

KEHA

JOE NOORMETS

Tõsiasi, et viimase paarikümne aasta vältel on loodud keha küsimustele keskenduv ajakiri, kirjastatud esimesed entsüklopeediad ning üllitatud suurel hulgal raamatuid ja artikleid, mille pealkirjades figureerib *keha* või selle tuletised, näib osutavat sellele, et *kehast* on saanud humanitaar- ja sotsiaalteadustes uus mõjukas rändmõiste.

Teaduslooliselt on antropoloogia esimene distsipliin, mis omandas keha suhtes teoreetilise teadlikkuse. Teiseks mõjuallikaks on olnud feministlikud teooriad. Kuid siiski mainitakse kehauuringutega seoses peamiselt saksa ja prantsuse teoreetilist traditsiooni: Nietzsche, Weberit, filosoofilist antropoloogiat, fenomenoloogiat, Heideggeri, Maussi, Eliast, Merleau-Ponty, Foucault'd, Deleuze'i ja Bourdieu'd (Turner 1996: 37–43). Keha, mis vahepeal silmist lasti, on nüüd uuesti avastatud ja fookusesse tõstetud (Frank 1990; Freund 1988; Kamper, Wulf 1982). Akadeemilist huvi keha vastu on mõjutanud kahtlemata ka laiaulatuslikud sotsiaalmajanduslikud ja kultuurilised muutused. Kehale osutatav tähelepanu on viinud somaatilise ühiskonna sünnini (Turner 1992: 11–13), kus protestantlik askees on asendunud tarbijaliku suhtumisega. Oma rolli on mänginud ka feministliku liikumise uued lained, muutunud demograafilised muustrid (kroonilised haigused, elanikkonna vananemine) ning suurenev meditsiiniline ja toitumisalane kontroll (Shilling 1993; Williams, Bendelow 1998).

Samas on üheks kehauuringute laienemisega kaasnevaks probleemiks olnud juba alates 1980. aastatest mõiste *keha* ülemäärane kasutus. Selles on osaliselt süüdi kehasotsioloogia, mis tollal jõudsalt juuri hakkas ajama. Nii osutas Jean-Michel Berthelot juba 1986. aastal sellele, et paljud uurijad, kes tegelikult ei käsitle oma töödes keha temaatikat, viitavad sellele vaikimisi igal leheküljel (Berthelot 1986: 156). Kehast sai seega üsna kiiresti ülekoormatud mõiste, mis pani küsima: „Milleks see kära keha ümber?” (Bynum 1995b).

Siinses artiklis käsitletakse *keha* kui üht näidet mõistetest, mis said populaarseks pärast XX sajandi teise poole pöördeid humanitaar- ja sotsiaalteadustes. Kui esimeses osas antakse põgus ülevaade viimase paarikümne aasta erialasest kirjasõnast, siis teine ja kolmas osa on konkreetse probleemiasetusega.¹ Neist esimeses vaadeldakse semantilisest ja fenomenoloogilisest vaatenurgast keha kui subjektiivse ja objektiivse entiteedi mitmetähenduslikkust ning teises diskursuse mõiste kaudu detailsemalt palju kritiseeritud, kuid sageli väärti mõistetud Michel Foucault' lähenemist kehale kui ajalooliselt ja kultuuriliselt spetsiifilisele entiteedile.

¹ Käsitletavad kaks probleemiasetust – kehastus ja diskursus – paigutuvad punktide alla, mis Bryan Turneri (1996: 33–34) sõnul peaks aitama jõuda adekvaatsema teoreetilise käsitluseni kehast.

Pilguheit kehauuringute interdistsiplinaarsele väljale

Viimasel kolmel kümnendil on keha kohta kirjutatud väga palju. Alates 1970. aastate algusest ja üha kiiremini 1980. aastate lõpust on keha hõivanud märkimisväärse koha antropoloogias, sotsioloogias ja interdistsiplinaarsetes kultuuriuuringutes. Kuid ka feministlik teooria, kirjandusteooria, ajalugu, võrdlev religiooniuurimine, filosoofia ja psühholoogia on pilgu üha sagedamini keha poole pööranud. Järgnev lühiülevaade piirdub peamiselt ingliskeelse ja Lääne ühiskonnale keskenduva kirjandusega. Et erialane „kehakirjandus” on määratu, siis osutan valdavalt raamatutele, jättes kõrvale spetsiifilisemad (nt feministlikud, kunstiteooriat ja -ajalugu ning meditsiiniajalugu puudutavad) käsitlused.

