

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**UROŠ ILOVAR**

**SEBSTVO, DRUŽBA IN TELO**

**DIPLOMSKO DELO**

Ljubljana, 2008

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**UROŠ ILOVAR**

**MENTOR: izr. prof. dr. MARJAN HOČEVAR**

**SEBSTVO, DRUŽBA IN TELO**

**DIPLOMSKO DELO**

**Ljubljana, 2008**

## **SEBSTVO, DRUŽBA in TELO**

V diplomski nalogi, naslovljeni "Telo, družba in sebstvo", želim predvsem opozoriti na dejstvo, da je odnos med človeškim telesom, družbo ter sebstvom kompleksen, veznačen, večslojen in recipročen, ter da telo ni le pasivni prejemnik 'družbenih dejstev' ali pa preprosti 'mehanizem', ki ga animira šele duša, kateri je telo tudi popolnoma podrejeno. Z orisom zgodovinskega razvoja družbene misli o telesu in predstavitev razmišljanj o telesu v dveh novodobnih družboslovnih znanostih (psihologija in antropologija) postavljam temelje, na katerih stoji najpomembnejši del moje diplomske naloge – uvod v moderno sociologijo telesa, ki pa ji je bilo kot relativno novi veji sociološke znanosti doslej namenjene vse premalo pozornosti. Sociološke teorije o telesu (na telo se navezujejo v večjem ali manjšem obsegu), ki jih predstavljam v tej diplomski nalogi, zaradi večstoletnega zanemarjanja telesa v različnih humanističnih vedah in teorijah še vedno niso povsem celovite in popolne, zato poskušam tudi opozoriti na njihove pomankljivosti in si hkrati prizadevam, da bi postavil okvirne smernice za nadaljni razvoj celovite sociologije telesa in vsesplošno reintegracijo telesa v družbeno misel.

Ključne besede: telo, sebstvo, korporealnost, utelešenost, sociologija telesa

## **SELF, SOCIETY and BODY**

In my diploma, entitled 'Body, Society and Self', I defend the hypothesis that the relationship between the Human Body, Society and Self is complex, ambiguous, multilayered and reciprocal. What is more, the body cannot be reduced to being a passive repository and inscription site for the society or to being a simple 'machine', animated and subjugated to the human soul. Through the act of recounting the historical development of social thought on the Body and by the way of mentioning two other modern social sciences (Psychology and Anthropology) and their limited – or rather narrow – view on the Body, I build the foundations upon which the most important section of my diploma is based upon: introduction to the modern Sociology of the Body, a relatively new branch of sociological endeavor, that has been up until now accorded diminutive attention. Sociological theories that account for the body (to various extent) and are presented in this diploma are still not completely holistic and fleshed out because of the centuries long disregard for the physical body as a relevant object of study in Sociology. That is why I try to draw attention to their fallacies and deficiencies and at the same time delineate a few suggestions and directions that the Sociology of the Body should follow in order to become more holistic and to reintegrate the Body into the mainstream social thought.

