόνου σε άλλους πλανήτες κ.λπ.) υπερβαίνοντας τους κλασικούς περιορισμούς που θέτει η βιολογία. Το βιολογικό σώμα πλέον δεν είναι αξιόπιστο και αποτελεσματικό (ρύπανση περιβάλλοντος, aids, προβλήματα στο σεξ) και για το λόγο αυτό δημιουργούμε τα τεχνητά ανθρωποειδή (cyborgs) και τα δυνητικοποιημένα σώματα τα οποία έχουν πολύ περισσότερες δυνατότητες ενώ είναι ταυτόχρονα περισσότερο ελεγχόμενα και προβλέψιμα.

Παράλληλα οι περιορισμοί του βιολογικού σώματος αναδεικνύονται και σε μια σειρά από θέματα. Π.χ., ενώ η επιστήμη έχει αναπτυχθεί και έχει κυριαρχήσει στη γη, έχει επεκταθεί σε άλλους πλανήτες, έχει μελετήσει φαινόμενα πλανητικά και γαλαξιακά και έχει κατασκευάσει θεωρητικές έννοιες γι' αυτά (νανοδευτερόλεπτα, πρωτεΐνες, μόρια, δομή DNA κ.λπ.), το ανθρώπινο σώμα είναι ανίκανο να συλλάβει και να οδηγήσει στη βίωση αυτών των πληροφοριών και καταστάσεων (Μελανίτης Γ., 2001, σ. 115). Το σώμα δεν μπορεί να αφομοιώσει αυτή την πληθώρα των πληροφοριών και πλέον οι μηχανές οι οποίες είναι ικανές γι' αυτό το έργο προβάλλουν το δυνητικοποιημένο σώμα και τα τεχνητά ανθρωποειδή (cyborgs) ως την κατάλληλη λύση. Στο πλαίσιο της εξελικτικής διαδικασίας του ανθρώπινου είδους οι μορφές αυτές ίσως αποτελούν (όπως υποστηρίζουν συγκεκριμένοι συγγραφείς) τον επόμενο κρίκο στην εξέλιξη. «Η δυνητικοποίηση είναι, εν γένει, ένας πόλεμος ενάντια στην ευθραυστότητα, στην οδύνη, στη φθορά. Αναζητώντας ασφάλεια και έλεγχο επί των πραγμάτων, επιδιώκουμε το δυνητικό, επειδή μας οδηγεί προς οντολογικές περιοχές που οι συνήθεις κίνδυνοι δεν μπορούν να αγγίξουν» (Levy P., 1999, σ. 103). Το δυνητικοποιημένο σώμα παρέχει τη δυνατότητα να υπερβούμε τους περιορισμούς της βιολογίας προσδίδοντας απεριόριστες δυνατότητες στο άτομο. Παράλληλα η γενετική μηχανική μέσω της επέμβασης στο DNA κατασκευάζει μετα-ανθρώπους, ενώ τα τεχνητά ανθρωποειδή (cyborgs) και οι εγχειρήσεις (π.χ., αλλαγή φύλου) γκρεμίζουν τις διακρίσεις βιολογικό/πολιτισμικό, άνδρας/γυναίκα και μαζί με τις τεχνικές αναπαραγωγής προβληματοποιούν το σώμα. Σε αυτό το πλαίσιο η διάκριση μεταξύ τεχνολογίας και φύσης πλέον υφίσταται αλλαγή. «... οι συζητήσεις για το αν η φύση αποκτά μια τεχνολογική διάσταση βασίζονται σε μια λαθεμένη διχοτομία: ονομαστικά ότι υπάρχει εδώ και τώρα μια κατηγορία “φύση” η οποία βρίσκεται “εδώ” και μια κατηγορία “τεχνολογία” (ή, για όσους ακολουθούν άλλες συζητήσεις,

ο “πολιτισμός”) η οποία βρίσκεται “εκεί”» (Stone A., 1991). Το δυνητικό σώμα προσφέρει τη δυνατότητα –με τη χρήση της τεχνολογίας ως ενδογενούς στοιχείου του κοινωνικού– απόλυτου ορθολογικού ελέγχου του σώματος και τροποποίησής του σύμφωνα με τη θέληση του ατόμου.²⁴ «Η δημιουργία δυνητικών ταυτοτήτων ... μπορεί να περιγραφεί ως μια μορφή τεχνικού αυτο-σχεδιασμού. Ο αυτο-σχεδιασμός σημαίνει την ιδέα να μπορεί κάποιος να κάνει τις διαστάσεις ελεγχόμενες και διαθέσιμες... Το σώμα γίνεται ένα ατομικό σχέδιο... που μπορεί να γίνει αντικείμενο διαχείρισης. Αυτή η τάση παρατηρείται γενικά στον πολιτισμό μας. Βασίζεται στην επιθυμία να αποκτηθεί έλεγχος επάνω στο σώμα, προκειμένου να γίνει αυτό ένα σχέδιο. Η φυσική διάσταση έχει παραδοσιακά θεωρηθεί ως ο χώρος εκείνος ο οποίος αντιστάθηκε στο όραμα ενός ενοποιημένου, αυτο-ενήμερου και αυτο-ελεγχόμενου υποκειμένου» (Becker B., 1997).

ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ

Το ζήτημα το οποίο προκύπτει από τη δημιουργία των δυνητικοποιημένων σωμάτων αφορά τη διατήρηση ή την καταστροφή της φυσικής υπόστασης του σώματος το οποίο κινείται πλέον στο παρασκήνιο της κοινωνικής δράσης.²⁵ «Δεν υπάρχει ο κίνδυνος το ανθρώπινο σώμα να εξαλειφθεί στο δια-δίκτυο. Θα ερμηνευθεί εκ νέου (re-interpreted) και θα ανακαλυφθεί εκ νέου (re-invented). Το νόημα και η έκφρασή του θα προσαρμοσθούν στις τροποποιημένες προσλήψεις της κοινωνικής πραγματικότητας» (Dautenhahn K., 1997). Φυσικά το σώμα είναι παρόν στη βιολογική του υπόσταση και στην περίπτωση του δυνητικού σώματος. «... Οι τεχνολογίες του διαδικτύου –ηλεκτρονικά δίκτυα, ηλεκτρονική επικοινωνία και συστήματα δυνητικής πραγματικότητας– μας απομακρύνουν από το σώμα

24. Το γεγονός βέβαια ότι μπορούμε να τροποποιήσουμε το σώμα δεν σημαίνει ότι το βιολογικό δεν υπάρχει. Το βιολογικό συνυπάρχει με το κοινωνικό. «Αυτοί οι οποίοι αναπτύσσουν τον κυβερνοχώρο βλέπουν ένα χρόνο στον οποίο θα είναι ικανοί να ξεχάσουν το σώμα. Είναι όμως σημαντικό να θυμόμαστε ότι οι δυνητικές κοινότητες προέρχονται και οφείλουν να επιστρέψουν στο φυσικό. Κανένα δυνητικό σώμα, άσχετα από το πόσο όμορφο είναι, δεν μπορεί να καθυστερήσει το θάνατο ενός κυβερνοπλάκ από το AIDS. Ακόμα και στον αιώνα του τεχνο-κοινωνικού υποκειμένου η ζωή βιώνεται μέσω των σωμάτων (φυσικών)» (Stone A., 1991).

25. «Θα πρέπει να μιλάμε για αποσωματοποίηση (disembodiment), ή καλύτερα θα πρέπει να φανταζόμαστε μια σχέση προσκηνίου-παρασκηνίου στην οποία τα σώματά μας υπάρχουν περισσότερο στο παρασκήνιο τη στιγμή που εντασσόμαστε σε ένα δυνητικοποιημένο περιβάλλον» (Mark G., 1997).