Lisaks kokkuvõtetele valdkonna juhtteoreetikutelt (Turner 1992: 31–98; 1996: 1–36; Shilling 1993: 1–99; 2005: 1–23), annavad erinevate distsipliinide probleemiasetustest ja kirjandusest teatava ettekujutuse ülevaateartiklid: sotsioloogias Freund 1988; Frank 1990, 1991; Turner 2000; ajaloos Porter 2001, antropoloogias Csordas 1990; Lock 1993; arheoloogias Meskell 2000.

Antropoloogilises kirjanduses on fokuseeritud keha tajudele (Synnott 1993), praktikatele ja tehnikatele (Mauss 1973), protsessidele ja eritistele (Aho 2002; Douglas 2002, 2003). Inimkeha ajaloolisust käsitlevast kirjandusest viimase saja aasta jooksul annab detailse nimekirja Barbara Duden (1989). Lisaks Michel Feheri jt (1989) toimetatud suurepärasele kolmeköitelisele koguteosele on keha ja kehastust käsitletud terves reas monograafiates (Laqueur 1992; Sennett 1996; Sawday 1996; Mellor, Shilling 1997) ja artiklikogumikes (Kay, Rubin 1994; Hillmann, Mazzio 1997; Forth, Crozier 2005). Keha representatsioonidega seotud käsitlusi leiab uushistoritsismist (Laqueur 1989; Gallagher, Greenblatt 2000). Möödunud kümnendil ilmus ka üha enam uurimusi, kus vaadeldakse suhtumist kehasse antiigis (Montserrat 1998; Wyke 1998; Berquist 2002; Porter 2002; Meskell, Joyce 2003). Mainida võiks ka religiooni ja keha seoseid analüüsivaid raamatuid (Bottomley 1979; Brown 1988; Bynum 1995a; Martin 1995; Coakley 1997).

Samuti on üllitatud mitmeid kehauuringutesse sissejuhatavaid interdistsiplinaarseid kogumikke (Welton 1998; Hancock jt 2000; Lee, Evans 2002; Blaikie jt 2003; Fraser, Greco 2005), mis vaatlevad keha tematiseeritult: eetilised, teadlikud, normaalsed, tsiviliseeritud, korratud, tarbivad, töötavad, maskuliinsed, seksuaalsed, rassilised, meditsiinilised, sandistatud, rühmitatud, riidetatud, vananevad, surevad, alternatiivsed, virtuaalsed jne kehad. Kõiki neid nii-öelda päevakajalisi kehasid kirjeldavate uurimuste hulk ja postmodernistlik vohamine kergitab uuesti essentsialistliku küsimuse, kas on tegelikult üldse sellist asja nagu keha: kas keha on rohkem kui tema aspektide summa?

Kehastus: semantika ja fenomenoloogia

Fenomenoloogiliselt orienteeritud tekstides on üsna tavaline keha jaotamine kaheks pooleks. Näiteks tõusis subjektiivne hingestatud keha filosoofilistes arutlustes esile just vastasseisus objektiivse instrumentaalse kehaga. Selle eristuse ontologiseerimine viib uue dualismini: enam mitte hinge ja keha, vaid

nüüd juba kahe keha vahel. Samas meenutab see tõsiasi, et erinevad keeled kasutavad keha puhul erinevaid mõisteid, mis mõningatel juhtudel annavad kaksikjaotuse: nt sks *Körper/Leib*. Keeltes, kus on kasutada vaid üks kõikehõlmav sõna – nt ingl *body* ja pr *corps* –, on dualistlikke paare konstrueerinud filosoofid.

Binaarne eristamine näib olevat kõige ilmsem saksa keeles, kus *Körper* on vastandatud sõnale *Leib*, kuigi mõlemat kasutatakse sageli ka sünonüümide-na. See dualism võib olla põhjuseks, miks saksa keelne mõtlemine on tootnud palju filosoofilist kirjandust dihhotoomsetest keha mõistetest (Edmund Husserl, Helmuth Plessner, Max Scheler). Mida siis etümoloogia ja semantika kahe erineva mõiste kohta ütlevad? Sõna *Körper* on tulnud XIII sajandil ladina sõnast *corpus* (Kluge 1975: 395–396). Selle ülekande tagapõhjaks oli austus ristilöödu ja Püha õhtusöömaaja vastu. Kaasa aitas ka meditsiiniliste teadmiste levimine ladina keeles. Siit läks areng saksa keeles kahes eri suunas: ühelt poolt inimeste ja loomade elav *Körper* ning teiselt poolt surnud, füüsiline *Körper*. Viimane ei hakanud seejuures osutama ainuüksi inimkehale, vaid ka füüsilisele ja geomeetrilisele kehale. Seepärast on XIX sajandist alates loodusteaduslik ja filosoofiline materialism eelistanud sotsiaalteadustes mõistet *Körper* idealistlikumale mõistele *Leib*.