Key Words: Body, Self, Society, Embodiment, Sociology of the Body

## KAZALO

<b>1. UVOD .....</b>	<b>5</b>
<b>2. OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV .....</b>	<b>8</b>
2.1. DRUŽBA .....	8
2.2. ISTOVETNOST .....	8
2.3. SEBSTVO .....	11
2.4. TELO .....	13
2.5. UTELEŠENJE.....	14
<b>3. ZGODOVINA TELESA.....</b>	<b>15</b>
3.1. ANTIKA.....	16
3.1.1. <i>Grška filozofija (telo kot užitek ali grobnica)</i> .....	16
3.1.2. <i>Stari Rim (telo kot glina, pokvarjenost ali truplo)</i> .....	17
3.2. KRŠČANSTVO .....	17
3.3. RENESANSA.....	19
3.4. OD DESCARTESA DO MODERNOSTI .....	21
3.4.1. <i>19.stoletje</i> .....	22
3.4.2. <i>20.stoletje</i> .....	29
<b>4. DRUGE DRUŽBOSLOVNE ZNANOSTI O TELESU .....</b>	<b>32</b>
4.1. ANTROPOLOGIJA.....	33
4.2. PSIHOLOGIJA.....	36
<b>5. SOCIOLOGIJA TELESA .....</b>	<b>36</b>
5.1. KLASIČNA SOCIOLOGIJA.....	43
5.2. NEKAJ RELEVANTNIH TEORIJ, KI SO PRISPEVALE K SOCIOLOGIJI TELESA.....	45
5.2.1. <i>Michel Foucault in disciplinirano telo</i> .....	45
5.2.2. <i>Norbert Elias in civilizirano telo</i> .....	48
5.2.3. <i>Pierre Bourdieu in razredno telo</i> .....	50
5.2.4. <i>Bryan Turner in Arthur Frank – štiri telesa</i> .....	53
5.2.5. <i>Erving Goffman in uprizarjajoči se JAZ</i> .....	57
5.2.6. <i>Teorije potrošniške družbe in postmodernih posameznikov – telo kot projekt (Giddens, Lasch, Sennet, Butler, Harraway in Bordo)</i> .....	59
5.3. TELO, DRUŽBA IN SEBSTVO .....	66
5.4. POMANKLJIVOSTI SOCIOLOGIJE TELESA IN NAPOTKI ZA NAPREJ .....	67
<b>6. ZAKLJUČEK.....</b>	<b>72</b>
<b>7. LITERATURA.....</b>	<b>75</b>

## 1. UVOD

Človeško telo je izredno ambivalentna in teoretično paradoksalna entiteta, razpeta v mejnem območju polarnih dualizmov naravnega in kulturnega, materialnega (organizem) in transcendalnega (razum), sakralnega in profanega, individualnega in družbenega; visoko polarizirano pa je tudi z moralnega (dobro/slabo, lepo/grdo, mlado/staro, moško/žensko, belo/črno) ter internega vidika (javni predeli telesa proti privatnim predelom) itd. Tekom številnih historičnih dob, ki so botrovale velikim družbenim spremembam in menjavi paradig, se je spreminjal tudi odnos do korporealnosti, to – razvoj družboslovne misli in teorij o človeškem telesu ter najpomembnejši vplivi na sodobno sociologijo telesa – pa je tisto, čemur se bom v tej diplomski nalogi najbolj podrobno posvetil.

Od antike naprej – s tem obdobjem začenjam, ker je temeljna izhodiščna točka vse zahodnjaške miselnosti – je telo integralni del filozofske, teološke, mnogo kasneje pa tudi antropološke in kulturološke znanosti; v svoje teoretične okvirje ga je vključila tudi psihologija, le sociologija je zaradi specifičnih razlogov, ki jih bom omenjal kasneje, o njem razmišljala premalo in preveč površno. Telesnost je bila za sociologijo dolgo časa nekaj implicitnega, samoumevnega, celo manjvrednega in podrejenega duši kot vrhovnemu gibalnemu posamezniku, tj. tistega, ki nagovarja oziroma je nagovarjan s strani družbe, slednja pa je primarni fokus sociološke znanosti. Družboslovje – v mislih imam predvsem sociologijo, čeprav lahko podobno trdimo tudi za druge discipline – obvladuje vse od Descartesove razmejitve materialnega (telo) in transcendalnega (razum, duša, stvarstvo) dalje 'raztelesen pogled'<sup>1</sup> na svet. Šele v osemdesetih (še intenzivneje pa v devetdesetih) letih preteklega stoletja je telo ponovno pritegnilo pozornost družboslovnih teoretikov (govorimo lahko o fenomenu 'teles, ki si prisvajajo nazaj svoje zasluženo mesto v družbi'). Sociologija je v tem času odkrila ključno slepo pego v svoji naravnosti; pojavila so se mnoga nova področja raziskovanja, hkrati pa se je implicitno zahtevala revizija nekaterih najbolj seminalnih teorij, ki so v svoje predpostavke in parametre pozabile vključiti pomembno spremenljivko – organsko, biološko oziroma materialno telo družbenega akterja.