μας και τον σωματοποιημένο κόσμο. Όμως, σε μια ειρωνική καμπή της ιστορίας, οι ίδιες αυτές τεχνολογίες επιφέρουν ένα διευρυνόμενο ενδιαφέρον για τη φύση της σωματοποίησης» (*Not Without a Body? Bodily Functions in Cyberspace*, 1997). Το βιολογικό σώμα είναι αυτό που προσδιορίζει και τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε και προσλαμβάνουμε το δυνητικοποιημένο σώμα. «Είμαστε τόσο εμποτισμένοι με τις έννοιες της ομορφιάς, της εξουσίας και της θέσης ώστε και οι δυνητικοποιημένοι χαρακτήρες μας πρέπει να αναπαριστούν αυτές τις συμβατικές ιδέες;» (Mark G., 1997). Το βιολογικό σώμα είναι παρόν (ως απουσία) στον κυβερνοχώρο διότι ακόμα και οι κινήσεις του δυνητικού σώματος αποτελούν αναπαραγωγή των φυσικών κινήσεων του σώματος, ενώ στο δίκτυο εξακολουθούν να διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο κοινωνικές κατηγορίες όπως η υπηκοότητα, η φυλή και το γένος εφόσον επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουμε τον άλλο. «Όπως με όλες τις τεχνολογικές αναπαραστάσεις, παρατηρούμε μια προβολή και πολιτικοποίηση των εικόνων και αντιλήψεων του εαυτού των κυρίαρχων ομάδων, έτσι ώστε συγκεκριμένα κοινωνικά συμφέροντα να εξυπηρετούνται με τη μορφή της αναπαράστασης... Η δυνητική σωματοποίηση και η υλικότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη, όπως ακριβώς συμβαίνει και στο χώρο της σάρκας» (McIlvenny P., 2000). Η (δυνητικοποίηση του σώματος ως) αναπτυσσόμενη σωματοποίηση (progressive embodiment) αποτελεί μια σταθερή διαδικασία σύνδεσης και εξάρτησης του σώματος με αισθητήρες και άλλα τεχνητά προσθετικά στοιχεία η οποία επεκτείνεται σταδιακά σε κάθε έκφραση της κοινωνικής ζωής και δραστηριότητας (Biocca F., 1997). Αναφερόμενος στη διαδικασία της αναπτυσσόμενης σωματοποίησης ως συνύπαρξης του φυσικού, του ανθρώπινου με το τεχνητό, ο Biocca αναφέρεται σε αυτό που ονομάζει δίλημμα του Cyborg: «Όσο περισσότερο φυσικά γίνονται τα εξαρτήματα, τόσο πιο ανθρώπινα είναι και προσαρμόζονται ολοένα και περισσότερο στο ανθρώπινο σώμα και μυαλό. Όσο πιο πολύ προσαρμόζονται στο ανθρώπινο σώμα και μυαλό, τόσο περισσότερο το σώμα και το μυαλό προσαρμόζονται με τη σειρά τους στα μη ανθρώπινα εξαρτήματα. Έτσι, όσο πιο φυσικό γίνεται το εξάρτημα, τόσο λιγότερο φυσικοί, άνθρωποι γινόμαστε, μετατρέποντας τους εαυτούς μας σε τεχνητά ανθρωποειδή (Cyborgs)» (Biocca F., 1997). Η ίδια η ανθρώπινη ύπαρξη ως φυσική πραγματικότητα μετατρέπεται στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής εξελικτικής πορείας με τη συνδρομή της τεχνολογίας σε τεχνητή ύπαρξη. Το βιολογικό εντέλει μετατρέπεται σε τεχνητό εφόσον αφομοιώνει και προσαρμόζει επάνω του ξένα, τεχνητά στοιχεία.

Το δυνητικοποιημένο σώμα εντέλει αποτελεί τη νέα δυναμική μορφή την οποία εκλαμβάνει το ανθρώπινο σώμα στις σύγχρονες ταχύτατα αναπτυσσόμενες τεχνολογικές, τεχνοκρατικές κοινωνίες. Το δυνητικοποιημένο σώμα αποτελεί μια απόλυτη κοινωνική ατομική κατασκευή η οποία ελέγχει με περισσότερο αποτελεσματικό τρόπο το φυσικό, το βιολογικό εφόσον αποτελεί έκφραση του ορθολογισμού ως ελέγχου της φύσης. Το ερώτημα το οποίο τίθεται είναι αν η εξέλιξη από την απόλυτη κυριαρχία του βιολογικού, η οποία βρίσκεται στο ένα άκρο, σε αυτή της απόλυτης (μελλοντικής) κυριαρχίας του τεχνητού, η οποία βρίσκεται στο αντίθετο άκρο, συμβάλλει στην απελευθέρωση του ατόμου από την εξουσία και τον καταναγκασμό της φύσης ή αν, αντιθέτως, το εντάσσει σε μια απόλυτη μορφή εξουσίας όπου το σώμα έστω και ως μηχανισμός αντίστασης στην εξουσία έχει εξαφανισθεί και στη θέση του έχει τοποθετηθεί ένα απόλυτα εξω-ελεγχόμενο αυτόματο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aycock A., «Technologies of the Self:» *Foucault and Internet Discourse*, www.ascusc.org/jcmc/vol11/issue2/aycock.html
- Becker B., 1997, *To be in touch or not? Some remarks on communication in virtual environments*, duplox.wz-berlin.de/docs/panel/becker.html
- Biocca F., 1997, *The Cyborg's Dilemma: Progressive Embodiment in Virtual Environments*, www.ascusc.org/jcmc/vol13/issue2/biocca2.html
- Butler J., 1990, *Gender Trouble*, London, Routledge.
- Csordas T., 1994, *Embodiment and Experience*, Cambridge University Press.
- Dautenhahn K., 1997, *The Physical Body in Cyberspace: at the Edge of Extinction?*, Duplox.wz-berlin.de/docs/panel/kerstin.html
- Γκίμπσον Ο., 1998, *Νευρομάντης*, Αίολος.
- Deleuze G., Guattari F., 1984, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London, Athlone.
- Deleuze G., Guattari F., 1988, *A Thousand Plateaux*, London, Athlone.
- Diprose R., 1994, *The Bodies of Women: Ethics Embodiment and Sexual Difference*, London, Routledge.
- Douglas M., 1970, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Douglas M., 1973, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Falk P., 1997, *The Consuming Body*, Sage.
- Featherstone M., Hepworth M., Turner B., 1991, *The Body*, Sage.