Mõiste *Leib* kulg on olnud teistsugune (Kluge 1975: 432). Sõna pärineb kõrgsaksa *lib*'ist ('ihu' või 'elu'). Religioosses tõlgenduses hakkas *Leib* kandma keha, hinge ja vaimu ühendavat tähendust. Nii kristlik kehafilosoofia, fenomenoloogia kui ka elufilosoofia ongi eelistanud mõistet *Leib*, millega mõeldakse elavat, elulist ja hingestatut keha, keha, mida on kogetud seestpoolt. Kui *Körper* on „ainult” keha, siis *Leib* on midagi ülevamat, sügavamamat, rikkamat, midagi inimlikumat; see on keha pluss hing.

Kultuurikriitikud Max Horkheimer ja Theodor Adorno peavad oma teoses „Valgustuse dialektika” (2002: 192–196) keha duaalsust ajalooliseks protsessiks, mis jõudis elavast kehast (*Leib*) surnud kehani (*Körper*) industriaalse kapitalistliku võõrandumise käigus. Autorite sõnul ilmub keha kui asi, mida keegi saab omada, üksnes kultuuri kaudu. Kultuur on see, mille abil eristatakse keha vaimust ja kehast saab objekt, surnud asi, *corpus*. Protsess on pöördumatu. *Körper*-keha ei saa ennistada *Leib*-kehaks.

Prantsuse keeles on *le corps*, mis tuleneb samuti ladina *corpus*'est, avara tähendusega. Kuigi see mõiste ei arenenud igapäevases kasutuses kunagi duaalseks, on prantsuse filosoofid Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty sellest hoolimata mõtelnud kehast sakslaste eeskujul (Zaner 1964).

Nii tugineb Marceli lähenemine eristusele „keha, mis mul on” ja „keha, mis ma olen”. Minu keha on miski, mida ma oman, ja miski, mida ma olen, ning seda ei saa Marceli sõnul adekvaatselt selgitada, kasutades emba-kumba neist kirjeldustest eraldi. Sartre'i (1956) järgi väljendub inimese enda-jaoks-olemine (*être-pour-soi*) alati keha kaudu. Kuigi Sartre samastab keha faktilisusega (*la facticité du pour-soi*) ja võrdsustab selle sünni, rassi, klassi, rahvuse, iseloomu ja füsioloogiaga, peab ta seda pigem subjektiks kui objektiks. Keha on subjekt mulle, kuid objekt teistele (*le corps-pour-autrui*). Oluline on siinkohal tõsiasi, et keha-eneses (*le corps-en-soi*) jääb siiski tabamatuks ja võõrandunuks (Sartre 1956: 310). Kui ma näen oma keha, siis ma ei näe seda kui minu keha, vaid lihtsalt kui üht tükikest maailmast. Ma ei saa näha näge-

mist, s.t ma ei saa tajuda seda maailma aspekti mulle ilmumise protsessis. Mu keha on kõikjal minu maailmakogemuses. Ma näen oma keha samamoodi, nagu näen välisobjekte, või nii, nagu seda näevad teised. Mida ma oma kehast teada saan, on minu olemine-teistele (*être-pour-autrui*) (Sartre 1956: 305). Seega on oluline mitte segi ajada kogemuse ja tegevuse „elavat keha”, mida igäüks meist on, kehaga, mis on antud teistele – ja minule, kui ma mõtisklen oma kehast või võtan selle vaatluse alla – kui objekt. Keha elatakse, mitte ei tunta (Sartre 1956: 324, 329).

Seda seisukohta jagab Merleau-Ponty (1962: 153, 206), kelle jaoks meie füüsiline keha ei ole meie poolt kogetav kui objekt teiste objektide seas. Inimesed on heidetud maailma pigem väga spetsiifilisel ja orgaanilisel viisil; määratuna meie sensoorsete ja mootorsete võimete loomuse poolt tajuda maailma eriomasel moel. Nagu Marcel ja Sartre, keskendub ka Merleau-Ponty fundamentaalsele duaalsusele, mis väljendub inimese seotuses oma kehaga. Ta eristab objekt-kehast keha kui kogeva subjekti, nimetades viimast „oma kehaks” (*le corps propre*). Analüüsides teadvuse ja keha vahelisi seoseid, kasutab Merleau-Ponty Husserli mõistet „elamus” (*Erlebnis, expérience vécue*), mis osutab viisile, kuidas inimesed kehastunud olenditena maailma asustavad. Merleau-Ponty kohaselt on ise ja maailm kokku põimunud meie aistingutes ja tajus. Seega on keha mõlemat, nii tajuja (subjekt endale) kui ka tajutav (objekt teistele ja mulle) (Merleau-Ponty 1962: 82, 92, 167). Subjektina on keha kui ekspressiivne ruum, mis peegeldab tähendusi endast ja annab neile koha. Me tajume asju vasakul ja paremal, üleval ja all, kusjuures meie keha hõlvab „nullpunkti”.