---

<sup>1</sup> orig. »disembodied view«

V tej diplomski nalogi nameravam med drugim preučiti tudi (1) razloge, ki so sociologijo vzpodbudili k temu, da se zamisli nad svojim neupoštevanjem korporealnosti kot legitimnega objekta preučevanja ter (2) nekatere temeljne in povečini družboslovne – tako sociološke kot filozofske, antropološke in druge – teorije, ki so imele ali pa še imajo vpliv na razumevanje človeškega telesa in njegove vloge v družbenem življenju. Osredotočil se bom predvsem na tiste vidike teorij, ki se bolj ali manj eksplicitno osredotočajo na samo telo ali pa poskušajo – uspešno ali pač ne – razdelati njegov odnos z družbo in/ali sebstvom (odnosu družba/sebstvo bom posvetil veliko manj pozornosti kot tistim odnosom, kjer je ena izmed komponent telo, saj je slednje za to diplomsko nalogo prvenstvenega pomena; odnos družba/sebstvo bom osvetlil le toliko, da bom lahko iz dvostranskih odnosov telo/družba, telo/sebstvo ter sebstvo/družba 'nakazal' na refleksivno soodvisnost na višjem nivoju med vsemi tremi komponentami; vse to pa ne pomeni, da je odnos družba/sebstvo manj pomemben). Hkrati bom izpostavljaj tudi pomankljivosti vseh predstavljenih teorij, saj bi rad poleg dosege osnovnega **cilja** – pokazati refleksivni, večplastni in kompleksni odnos oziroma soodvisnot med korporealnostjo, družbo in posameznikovim sebstvom (identiteto) – načrtal tudi pot, ki jo mora sociologija telesa v bodoče ubrati, da bo čim bolj prepričljiva in celovita.

V prvem poglavju bom predstavil osnovne pojme: 'telo', 'utelešenje'<sup>2</sup>, 'sebstvo' in 'istovetnost', saj jih večina ni tako 'preprostih' ter samoumevnih, kot se to lahko sprva zdi, poleg tega pa si je nekaj teh pojmov tudi sorodnih in prekrivajočih se, a ne povsem in ne vedno. Da pa vse skupaj postavim v nek zgodovinski okvir in prikažem 'historičnost' in 'kulturno relativnost' ontologije človeškega telesa, malo pa tudi zato, da osvetlim kompleksni in težko ulovljivi odnos družba/telo ter sebstvo/telo, bom v drugem poglavju nadaljeval s predstavitvijo zgodovinskega razvoja misli o telesu – vse od antične filozofije pa do pomembnejših 'sodobnih' prispevkov.

Telo, kot bomo lahko videli v četrtem poglavju, se v sociologiji vrti okoli dveh osnovnih osi. Na prvi osi si nasproti stojita strukturalizem ter interpretativna sociologija, kjer prvi pristop

---

<sup>2</sup> orig. »embodiment«

telo razlaga kot strukturirano s strani družbenih dejavnikov, drugi pristop pa telo označi kot pasivni instrument posameznikove 'agencije' oziroma njegove sposobnosti namenskega družbenega delovanja (telo se ustvarja v družbeni interakciji). Na drugi osi se sociološke teorije razvrščajo glede na vrsto determinizma – biološki ali družbeni; biosociologija in socialni darwinizem argumentirata telo oziroma njegovo gensko zasnovo kot nespremenljivi temelj, iz katerega izhaja tako sebstvo kot družba, družbeni determinizem pa razlaga telo kot družbeno, zgodovinsko in kulturno relativno entiteto, ki jo kultura izoblikuje in preoblikuje po svoji volji in glede na svoje potrebe. Proti koncu pa bom predstavil še Buytendijkovo 'fiziološko fenomenologijo', ki najbolj neposredno naslavlja – in ponuja rešitev – glavni problem oziroma predpostavko te diplomske naloge. Za uvod pa naj povzamem nekaj bistvenih predstav o telesu številnih bolj ali manj znanih mislecev:

