
CIVILIZIRANJE TIJELA

NADEŽDA ČAČINOVIĆ

Polazna točka izlaganja je razlika između formulacija “mi jesmo tijela” i “mi imamo tijela” i posljedica jednoga i drugoga stava. I jedna i druga formulacija programatske su i kontraintuitivne, očito pojednostavljene. Stega nametnuta odvojenom predmetu, tijelu kao odvojenom i objektiviranom kojim upravlja neka druga, viša instancija, i stega kojoj se podređujemo kao po samorazumijevanju integrirani pojedinci (u najmanju ruku bezostatno “utjelovljeni”) razlikuju se i tu razliku možemo pratiti u povijesnim oblikovanjima. Michel Feher u predgovoru trotomnim *Fragmentima za povijest ljudskoga tijela*¹ naglašava kako takova povijest ne treba biti povijest prikazivanja, predstavljanja tijela, nego povijest načina konstruiranja tijela. Tražeći različite *prikaze* pretpostavljamo neko “zbiljsko”, ne-povijesno tijelo, skriveno ispod promjenjivih očitovanja. Feher pritom i sam zadržava dualističku shemu: govori o povijesti područja gdje se susreću život i misao, fizičke sposobnosti i mentalni mehanizmi. To je prvi uvid: uza sve transformacije uvijek i svuda izranja binarna opozicija.

U parovima gdje se pojavljuje tijelo obično ne moramo složenim postupcima otkrivati neravnopravnost podjele. Prevlast ne-tjelesnoga dio je poimenovanja tjelesnoga, bez obzira na to shvaća li se tijelo kao mikrokozmos, mjerilo ili kao slučajno opterećenje. Pokušaji destruiranja dualizma (“mi jesmo tijela”) suočavaju se s takozvanim *izmještanjem*, s pomakom kao osnovnom figurom svakog iskustva i spoznaje. Zbog simboličke strukturiranosti našeg doživljajnog svijeta (čovjek jest životinja ovisna o simbolima) uvijek imamo posla s posredovanjem, prijenosom, medijem ma koliko željeli neupitnu prisutnost uvida. Antiesencijalizam, snažno prisutan u

¹ ZONE, *Fragments For a History of the Human Body*, ed. Feher, Nadaf, Tazi, New York 1989.

današnjim društvenim i humanističkim znanostima, iskustveno je slabiji od binarnih opozicija materijalnog i duhovnog protiv kojih istupa.

Današnje razmjerno učestale rasprave o tijelu obično započinju kontekstualizacijom. Najčešće ona je unutar-teorijska i ne tematizira izravno očitu osvještenost tijela u suvremenoj, dakako, potrošačkoj kulturi. Bilo da je riječ o posve aktualnim razmišljanjima o mršavim modelima i anoreksiji bilo o činjenici da kombinacija brige za zdrav život i dobar dojam (izgled? očito uobičajeniji izraz, no i previše "objektivan" u poslu stvaranja privida) hrani znatan dio suvremene privrede, svuda se na neki način uvodi figura "prije/sada", ne samo u reklamama za tipove dijeta. Modernu možemo definirati kao želju da ovladamo uvjetima vlastitoga života (prihvaćajući i pretpostavku "samoskrivljene" ovisnosti). Danas kao da je veliki projekt sveden na održavanje forme. To pomalo farsično izmještanje možemo pratiti na nizu područja. Na deskriptivnoj razini primjer može biti povijest prihvaćanja dekorativnog makeupa u svakidašnjem životu, širenje prinude održavanja privlačnosti (ne tako davno supruge u mnogim građanskim slojevima nisu morale konkurirati da bi zadržale status itd.). U svakom slučaju tijelo doista više nije tek predmet antropologije, predmet proučavanja ne-civiliziranih naroda već tema prisutna uvijek i svuda.