Inglise keeles ei ole kujunenud semantilist dualismi. Inimese materiaalsel, füüsilisel ja orgaanilisel eksistentsil tähistab *body*. Keha selgem teadvustamine ja eksploateerimine XX sajandi viimasest kolmandikust alates on siiski viinud diferentseeritud keha mõistete kujunemisele ka inglise keeles. Sel ajal kui keha duaalsuse fenomenoloogilised kirjeldused paiknevad kõrgelennulise filosoofia tasandil, kajastub reduktsionistlik kaksikkonstruktsiooni probleemaatika selgemalt mõningate ameerika kehateoreetikute töödes. Lähtudes vanakreeka sõnapaarist *sōma* ja *physis*, on mõned *New Age*'i ideedest inspireeritud ameerika autorid arendanud välja kehateooria, mis on saanud nimeks *Somatics* (Hanna 1970). Selle käsitluse kohaselt on *body* selline keha, mis on nähtud, vaadeldud, kogetud või mõõdetud teise isiku vaatenurgast; *soma* aga selline keha, mis on kogetud seestpoolt (minu kehaline mina). See on enesetundlik, eneseteadlik, isetoimiv ja isekorraldud keha, mille tõendusmaterjal on fenomenoloogiline ja subjektiivne. Kahjuks rajaneb analüüs äärmiselt subjektivistlikul teorial, milles puudub igasugune viide sotsiaalsele või ajaloolisele dimensioonile ning *sōma*'t tõlgendatakse Ida-Aasia mõttetraditsiooni vaimus. *Sōma* jaoks pole olemas sellist asja nagu minevik, on vaid olevik ja orienteerumine tulevikule. Ka ruumiliselt iseloomustab *sōma*'t vaid kolm liikumissuunda – üles, edasi ja paremale/vasakule.²

Ingliskeelses kehauuringute väljal on kuju võtnud siiski ka hoopis teise-laadsed mõtlemisstrateegiad, mis püüavad omal moel ületada dualistlikku reduktsionismi. Nii püüab üks suund – kultuurifenomenoloogia – sünteesida

² Somaatika on leidnud praktilise väljenduse mitmesugustes moodsates biotagasiside treeningutes ja sensoorse taju tehnikates (Alexander-tehnika, Feldenkraisi meetod, Darti liikumine, ideokinees jms).

vahetut kehastunud kogemust kultuuriliste tähenduste paljususega (Csordas 1994). Kui kehastus on meie eksistentsiaalne tingimus, mille puhul keha on subjektiivne allikas või intersubjektiivne kogemusala, siis kehastuse vallas tehtavad uurimused ei ole kehast *per se*, vaid pigem kultuurist ja kogemusest kehalise eksistentsi seisukohalt. Nii tuleneb isiku ja tema keha ebapüsisvast ja kultuuriliselt muutlikust suhtest kaks tõlgendusvõimalust. Esiteks, keha on kultuuriline ja ajalooline ning ka bioloogiline ja materiaalne nähtus. Teine tõlgendus pöörab esimese pea peale, väites, et kultuur ja ajalugu on kehalised fenomenid. On mitmeid kehastusviise ja kehalise objektiveerimise stii-
le, mis on olulised kultuuri mõistmiseks. Seega võiksime defineerida keha ja kehastust järgmisel moel: keha (*body*) on bioloogiline ja materiaalne antus ning kehastus (*embodiment*) ebamäärane metodoloogiline väli, mis on määratletud tajukogemuse ja eksistentsi laadiga ning kuulub fenomenoloogia valdkonda (Csordas 1994: 12). Viimase puhul ei uuritagi tegelikult enam ei keha ega ka kehastust iseeneses, vaid pigem kultuuri, kuid seda eripärasest vaatepunktist – kehastuse mõistetes.

Keha ja diskursus

Keeleline pööre 1970. aastatel tõi kaasa uue lähenemise ka kehale. Üheks oluliseks muutuseks oli keha mõistmine teksti metafoori kaudu, s.t keha on sümbolite süsteem, mida võib lugeda nagu teksti. See, mille me võtame omaks kehana, on tegelikult erinevate diskursiivsete praktikate saadus. Ainsad kehad, millele me ligi pääseme, millest me saame rääkida ja mõelda, on vormitud keele ja representatsioonide poolt: keha on representatsioonide allikas (Mary Douglas) või representatsioonide sünnitus (Michel Foucault). Diskursus mitte üksnes ei kirjelda ega kategoriseeri bioloogilise keha karakteristikuid, vaid ka loob ja kujundab meie arusaamu kehast.