Telo je (1)...grobnica/svetišče (Platon/sv.Pavel); (2)...instrument produkcije, represije in prave ekonomske vrednosti (Marx in Engels); (3)...medij učenja in človekov prvi in najbolj naravni instrument (Mauss, Mead); (4)...simbol moči in družbe kot celote (Hertz, van Gennep, Douglas); (5)...osebno žrtvovanje za družbo (Durkheim); (6)...askeza ali samozatajevanje (Weber); (7)...statusni simbol (Veblen); (8)...temelj družbe in blišča (Simmel); (9)...simbol JAZA (Goffman); (10)...instrument politične kontrole in zapornik duše (Foucault); (11)...izredno gnetljiva in konstantno spremenljiva meja in individualni akt samo-konstitucije (Butler); (12)...konstrukt in lokus družbene kontrole (Bordo); (13)...osebni pripomoček in družbeni simbol (Giddens); (14)...prazna površina oz. znakovno-receptijski sistem, ki je vedno odprt za (re)konstrukcijo s strani neodvisnega eksternega sistema znakov – jezika (postmodernizem); (15)...pred-družbeni, biološki temelj, ki determinira tako superstrukturo sebstva kot družbe (biološki determinizem); (16)...sistem reprezentacij (filozofska antropologija); (17)...nosilec fizičnega kapitala in ob rojstvu nedokončana entiteta, ki se utelesi z udejstvovanjem v družbenem življenju (Bourdieu); (18)...osovraženo, kastrirano, regulirano, zatrto, pokorjeno, sistematizirano, uspavano in desenzualizirano s strani družbe, kot tako pa je izvor ustvarjalnosti, energija univerzuma, ki kroži v ciklu in spiralni obliki večnega vračanja (Nietzsche); (19)...anestezirana rana (Kristeva); (20)...najočitnejši kazalec identitete (Južnič); (21)...stroj (Descartes); (22)...sem JAZ (Sartre); (23)...medij užitka in izražanja (De Sade, Feuerbach);...

## 2. OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV

Glede na to, da bom v diplomskem delu veliko govoril o identiteti, sebstvu, telesu, družbi in utelešenju je nujno, da jih natančneje opredelim, saj se nekateri izmed teh pojmov zdijo relativno samoumevni (npr. telo) – kot bom pokazal kasneje, ta samoumevnost ne vzdrži kritičnega analitskega vpogleda – ali pa se med seboj celo prekrivajo. Tudi v samem naslovu diplomske naloge bi lahko namesto 'sebstva' uporabil termin 'identiteta', saj sta pojma zelo povezana in ne moremo razlagati enega brez osvetlitve oziroma nanašanja na drugega.

### Družba

Družba kot seštevka posameznikov, struktur, vrednot, norm, odnosov itd. v neko integralno celoto me zanima le v toliko, da lahko opredelim odnos med njo ter posameznikom kot telesom in sebstvom. Rad bi prikazal različne teorije, ki se trudijo preseči dualistični pristop – ločevanje temeljnih pojavov v polarne in hierarhično urejene kategorije (npr. telo/razum, biološko/družbeno itd.) – in pokazal, da se telo, sebstvo in družba medsebojno soustvarjajo. Turner, na primer, govori o 'somatski družbi' (t.j. družba, v kateri se veliki politični in osebni problemi izražajo v in preko telesa), s katero želi prikazati zgodovinsko dimenzijo telesa v družbi. (Turner 1996, 2)

### Istovetnost

Identiteta oz. istovetnost je krovni termin, ki ga uporablja širok spekter družboslovnih znanosti. Stryker (Stryker 1980) definira sebstvo oziroma JAZ kot skupek predstav, ki jih imamo o sebi kot celostni osebnosti, identiteto pa kot del te osebnosti, ki določa predispozicijo k določenemu načinu vedenja v specifični družbeni vlogi. Vsak posameznik pa, pravi Stryker, poseduje v družbi več vlog, zato je tudi nosilec večjega števila identitet, ki se v določeni situaciji lahko prepletajo in menjajo z malo napora; med seboj so komplementarne, v določenih primerih pa tudi izključujoče (v tem primeru prevlada tista, ki ima za posameznika večji pomen ali pa ga drugi ljudje v tej vlogi bolj podpirajo). Stets in Burke poudarjata, da je srž identitete kategorizacija sebstva kot okupanta določene vloge in internalizacija pomenov in pričakovanj, ki so povezane s to vlogo. Identiteta je vedno v



odnosu s svojo kontra-identiteto; vloge očeta, na primer, stoji nasproti vloga sina/hčere. (Stets in Burke 2008; Stryker 1980, 60)