Teško bi se, doduše, moglo reći da je filozofija u dvije i pol tisuće godina svoje povijesti izbjegavala i previđala problematiku tijela. Plotinovska postidjenost zbog zarobljenosti u tijelu ekstremni je slučaj, no središnja epistemologijska polazišta tijelo su nužno izgraničavala u objekt među drugim objektima. Tijelo mo-

ra postati posebnim predmetom u tzv. kritici metafizike, filozofijskom samopreispitivanju i odvajanju od, doslovno, nad-prirodnog stajališta. Nietzscheova filozofijska pozicija jamačno je zastupanje stava "mi smo tijela". Život, životna snaga nezamisljive su odvojene od tijela: askeza, samoodricanje sinonimno je s robovskim mentalitetom karakterističnim za kršćansko nasljeđe. Ovdje, dakako, pojednostavljen Nietzscheov stav može se kritizirati kao ishitreni pokušaj nadilaženja podvojenosti konstitutivne i za način oblikovanja našeg identiteta i za funkcioniranje odnosa moći. Genealogija kritičnih stavova proteže se od Freuda do Foucaulta. Paralelna linija (uz pojedinačno ispreplitanje) fenomenologijska je, posebno utjecajna u radovima Merleau-Pontya, zabavljena utjelovljenošću percepcije. Fenomenologijske analize sinteze kretanja i svijesti o prostoru suprotstavljaju se reflektiranom odvajanju subjekta i objekta. U "anglosaksonskom" filozofiranju *The Concept of Mind* Gilberta Rylea iz 1949. utjecajni je napad na kartezijanski dualizam "duha u stroju" ali u smislu funkcionalizma i behaviourizma.

U sažetku: uvjerenje da je mišljenje kontekstualno određeno i utjelovljeno zajedničko je čitavom nizu ovostoljetnih autora. No isto je tako prisutno i ono što je nazvano kritikom metafizike prisutnosti: upozorenje na slijepu pjege u našim pokušajima da neupitno utemeljimo svoje zahvaćanje svijeta. I "život" i "tijelo" bez obzira na to prizivamo li ih upravo da bismo destruirali metafizičke konstrukte, mogu sa svoje strane preuzeti ulogu metafizičke ideje, apsoluta itd.

Promišljanje tijela i promjene u vezi s tim obično su ipak manje vezane uz unu-

tarfilozofijske pomake a više uz pomake u binarnim opozicijama što ih upotrebljava velika većina tzv. civiliziranih ljudi: tijelo/duša, priroda/kultura, materijalno/duhovno. "Binarne opozicije" posebno su pogodan predmet strukturalističke analize. Ona pokazuje kako nastaje značenje. Saussureovska je lingvistika proučavala nastajanje značenja iz *razlike* a binarne su opozicije krajnji slučaj takovog razlikovanja. Parovi u binarnom sistemu se uzajamno isključuju. Ukoliko se počinju pokazivati zone preklapanja njihova je uloga sređivanja opasno ugrožena. Učvršćuje se pak strukturalnim srodnostima koje ih povezuju: dodajmo prethodno navedenim parovima još muško/žensko, javno/privatno... Rječnik s operativnom pretpostavkom "dvaju" svjetova mnogo je češći od modela većeg broja paralelnih svjetova ili neke od monističkih, "jedno-svjetočnih" varijanti.

Način funkcioniranja tih opozicija veoma je složen. "Priroda" može predstavljati porijeklo ili ideal ili izgubljeni raj, za jedno stoljeće znači jednostavnost, sređenost, harmoniju a za drugo nepravilnost, ono divlje i neukroćeno. "Prirodno" se već odavno promatra i s takozvanog "ideologijski-kritičkog" motrišta. Kao sekularizacija nad-ljudske sile, "priroda" u procesu "naturalizacije" znači proces kojim se neka kulturna i povijesna danost predstavlja kao "prirodno dana", samo po sebi razumljiva pa i nepromjenljiva.

Postoje dramatični načini obrazlaganja prirode a i oni posve trezveni, poput

rečenice iz Berger/Luckmannove *Socijalne konstrukcije zbilje*: "Čovjek je biologijski predodređen za to da konstruira i nastanjuje svijet s drugima. Taj svijet postaje za njega prevladavajuća i konačna zbilja. Granice toga svijeta određuje priroda no kada je jednom sazdan, sa svoje strane djeluje na prirodu..."² Vjerojatno bismo mogli nazvati dramatičnima posljedice poznatog mjesta iz Derridaove *Gramatologije*, gotovo odmah nakon kanonskog mjesta "nema ničega izvan teksta": "...jer u tekstu imamo to da nam ono apsolutno prisutno, Priroda, ono što imenuju riječi poput 'prava majka', uvijek izmiče, da nije nikada ni postojalo; ono što otvara značenje i jezik je pisanje kao nestajanje prirodne prisutnosti... Što Rousseau govori a da ne kaže, vidi ne vidjeći? Da je supstitucija uvijek već započela; da je oponašanje, princip umjetnosti, oduvijek već prekidalo prirodno obilje; da je morajući postati diskursom uvijek već premošćivalo prisutnost u razlici; da je u Prirodi uvijek ono što dopunjava prirodni nedostatak, glas koji preuzimlje glas Prirode."³