Võib julgelt väita, et M. Foucault' tööd on selles vallas ühed kõige radikaalsemad ja mõjukamad. Foucault'likku lähenemist iseloomustab esiteks keskendumine kehale ja nendele institutsioonidele, mis valitsevad keha, ja teiseks epistemoloogiline käsitlus kehast kui diskursuse produktist ning diskursuses eksisteerivast (Shilling 1993: 74–75). Keha saab käsitleda diskursiivsete sündmuste inskriptsiooni pinnana ja järelikult ajaloo poolt jäädvustatuna. Keha kui bioloogiline entiteet Foucault'd tegelikult ei huvitagi, mis ei tähenda aga sugugi seda, et Foucault eitaks keha materiaalsust. Vastupidi, erinevate diskursuste kaudu kirjutatakse materiaalsesse kehasse tähendused, see kaetakse teadmistega, määratletakse ja kategoriseeritakse.

Keha ei ole Foucault' silmis mitte üksnes diskursuse fookuses, vaid seostab igapäevased praktikad poliitilise kujutlusega (Hengehold 2007). Seda, milliseid vorme need seosed võtavad, on Foucault näidanud distsiplinaarsüsteemide ja seksuaalsuse ajaloo käsitlemisel, analüüsides perioodi, mil toimus üleminek modernsesse ühiskonda, kirjeldades seda, kuidas inimesest tehti kehastunud subjekt ja ühendati ta institutsioonidega. Need uurimused käsitlevad sedagi, kuidas võimu „mikrofüüsika” saavutab modernsetes formatsioonides peente kanalite kaudu juurdepääsu inimesteni, jõuab nende kehadeni, nende kehaliigutusteni ja kõigi igapäevaste tegevusteni (Foucault 1980a: 151–152).

Seega võib nõustuda väitega, et diskursus on see, mis toodab keha kui probleemi (Turner 1992: 19). Meditsiiniline diskursus toodab meditsiinilise keha ja teadmise kehast. Loomulikult eksisteeris keha ka enne meditsiinilist diskursust, olles oma materiaalsuses mittediskursiivne, n-ö toormaterjal (Kendall, Wickham 1999: 39–40, 46; Mills 2003: 55–56). Foucault’ d järgides võime ka öelda, et diskursiivne vägivald muudab keha (Foucault 2005: 42). Võtame teise näite. Kui mõtleme leinamise kui kehapraktika peale, oleme diskursiivse praktika valdkonnas. Leinamine on diskursiivne niivõrd, kui võrd see on alati juba sisse kirjutatud lausungite seeriatesse. See ei tähenda, et lausungid muudavad otseselt leinavaid kehasid. Lein allutab kehad vastavalt diskursuse diktaadile. Nii näiteks keelasid Soloni reformid Ateenas alla kuuekümnendaastastel naistel avalikult itkeda, kui nad just ei olnud lahkunu lähedased, ning endal juukseid kitkuda, põski lõhki rebida, vastu rinda taguda. See seadis otsesed piirangud leinamisele kui keha praktikale.

Keha on meile alati üksnes diskursiivne keha. Ainus „kord” inimese kehas on see, mis on ühiskonna poolt kehtestatud. Keha paikneb erinevate võimude ja teadmisformatsioonide vaheliste võitluste keskpunktis. Foucault (1980b: 186) näitab, kuidas võimusuhted võivad läbistada keha sügavuti, sõltumata subjekti vahendusest. Kui võim haarab kehast, ei tähenda see, et võim peaks olema esmalt sisenenud inimeste teadvusesse. Kuid hoolimata määratlusest „sügavuti”, kaldub Foucault käsitlema keha sündmuste inskriptsiooni pinnana. Seepärast seab ta oma genealoogiale ülesandeks paljastada keha, mis on täielikult ajaloo poolt jäädvustatud, ning keha, mis on ajaloo protsessis hävitatud (Foucault 1991: 83).

Foucault’ keha on „subjektiivsuseta”. Mitte subjekt, vaid diskursus on see, mis toodab teadmise kehast (Foucault 1992: 36). „Subjekt” on kahes mõttes diskursuse toode. Esiteks, diskursus ise loob „subjektid” – figuurid (hullumeelne, hüsteeriline naine, homoseksuaal, kurjategija), kes personifitseerivad konkreetseid teadmise vorme. Need figuurid on eriomased kindlale diskursiivsele formatsioonile ja ajaloolisele perioodile. Teiseks, diskursus loob subjektile ka koha (lugeja, vaataja), kust teadmine ja tähendus paistavad kõige mõistlikumad.