Obstajata dva pristopa k raziskovanju narave interakcije med posamezniki oziroma njihovimi identitetami: (1) strukturni pristop razume družbene vloge in identitete kot vpete v eksterno, relativno stabilno in po lastnih principih delujočo družbeno strukturo, ki posamezne akterje 'najema' za igranje določenih vlog – akterji so nadomestljivi, vloge pa so fiksne; (2) drugi pristop pa posveča večjo pozornost agenciji, to je kreativni samovolji akterjev, ki ustvarjajo vloge in nanje vplivajo na osnovi svobodnih vedenjskih odločitev in izbir v situacijah pogajanj, kompromisov ter konfliktov. Na osnovi te ločnice prepozna Stryker več različnih socioloških pristopov k identiteti: (1) 'kulturni pogled' identiteto definira kot zbir idej, prepričanj in praks družbene skupine (ta pogled zanemarja vpliv svobode akterja); (2) 'identiteta kot vpeta v družbeno skupino' – ta pogled preučuje medskupinske odnose, pozablja pa na raznolikost vlog znotraj skupine; ter (3) Strykerjeva teorija 'strukturnega simboličnega interakcionizma', ki pa upošteva odnose med posamezniki ter upogljivost, motivacijsko naravnost in raznolikost identitet. Vedenje akterja je odvisno od pomensko sistematiziranega sveta (specifični pomenski sistemi določajo vlogo posameznika v družbeni strukturi) in skupnih odzivov ter vedenjskih pričakovanj, ki se formirajo v procesu interakcije (posamezniki prepoznavajo vloge drug drugega in se temu primerno tudi odzivajo); pomeni pa so izpogajani v procesu družbene interakcije. (Stryker v Stets in Burke 2008)

Teorija identitete se razčleni in razprede še naprej, a bo za potrebe diplomske naloge dovolj, če izpostavim le tiste vidike identitetne teorije, ki nagovarjajo odnos med posameznikom in družbo: (1) Identiteto delno določajo tudi družbena pričakovanja in predstave o njej. (2) Za uspešno igranje identitetne vloge v situacijah je potrebna potrditev drugih akterjev (proces pogajanja); potrditev oziroma zavrnitev s strani drugih akterjev vpliva na posameznikovo dožemanje lastnih predstav o identiteti ter na prilagajanje nadaljnjega vedenja drugim akterjem (usklajevanje in kompromis). (3) »Vezi, ki posameznika vežejo k posameznim družbenim odnosom, so glavnega pomena pri razlagi predanosti akterja določenim identitem, ki jih bo v teh družbenih odnosih prevzel« (Stryker 1980, 70). (4) Identitetnih vlog se naučiš v interakciji z drugimi, delno pa na razumevanje vlog vpliva tudi samointerpretacija. Ob

aktiviranju določene identitete v družbeni situaciji se vzpostavi 'povratna zanka'<sup>3</sup>, ki preko čutov v JAZ vnaša informacije iz okolja – JAZ jih nato primerja z internaliziranim standardom in če se informacije iz okolja in internalizirani identitetni standard razhajata, potem JAZ prilagodi vedenje na zunaj (kratkorочно), na dolgi rok pa pride tudi do prilagajanja internaliziranih predstav o samem pomenu identitete. Recipročni vpliv zunanje situacije in internaliziranega identitetnega standarda na vedenje akterja je glavna značilnost kibernetkega modela identitetnega procesa. (5) Odnos identiteta-čustva<sup>4</sup>: če je ogrožena prominentna/obstranska identiteta, to v posamezniku sproži večji/manjši negativni čustveni odziv (stres, strah, anksioznost itd.) in obratno: če je identiteta potrjena ali celo nagrajena, to v posamezniku sproži pozitivno čustvo (sreča). (6) O spremembah identitete: ko in če delovanje posameznika v družbi ne more spremeniti pomenov v situaciji na način, s katerim bi lahko potrdil svojo identiteto, se internalizirani identitetni standardi spremenijo in prilagodijo (na dolgi rok) pomenom v situaciji. (7) Primer vpliva uprizarjajočih se identitet na družbeno strukturo: akterji v procesu medsebojne interakcije drug drugemu potrjujejo identitete; s tem se postopoma okrepi predanost med posamezniki in sčasoma se lahko pojavi kolektivna zavest (t.j. formiranje nove družbene strukture)... (Stets in Burke 2008; Stryker 1980, 70-72).