Na širokom području prirodnih i humanističkih znanosti sada se događa nešto što bismo mogli nazvati kulturaliziranjem prirode. Radi se na povijesti percepcije, na pitanjima socijalne determiniranosti dodira, mirisa, osjećaja za prostor te se, naravno, nastoji proučiti i mijenjanje tijela. Sve do krajnje točke. U bilješci iz *L'échange symbolique et la mort*⁴ Jean Baudrillard nam nalaže da smrt nikada ne shvatimo kao zbiljski događaj za neki subjekt ili tijelo već kao formu, formu društvenog odnosa, takvu u kojoj

2 Peter Berger/Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1966, p. 67.

3 Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967, p. 227, 228.

4 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, 1976, p. 12.

je izgubljeno određenje subjekta i vrijednosti. Proučavanje tijela u tom smislu možda pokazuje granice semiotičkog imperijalizma, podsjeća na ireduktibilni ostatak (i njegovu smrtnost).

Naravno, u svakom shvaćanju vlastitog i tuđeg identiteta polazimo od toga da nismo svoje mrtvo tijelo, da u lešu osobe nema. Da i u suočavanju sa smrtnošću ne iskačemo iz simbolne određenosti pritom ništa ne mijenja. Svoj ćemo identitet uvijek nastojati sagledati kao individualan, to jest nedjeljiv.

I u ovom tekstu i u većini nedavnih istraživanja uglavnom je riječ o socijalnoj konstrukciji tijela, očitovanju povijesnosti, promjena. No to je naravno i posve osobno pitanje, pitanje identiteta. Nazovimo to usklađivanjem fizičkih i mentalnih sposobnosti. Nazovimo to raskorakom između tijela osobnih doživljaja i tijela društvenih uloga.⁵ Da li nijekanjem odvojenosti tijela i svijesti *povećavamo* rascijep među njima? Što nam ostaje kao tangibilno, opipljivo i neosporno? Bismo li već želju za tako nečim trebali smatrati učinkom prividno konačnih opisa svijeta čija je redeskripcija stalno u tijeku? Knjiga poput *Sources of the Self* Charlesa Taylora⁶ pokazuje, pored ostaloga, postupnu i polaganu evoluciju poštovanja običnog, svakodnevnog života. Postupno odvijanje jedinstvenog, jednokratnog, autoreferentnog života nerazdvojno je

od njegove utjelovljenosti. Kršćansko shvaćanje duše koje daje dignitet svakom čovjeku ugrađeno je na proturječan ali presudan način u *utjelovljenje* pojedinca kao subjekta svoje sudbine.

U naše je vrijeme teško odrediti disciplinarnu granice. Prevladavaju izmiješani oblici, "blurred genres".⁷ Filozofi nipošto nisu svi zaokupljeni epistemologijom, kod nekih poput Richarda Rortya to je odbijanje dio programatskog anti-fundamentalizma, ironijske pozicije. Za one za koje je znanost još uvijek najbolji saveznik protiv fundamentalizma pojavljuje se "cognitive science". Prisutnost tijela u tim je radovima ipak najčešće svedena na prisutnost mozga. Na veoma zanimljiv način, nema više pojednostavljenih očekivanja od primjene umjetne inteligencije: izbrisane disciplinarnu granice između biologije, filozofije, fizike, psihologije stvaraju napeto štivo, ponekad i bestsellerski popularno poput knjiga Olivera Sacksa.⁸ Za promišljanje tijela još su uvijek najbolji nešto stariji tekstovi.