Foucault’ käsitlust kehast kui diskursuse produktist on tõlgendatud väga erinevalt ja teinekord eksitavalt (Oksala 2005: 118–125; Fox 1998: 423). Kui diskursust võetakse puhtalt lingvistilises tähenduses, siis väidetakse, et Foucault on määratlenud keha keelelise konstruktina. Siit järeldatakse, et eeldiskursiivset keha on võimatu tuvastada, sest kohe, kui me seda nimetame ja hakkame sellest rääkima, oleme selle juba diskursusesse toonud. Teise eksliku tõlgenduse puhul väidetakse, et kultuuriline konstruktsioon ei kata mitte üksnes keha kultuurilisi ja lingvistilisi representatsioone, vaid ka keha ennast selle materiaalses muutumatuses. Selle käsitluse kohaselt jääb alles keha stabiilne tuum, mida diskursus ei puuduta. See on see miski, mille peab olema teatavat laadi universaalne invariantus, mida siis diskursus katab. Seega tugineb see lähenemine jäigale dihhotoomiaale *physis/nomos*, mida Foucault on püüdnud ületada, öeldes, et me ei saa väita midagi kindlat selle kohta, mis meie kehas on loomulikult ja mis on kultuuriliselt muutlik. Seda dihhotoomiat ennastki tuleb vaadata kui teatavat diskursust, mis toodab invariantse keha ideed. Kolmas, kõige radikaalsem lähenemine Foucault’ diskursuse teooriale eitab mis tahes kehastuse dimensiooni või variatsiooni, mis pole

ajalooliselt ega kultuuriliselt konstrueeritud. Me saame mõista ja kogeda oma keha vaid kultuuriliselt vahendatud representatsioonide kaudu. Keha ei vaa- delda üksnes kultuuriliste tähistuspraktikate konstruktina, vaid kehaehitu- se ja -talitluste põhilaadi mõistetakse inskriptsioonina, mis märgistab keha nii, et sellest saab ise tähistuspraktika. Kui keha on vaid võimu ja teadmis- te režiimi poolt toodetud objekt, siis selle käsitlese kohaselt jääb küsitavaks, kuidas saab keha osutada vastupanu. Kehal pole sel juhul mingit võimalust ajaloolistele protsessidele vastu hakata. Neljanda tõlgenduse kohaselt kuulub keha alati diskursiivsetesse formatsioonidesse, mis püüavad teda kontrollida ja mahutada. Sellist lähenemist kaitstakse väitega, et sel moel suudetakse haarata nii keha kultuurilist konstruktsiooni kui ka keha kalduvust vastu panna diskursuse ja võimu survele.

Seega saab Foucault' kontseptsiooni vaadata ühes reas nendega, mis käsitlevad keha materiaalsete ja sümbolsete jõudude interaktsiooni pinna- na. Keha kui „võitlusväli” sümboliseerib Foucault' huvi asjade „pinna” vastu ja loobumist varjatud tähenduste otsimisest. Tähelepanu koondamine diskur- susele ja harjumuspärase mõtlemise ületamine võimaldab vabaneda dualis- mist, kasutades nii mentaalse kui ka sotsiaalse elu uurimisel sama põhimõis- tet (diskursus). Sellegipoolest vajab diskursuseanalüüs adekvaatset käsitust kehastunud diskursiivsest subjektist. Nagu paljud poststrukturealistlikud lähenemised jätab ka diskursuseanalüüs vähe ruumi kehastunud subjektiiv- susele, (fenomenoloogilisele) kehale kui kogetud kehale.

Kokkuvõtteks

Kõik, mida me teeme, teeme oma kehaga. Kui mõtleme, räägime, kuulame, kirjutame, sööme, magame, siis kasutame oma keha. Iga meie elu aspekt on kehastunud. Kuid nagu nägime, on analüütiliselt võimalik teha vahet keha omamisel ja keha olemisel. Fenomenoloogilised mõisted *elav keha* ja *kehastus* tuletavad meelde, et ise ja keha ei ole lahus ning et kogemus on alati kehas- tunud. Kuid koos kasvavate teadmistega keha vaieldavatest ja muutuvatest võimalikkustest saabub ka äratundmine, et on võimatu rääkida keha olemu- sest või pidada enesestmõistetavaks keha kui fikseeritud kategooriat. Lisaks on raske, kui mitte võimatu, uurida kehastust ajalooliselt. Ajaloolised allikad vahendavad pigem keha representatsioone kui keha kogemust. Teatud puh- kudel on seega täiesti mõistlik käsitleda kehasid „tekstidena”, mida võib „lugeda”, tõlgendades kehalisi märke ja sümboleid. Tõdemus, et inimese keha eksisteerib niisama palju diskursuses kui lihas ning seda ei ole võimalik lahu- tada ei kujutistest ega isikutest, kinnitab, et inimkeha mõistmiseks tuleb meil laenata nii diskursiivsetest kui kehastunud praktikatest.