- Feher M., Naddaff R., Tazi N., 1989, *Fragments for a History of the Body*, New York, Zone.
- Fox N., 1993, *Postmodernism, Sociology and Health*, Open University Press.
- Foucault M., 1973, *The Birth of the Clinic*, Tavistock.
- Goffman E., 1969, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin.
- Hallam E., Howarth G., Hockey J., 1999, *Beyond the Body: Death and Social Identity*, Routledge.
- Haraway D. J., 1991, *Simians, Cyborgs and Women*, London, Free Association Press.
- Hertz R., 1960, *Death and the Right Hand*, London, Cohen and West.
- Hirst and Woolley, 1982, *Social Relations and Human Attributes*, Tavistock.
- Karge M., 1999, *Module 2: The Digital Self in Cyberspace*,
wp.uwm.edu/Course/com813/karge2.htm
- Kantorowitz E.H., 1957, *The King's Two Bodies*, Princeton, University of Princeton Press.
- Kleinman A., 1994, «How Bodies Remember», *New Literary History*, 25, 3, σ. 173-190.
- Lasch C., 1979, *The Culture of Narcissism*, Warner.
- Levy P., 1999, *Δυνητική Πραγματικότητα*, Κριτική.
- Lyon D., 2001, «Συστήματα εποπτείας – Οδηγούμαστε προς μια ηλεκτρονική “πανοπτική” κοινωνία;», *Futura*, Άνοιξη, τ. 7.
- Marcioni J., 1999, *Sociology*, Prentice Hall.
- Mark G., 1997, *Flying Through Walls and Virtual Drunkenness: Disembodiment in Cyberspace?*
duplox.wz-berlin.de/docs/panel/gloria.htm
- Μελανίτης Γ., 2001, «Το σώμα είναι αναχρονισμός», *Futura*, Άνοιξη, τ. 7.
- Mellor P., Shilling C., 1993, «Modernity, Self Identity and the Sequestration of Death»,
Sociology, vol. 27, 3, σ. 411-431.
- McIlvenny P., 2000, *Avatars R Us?*, immigrant.org/intercultural/nr1/mcilvenny.htm
- Μουτσόπουλος Θ., 2001, «Στρατηγικές για τον επανασχεδιασμό του σώματος», *Futura*, Άνοιξη, τ. 7.
- Nettleton S., Watson J., 1998, *The Body in Everyday Life*, Routledge.
- O'Farrell Mary Ann, 1999, *Virtual Gender: Fantasies of Subjectivity and Embodiment*, University of Michigan Press.
- Scheper-Hughes, Lock M., 1987, «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, no 1, σ. 6-41.
- Scott S., D. Morgan, 1993, *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*, The Falmer Press.
- Shilling C., 1993, *The Body and Social Theory*, Sage.
- Stone A., 1991, «Will the Real Body Please Stand Up?», στο Benedikt M., *Cyberspace: First Steps*, Cambridge, MIT Press.
- Synnott A., 1993, *The Body Social*, Routledge.
- Turner B., 1984, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Blackwell.

- Turner B., 1987, «The Rationalization of the Body: Reflections of Mod and Discipline», στο Lash S., S. Whimster (eds), *Max Weber. Rationality and Modernity*, Allen and Unwin, σ. 222-241.
- Turner B., 1991, «The Discourse of Diet», στο Featherstone M., Hepworth M. and Turner B., *The Body*, Sage.
- Turner B., 1992, *Regulating Bodies*, Routledge.
- Turner B., 1995, *Medical Power and Social Knowledge*, Sage.
- Williams S. J., Bendelow G., 1998, *The Lived Body: Sociological Themes, Embodiment Issues*, London, Routledge.
- Wood J., 1998, *The Virtual Embodied: Presence/Practice/Technology*, London, Routledge.
- Χατζηγιάννη Α., 2001, «Stelarc: Υλοποιώντας Μύθους», *Futura*, Άνοιξη, τ. 7.
- <http://www.stanford.edu/~ccyates/avatar/#top>
- <http://www.netscapeworld.com/nw-01-1997/nw-01-avatar.html>
- <http://ntpaul.sprog.auc.dk/paul/research.dredd.htm>
- Not Without a Body? Bodily Functions in Cyberspace*, 1997, duplox.wz-berlin.de/docs/panel/