Već su radovi Marcela Maussa iz tridesetih godina našeg stoljeća "o tjelesnim tehnikama"⁹ uvjerljivo dokazivali da tako nečeg kao što je "prirodno" ponašanje naprosto nema. Mauss je smatrao da je uvodeći riječ tehnika i za postupke u kojima se ne koristi oruđe, dobio mogućnost klasifikacije područja koje je

126

5 O tijelu u tom rječniku usp. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, 1990; Jonathan Glover, *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, London, 1991.

6 Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, 1989.

7 Usp. Clifford Geertz, *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought*, u *Local Knowledge*, London, 1993.

8 Preporučujemo najbolje nove objave s toga područja: John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York 1997; Steven Pinker, *How the Mind Works*, London, 1997.

9 Marcel Mauss, *Les techniques du corps*, 1934, u: *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950.

bilo marginalizirano, takoreći svrstano pod razno. Podjela tih tehnika po spolu, starosti itd. omogućuje pregled iz kojeg onda sagledavamo učinak i vezu sa svjesnim, netjelesnim, "višim".

Mary Douglas¹⁰ nastojala je uvesti određenu modifikaciju: tijelo je sredstvo izražavanja, kontrola tijela društvena je kontrola, odustajanje kontrole u ritualima isto je tako društveno. Odmiče se i od Freuda, ne zanima je istraživanje somatskih posljedica obiteljske, i. e. društvene konstelacije, fizioloških promjena zbog nefizioloških uzroka. Tijelo je polazište, kao shema izmještanja i organizacije. I ona želi tipologiju koja ukazuje koliko i kada je tjelesno određeno u danjoj kulturi.

Već prije potankih analiza neka su pitanja očita. U kojoj je mjeri civiliziranje neprijatelj užitka? Kada (točnije: za koga) se radi o odgodi užitka (s odgovarajućim jačanjem) ili rafiniranju ili naprosto o nejednakoj distribuciji: potlačivanju, izrabljivanju itd.

Što je "mekušvo" – "neprirodna" istančanost: koja je ipak osjetilna? Puteno očito nije nužno u paru s prirodnim. Ima li razlike između konstrukcije socijalnog, drugog tijela kao proizvoda "kulture" i kao proizvoda "civilizacije"?

Što su stanja prožetosti, stanja opsjednutosti?

Polazište Mary Douglas, visoki stupanj usklađenosti između simboličkog i socijalnog iskustva, smisleno je uvijek samo u kontekstu određene društvene okoline. Za nas je ovdje bitna hipoteza da je vrijednost što se pripisuje simbolima tjelesne kontrole toliko veća što se

veća vrijednost pripisuje društvenim prinudama.

Douglasova razlikuje različite sisteme prirodnih simbola i odgovarajućih društvenih poredaka u kojima se slika ljudskoga tijela koristi na različiti način za artikuliranje i reflektiranje društvenog iskustva:

1. tijelo kao sustav komuniciranja: težište je na ispravnom, centralno kontroliranom funkcioniranju, po paradigmama kolanje tjelesnih sokova, transformacije hrane itd.;
2. u paradigmaticnosti tijela naglašava se ranjivost, stoga je riječ o kontroli ulaza i izlaza, o strahu pred otrovom, o potrebi čišćenja;
3. izlučivanje nikog ne uzrujava, sve se može trezveno inkorporirati, razlika između života u tijelu i tijela nije zanimljiva, odnos duha i materije nije predmet kontroverzi.

Već kratak pregled aktualnog političkog diskursa pokazuje prisutnost ovih shema. Složenost simbolizma tijela, prirodnog simbolizma jamačno se povećava u složenim društvima s istovremenom prisutnošću simboličkih slojeva iz ranijih društvenih konstelacija. Neprijatelji i dalje "truju". Upečatljiva je i veza između miljenarizma i askeze, načina kako su neka utopijska očekivanja vezana za nijekanje fizičkih, tjelesnih danosti da bi konstruirali ono sasvim drugo, carstvo potpunog ozbiljenja. Ekstatička stanja također su mjesto uvježbavanja alternative.