Kirjandus

- A h o, J. 2002. *The Orifice as Sacrificial Site. Culture, Organization, and the Body*. New York: Aldine de Gruyter.
- B e r q u i s t, J. L. 2002. *Controlling Corporeality. The Body and the Household in Ancient Isreal*. New Brunswick–New Jersey–London: Rutgers University Press.
- B e r t h e l o t, J. M. 1986. *Sociological Discourse and the Body*. – *Theory, Culture & Society*, kd 3, nr 3, lk 155–164.
- B l a i k i e, A., H e p w o r t h, M., H o l m e s, M., H o w s o n, A., S a r t a i n, S., I n g l i s, D. 2003. *The Body: Critical Concepts in Sociology. Five Parts*. London–New York: Routledge.
- B o t t o m l e y, F. 1979. *Attitudes to the Body in Western Christendom*. London: Lepus Books.
- B r o w n, P. 1988. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- B y n u m, C. W. 1995a. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York: Columbia University Press.
- B y n u m, C. W. 1995b. *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*. – *Critical Inquiry*, kd 22, nr 1, lk 1–33.
- C o a k l e y, S. 1997. *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- C s o r d a s, T. J. 1990. *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. – *Ethos*, kd 18, lk 5–47.
- C s o r d a s, T. J. 1994. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- D o u g l a s, M. 2002. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London–New York: Routledge.
- D o u g l a s, M. 2003. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London–New York: Routledge.
- D u d e n, B. 1989. *A Repertory of Body History*. – *Fragments for a History of the Human Body. Part Three*. Ed. by M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi. New York: Zone, lk 470–578.
- F e h e r, M., N a d d a f f, R., T a z i, N. 1989. *Fragments for a History of the Human Body. Three Parts*. New York: Zone.
- F o r t h, C. E., C r o z i e r, I. 2005. *Body Parts. Critical Explorations in Corporeality*. Lanham: Lexington Books.
- F o u c a u l t, M. 1980a. *The Eye of Power*. – *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Ed. by C. Gordon. New York: Pantheon Books, lk 146–165.
- F o u c a u l t, M. 1980b. *The History of Sexuality*. – *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, lk 183–193.
- F o u c a u l t, M. 1991. *Nietzsche, Genealogy, History*. – *The Foucault Reader*. Ed. by P. Rabinow. London: Penguin, lk 76–100.
- F o u c a u l t, M. 1992. *Tõde ja võim. Intervjuu Alessandro Fontana ja Pasquale Pasquinoga*. – *Vikerkaar*, nr 11, lk 31–49.
- F o u c a u l t, M. 2005. *Diskursuse kord*. Tallinn: Varrak.
- F o x, N. J. 1998. *Foucault, Foucauldians and Sociology*. – *British Journal of Sociology*, kd 49, nr 3, lk 415–433.

- Frank, A. W. 1990. Bringing Bodies Back in: A Decade Review. – *Theory, Culture & Society*, kd 7, nr 1, lk 131–162.
- Frank, A. W. 1991. For a Sociology of the Body: An Analytical Review. – *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Ed. by M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner. London: Sage, lk 36–102.
- Fraser, M., Greco, M. 2005. *The Body. A Reader*. London–New York: Routledge.
- Freund, P. E. S. 1988. Bringing society into the body: Understanding socialized human nature. – *Theory and Society*, nr 17, lk 839–864.
- Gallagher, C., Greenblatt, S. 2000. *Practicing New Historicism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hancock, P., Hughes, B., Jagger, E., Paterson, K., Russell, R., Tulle-Winton, E., Tyler, M. 2000. *The Body, Culture and Society. An Introduction*. Buckingham: Open University Press.
- Hanna, T. 1970. *Bodies in Revolt: A Primer in Somatic Thinking*. New York: Holt.
- Hengehold, L. 2007. *The Body Problematic. Political Imagination in Kant and Foucault*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hillman, D., Mazzio, C. 1997. *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*. New York–London: Routledge.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Kamper, D., Wulf, C. 1982. *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kay, S., Rubin, M. 1994. *Framing Medieval Bodies*. Manchester–New York: Manchester University Press.
- Kendall, G., Wickham, G. 1999. *Using Foucault's Methods*. London: Sage.
- Kluge, F. 1975. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: de Gruyter.
- Laqueur, T. 1989. Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative. – *The New Cultural History*. Ed. by L. Hunt. Berkeley: University of California Press, lk 176–204.
- Laqueur, T. 1992. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press.
- Lee, E., Evans, M. 2002. *Real Bodies. A Sociological Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lock, M. 1993. Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. – *Annual Review of Anthropology*, kd 22, lk 133–155.
- Martin, D. B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven–London: Yale University Press.
- Mauss, M. 1973. Techniques of the body. – *Economy and Society*, kd 2 (1), lk 70–88.
- Mellor, P., Shilling, C. 1997. *Re-Forming the Body. Religion, Community and Modernity*. London: Sage.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. London–New York: Routledge.
- Meskel, L. M. 2000. Writing the Body in Archaeology. – *Reading the Body. Representations and Remains in the Archaeological Record*. Ed. by A. E. Rautman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, lk 13–21.