»Najpomembnejše je torej, da se sociološki pristop k sebstvu in identiteti začne s spredpostavko, da med družbo in sebstvom obstaja recipročen odnos.« (Stryker 1980, 12). Sebstvo, nadaljuje Stryker, vpliva na družbo preko delovanj posameznikov (ustvarjanje skupin, organizacij itd.); družba pa vzajemno vpliva na sebstvo preko skupnih struktur jezika in pomenov, ki posamezniku omogočajo interakcijo z drugim in zrcalni pogled na sebe kot na objekt (to slednje pa je sam srž sebstva). Ker se sebstvo konstituira šele v družbi (v interakciji z drugimi sebstvi) in jo do neke mere tudi odraža oziroma odseva, mora sociologija za razumevanje sebstva razumeti tudi družbo, katere del smo. Narava sebstva in našega delovanja je v veliki meri odvisna od družbe, v kateri živimo. Toliko o tem, v jedru diplomske naloge pa bom podrobneje preučil odnos med sebstvom in telesom oziroma med identiteto in telesom. Telo je za marsikaterega avtorja pozne modernosti (Shilling, Giddens)

---

<sup>3</sup> orig. »feedback loop«

<sup>4</sup> Čustva so tesno povezana s korporealnostjo, zato bi lahko v tem primeru govorili tudi o povezanosti telesa in identitete oz. sebstva.

ključni element za inskripcijo identitete in razlikovanja; ali drugače, telo postane 'identitetni' projekt.

### **Sebstvo**

V **psihologiji** se pojem sebstva v najširšem možnem pomenu nanaša na kognitivno reprezentacijo osebne identitete. Pojem v osnovi izvira iz razlikovanja med JAZom kot subjektom (orig. »I«) ter JAZom kot objektom (orig. »Me«), kasnejše teorije pa so to preprosto razlago presegle in nadgradile; zanje igra sebstvo integralno vlogo pri človeški motivaciji, zaznavi, izkustvu in družbeni identiteti. Nadalje je pomembno tudi Jungovo razlikovanje med JAZom ter sebstvom, kjer je prvo središče zavestnega dela duševnosti in osebnosti, drugo pa predstavlja globinski center celotne osebnosti – našo Arhimedovo točko. Jungova klasifikacija me je prepričala v to, da v naslovu raje uporabim besedo sebstvo kot JAZ, čeprav je v striktno sociološkem smislu razlika v pojmovanju verjetno bolj ali manj nepomembna. (Jung v Stets in Burke 2008)

Kar loči **sociologijo** od ostalih družboslovnih ved, ki si z njo delijo predmet preučevanja (sebstvo), je neprestano opozarjanje na dejstvo, da je posamezni akter vedno in povsod tudi vpet v mrežo družbene strukture in interakcij; odgovori na vprašanje kavzalnosti pa se razlikujejo (strukturalistične proti interpretativnim teorijam oz. sinteza obeh pogledov, katero zagovarjam v diplomski). Konceptu sebstva se je med sociološkimi teorijami najbolj posvetil simbolični interakcionizem. V luči te teorije je sebstvo produkt razuma, ta pa se poraja iz družbene interakcije, kjer je urejena družbena interakcija temelj družbene strukture. (Mead v Haralambos 1999, 901). Sposobnost izražanja in prikazovanja pomenov sebi ter drugim preko razuma je možna s pomočjo jezika, ki vkalupi pomene v podobo simbolov – s tem, ko se sebstvo vkalupi v skupek simbolov, se posameznik lahko odziva nase kot na objekt (tako kot na katerikoli drugi simbol) in tako se rodi JAZ oziroma sebstvo. Temeljni atribut sebstva je neprekinjeni proces refleksivnosti (t.j. sposobnost, da nase gledamo kot na objekt; sposobnost samovrednotenja, samonanašanja, samozavedanja lastne eksistence in sposobnost načrovanja prihodnjih dejanj glede na željene cilje). (Stets in Burke 2008)