Ne treba posebno podsjećati na to kako je danas prevladavajuća zaokupljenost

¹⁰ Mary Douglas, *Natural Symbols*, London, 1973 (2. izd.).

tijelom popraćena bujanjem pokreta i sekti koji obećavaju bilo ponovni pristup tjelesno-duhovnom jedinstvu bilo mogućnost nadilaženja tijela. Integracija, iscjeljenja itd. popularni su ciljevi, popularniji od teorija koje naporno rekonstruiraju način kako se uspostavlja sustav kontrole, demarkacija, ulogu obitelji u discipliniranju tijela, povijest zazornoga, stida...

Što se tiče ovog potonjeg, *Proces civilizacije* Norberta Elias-a već je više od pola stoljeća nenadmašen uvod u civiliziranje tijela.¹¹ Sada raspoložemo prijevodom na hrvatski jezik, što je urednički čin Alberta Goldsteina, egzemplifikacija njegove izdavačke pozicije: temeljna djela uz dodatak idiosinkrazijske ljubavi za marginalce. Kasni ili razmjerno kasni prijevodi imaju i neke prednosti. Ponovno možemo čitati Elias-a u trenutku velikog širenja antropologije kao paradigme za društvene i humanističke znanosti. Bliže kući: u trenutku inflacije riječi "civilizacijski" pa i "kulturološki" (ne u smislu pripadnosti nekoj znanosti o kulturi nego valjda kao vrijednosna oznaka za "posjednike" kulture). Elias je i sam bio ne-suvremen. Umro je 1990. u devedeset i trećoj godini, pišući *Teoriju simbola*, i ne počinjući, dakako, nekim pregledom aktualnih rasprava već vlastitim doprinosom. Eliasova knjiga zahtjeva složenu interpretaciju. Već uvodne stranice o različitim tradicijama određivanja pojmovnog para civilizacija/kultura i razlikama u nacio-

nalnim varijantama traži korekciju mnogih ovdašnjih uvida. No ostanimo pri civiliziranju tijela. Eliasovo pažljivo dokumentirano istraživanje pokazuje kako je nastanak tzv. higijenskih navika nedvosmisleno vezan uz društveni kontekst, uz promjene onoga što je *prihvatljivo* i onoga što to više nije a ne za neko napredovanje u racionalnim uvidima o štetnosti ili koristi. Buřuelova dosjetka iz *Fantoma slobode* kojom uzimanje hrane zahtijeva izoliranje a defekacija se obavlja u društvu, sjajno podsjeća na način kako se odgojem privikavamo na disciplinu. Elias govori o prilagođavanju, svladavanju, mučnini.

Društveni i naročito obiteljski aspekti pojave poput anoreksije senzibilirali su široke slojeve u kojima je, uostalom, shvaćanje tzv. psihosomatskih veza uvijek bilo razmjerno prošireno. U tranzicijskim razdobljima poput našega, s procesima de-tabuiziranja i uvođenja novih tabua, uz sveprisutnost ritualnih radnji ne možemo se oduprijeti nekim iskušenjima.

Ponajprije idealiziranju građanskih formi uljuđenosti. Možda postoji kritičko djelovanje umijeća što ih novopridošli (zbog najnovijeg "pošumljavanja") nisu mogli steći. Đilasova *Anatomija jednog morala*, priča o tomu kako tzv. drugarice ne prihvaćaju mladu balerinu¹² građanskog porijekla, suprugu partijskog funkcionera, a istovremeno gotovo se dekretima nameće (malo)građanski stil života, izazvala

128

¹¹ Norbert Elias, *O procesu civilizacije*, prijevod M. Bobinac i Silvija Bosner, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1996.

¹² O tekstu pišem po sjećanju; balerina se nekako čini pravim pozivom, "utjelovljenjem" odnosa prema tijelu koje ga pretvara u umjetničko djelo s time što obećanje sreće obuhvaća i tjelesni užitak. No možda se radilo i o pjevačici ili glumici.

je burnu reakciju ali u kontekstu mnogo jednostavnijih ideologijskih konstrukcija. Danas je dozvoljeno i potisnuto mnogo složenije raspoređeno.

Tematika će tijela ipak ostati zbu-
njujuća ma koliko uspješno dekonstruirali bi-
narne opozicije kao osnove našeg snalaženja u
svijetu. *Tijela uvijek nadilaze diskurzivne prakse što ih na-
stoje uokviriti*: to je polazni stav niza novih teksto-
va, antologija, zbornika. Možemo naučiti mno-
go o onome što se od prvih dana našeg rođenja
doslovno upisuje u naše tijelo i onome što ono
govori, sa odjećom i bez nje.