- Mes k e l l, L. M., J o y c e, R. A. 2003. *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*. London–New York: Routledge.
- M i l l s, S. 2003. *Michel Foucault*. London–New York: Routledge.
- M o n t s e r r a t, D. 1998. *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*. London–New York: Routledge.
- O k s a l a, J. 2005. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- P o r t e r, J. I. 2002. *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- P o r t e r, R. 2001. *History of the Body Reconsidered. – New Perspectives on Historical Writing*. 2nd ed. Ed. by P. Burke. Cambridge: Polity Press, lk 233–260.
- S a r t r e, J.-P. 1956. *Being and Nothingness*. New York: Philosophical Library.
- S a w d a y, J. 1996. *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London–New York: Routledge.
- S e n n e t t, R. 1996. *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. New York–London: W.W. Norton.
- S h i l l i n g, C. 1993. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- S h i l l i n g, C. 2005. *The Body in Culture, Technology and Society*. London: Sage.
- S y n n o t t, A. 1993. *The Body Social. Symbolism, Self and Society*. London–New York: Routledge.
- Z a n e r, R. M. 1964. *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- T u r n e r, B. S. 1992. *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.
- T u r n e r, B. S. 1996. *The Body and Society*. 2nd ed. London: Sage.
- T u r n e r, B. S. 2000. *An Outline of a General Sociology of the Body. – The Blackwell Companion to Social Theory*. 2nd ed. Ed. by B. S. Turner. Oxford: Blackwell, lk 481–501.
- W e l t o n, D. (ed.) 1998. *Body and Flesh. A Philosophical Reader*. Oxford: Blackwell.
- W i l l i a m s, S. J., B e n d e l o w, G. 1998. *The Lived Body. Sociological Themes, Embodied Issues*. London–New York: Routledge.
- W y k e, M. 1998. *Parchments of Gender. Deciphering the Body of Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

Body

Keywords: body, embodiment, discourse, phenomenology, Michel Foucault

In this article the „body” is taken as an example of a grand theoretical concept that has come to characterise much of what has risen as cutting edge work within Humanities and Social Sciences after the „turns” in the 20th century. The paper is comprised of three parts. The first, short part is a selective bibliographic excursion, which provides a short review of how recent English language readers, introductory literature and some key texts delineate the main themes of the interdisciplinary field of body studies in the last twenty years.

The second section demonstrates how conceptions of the body are reflected in

language and in phenomenology. As a result of new quick attention being placed on embodied experience in social and cultural studies, the notion of „body” has become a problem in a different way. While in some languages the body is denoted by two words (for example „Körper” and „Leib” in German), then in languages which have but one notion to make the reference, like the French „corps” or the English „body”, philosophers have nevertheless constructed similar dualisms. However, as phenomenology shows, it is important that greatest care should be taken here not to confuse the „lived body” of first person pre-reflective experience and action, which each of us is, with this body as it is given to others – and to myself whenever I adopt a reflective or third person perspective upon my body – as object. As Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty put it: at the level of pre-reflective or first person experience my body is not for me, as it is for others, an object, but it is, on the contrary, the living centre of my cognitions and actions.

The third part of the paper explores in more detail the many interfaces of body and discourse. Michel Foucault’s approach to the body as a historical and culturally specific entity has distinguished his discussion from many others. Foucault has insisted that the body is simply an effect of discursive practices that embody particular forms of knowledge, and his view of the body is particularly useful in allowing an anti-essentialist way of conceiving of the body, without at the same time denying its material reality as an anatomically discrete entity. Under the influence of the Foucaultian way of thinking, we can say that the body’s form is not independent of discourse, and articulations of the body are always discursive, yet the body itself is non-discursive. While Merleau-Ponty gave the body a principal role in unifying phenomenological experience, then according to Foucault the body plays just as important a role in uncovering the competition and conflict between temporalities and practices that have shaped our understanding of history. The body is the most important artefact in which past and present struggles can be read.

Joe Noormets (b. 1966), PhD student of sociology, lecturer, Tallinn University, joe@tlu.ee