U našem slučaju, naravno, govo-
rimo odjećom. Od nepreglednog mnoštva sjaj-
nih istraživanja toga područja pogledajmo priču
knjige *Sex and Suits* Anne Hollander.¹³ Riječ je o
129 povijesti odjela, dvodjelnog krojačkog uratka
koji se prilagođava udovima i njihovoj pokre-
tljivosti ali ih ujedno oblikuje, "odjeva" u shemi
sposobnoj za niz transformacija i stalne pokuša-
je transgresije: od krajnjeg oblika razlikovanja
muškog i ženskog odjevanja do prividno zajed-
ničkog jezika. Odjelo kao "dobro integrirana
apstraktna vizuelna shema" pokazuje složenost
konstrukcija izražavanja spolnih razlika, da o
složenosti rodni razlika i ne govorimo. "Za
razliku od svega ostaloga u materijalnom svijetu,
odjeća ima posla s tijelom pojedinačne oso-
be... moda ide dalje od odjeće, suočava se s ide-
jom o individualnom tijelu s individualnom psi-
hom i posebnom seksualnošću, jedinstvenom
mladošću i zrelošću, jedinstveni sklop osobnih

iskustava i mašte... naglašavajući ideju indivi-
dualnoga tijela, moda tako ilustrira ideju da
seksualnost, oslanjajući se na individualnu ma-
štu i sjećanje, vlada životom svake osobe. Moda
je ilustracija kolektivnoga života kao da se radi o
osobnoj pripovijesti, linearnom, subjektivnom
kretanju kroz povijest."¹⁴

Tijelo, tjelesno, pred-simbolno ne-
zaobilazne su teme feminizma. Ne samo esenci-
jalističko-separatističkih struja koje se pozivaju
na izvjesnost, ireduktibilnost razlika među spo-
lovima. Kako promišljati razlike? Neopragma-
tički, imajući u vidu ispravljanje nepovoljnog
položaja, neravnopravnosti, pretvaranja žena u
"objekt": svođenje na tijelo? Ili dekonstrukci-
jom koja program zasnovan na kolektivnom
identitetu "žene" unaprijed čini nemogućim?

Spoznaja o tomu da su naša tijela
proizvod kulture onemogućuje prizivanje pri-
rodnoga kao spasonosne alternative, ne samo u
feminističkom aktivizmu. No ostaje iskustvo po-
dvojenosti. Kultura je neizbježna no nije na-
sljedna. Upisuje se u tijelo kojim pišemo. Ne i
nasljedno: Lamarck je i dalje u krivu. Osobine
zadobijene iz okruženja nećemo namrijeti po-
tomcima. Uvidi iz Darwinove teorije iskrivlja-
vaju se teleologijski (u smislu: žirafa ima dugi
vrat da bi mogla...) umjesto da njima rješavamo
nedoumice,¹⁵ a posvuda robujemo shemi subli-
miranja, pretpostavci da za neka "dostignuća"
moramo "nadići" tjelesne okove.

No stvari se ipak mijenjaju. Kažu
da je moda konačno izašla, "come out", kao u

13 A. Hollander, *Sex and Suits*, New York, 1994.

14 Ibid. p. 36.

15 Onako kao što to primjerice radi Stephen Jay Gould u sjajnom eseju o *Adomovim prsnim bra-
davicama* u slučaju klitorisa kao sjedišta ženskog orgazma.

slučaju dugo skrivanih, dugo društveno neprihvaćanih seksualnih preferencija. Prihvatimo li konačno značenje “pukog” izgleda, ni tijelo što ga odjeća artikulira neće ostati nemušto. Tek smo na početku traženja novih znanja, primjerice “antropologije potrošnje”.¹⁶ Takozvano materijalističko tumačenje potrošnje, i onda kada materijalizam osuđuje kao i onda kada ga smatra neizbježnim, ne objašnjava što se sve događa s nama. Možda je “kvaliteta života” danas najrevolucionarniji zahtjev.

¹⁶ M. Douglas/B. Isherwood, *The World of Goods (Towards an anthropology of consumption)*, London, 1996.