Odzivanje JAZa nase kot na objekt samemu sebi pa izvira iz pogleda 'drugega' na nas, ki nastaja v medsebojni interakciji. S tem, ko prevzemamo vlogo drugega in se vidimo iz njegove perspektive, se naši odzivi uskladijo z odzivi drugega in tako pomen JAZA postane del skupnega sistema pomenov. S tem, ko se formira lastni JAZ, sočasno pride tudi do steka perspektiv drugih JAZOV ter lastnega JAZA, tako da paradoksalno hkrati postanemo ločena entiteta in eno z 'drugim' – osebo, s katero stopamo v interakcijo. To je mogoče zaradi skupnega sistema pomenov objektov in simbolov (z uporabo jezika posameznik sporoča enake pomene sebi kot tudi 'drugemu'). JAZ je po svojem značaju torej tako posamezen kot skupen. Vsi pomeni, tudi pomen lastnega JAZa, so skupni in tvorijo temelj medsebojni interakciji in v končnem smislu tudi družbeni strukturi kot taki. (Ibid.)

Skozi čas, ko sporočamo sebi in drugim kdo smo, se razvije koncept lastnega JAZA. V zgodnjih teorijah so JAZ enačili s samozavestjo, kasnejši avtorji pa so koncept dopolnili in posodobili – JAZ je sedaj ločen v kognitivno (seštevek vseh posameznikovih **identitet**, misli in predstav o tem, kdo smo) ter afektivno (vrednostna<sup>5</sup> in sposobnostna<sup>6</sup> komponenta samozavesti) komponento (Franks in Marolla v Stets in Burke 2008). V najširšem pomenu je JAZ skupek idej, ki jih gojimo o sebi in temeljijo na samoopazovanju oziroma razumskem sklepanju o tem, kdo smo (na podlagi tega, kako se drugi vedejo do nas, naših želja in poželenj ter našega samovrednotenja) (Burke 1980). Koncept JAZA pa ne vključuje le naših idealiziranih in relativno nespremenljivih pogledov nase, temveč tudi samopodobo, ki jo prinesemo v vsakodnevne situacije. Samopodoba pa je odprta za vplive okolja in se konstantno spreminja in preoblikuje pod vplivom vsakodnevnih situacij (proces pogajanja) ter dolgoročno vpliva tudi na tisti bolj rigidni del sebe. Bolj kot okolje pa na nas vplivajo drugi oziroma natančneje, naša predstava o tem, kaj naj bi si o nas mislili drugi. Pomemben vidik sebe je tudi samozavest, ki odločilno vpliva na proces potrditve naših identitet (samozavest je produkt potrditvenega procesa in deluje kot blažilec, ko ta proces ne uspe). (Ibid.)

---

<sup>5</sup> orig. »worth-based self-esteem«; t.j. dojemamo se kot sprejetega in cenjenega

<sup>6</sup> orig. »efficacy-based self-esteem«; t.j. dojemamo se kot sposobnega in kompetentnega

Husserlova in Schutzova fenomenologija v svojem solipsizmu sebstvo (t.j. duša, razum) razlaga kot edino dokazljivo objektivno dejstvo, ki svet konstruira in osmisli s tem, da mu določa pomen in klasifikacije, sama družba pa je emergentna realnost in produkt neprestane interakcije. Sociologija pa se lahko ukvarja le s pomeni, iz katerih je konstruirana družbena realnost. Za teoretike telesa (Croghan, Synnott, Shilling, Turner, Featherstone itd.) sta tako fenomenologija kot simbolični interakcionizem v svojem zanemarjanju materialne osnove (okolja in telesnosti) pretirano poenostavljeni in atomistični teoriji, saj telo nikakor ne more biti ena izmed komponent kontinuitete sebstva – slednja je za fenomenologe namreč odvisna od kontinuitete percepcije 'drugega' o naši individualni kontinuiteti (zavest pred korporealnostjo). V vsakem primeru je potrebno preseči razmejitve telesa in sebstva/identitete, saj je sebstvo utelešno, telo pa je medij oziroma mejna površina, ki posreduje med sebstvom in okoljem. (Turner 1996, 77)

## Telo

Enciklopedična definicija telesa se glasi nekako takole: »Telo je fizični ali materialni okvir ali struktura človeka oziroma katere koli druge živali; celotni materialni organizem na katerega se gleda kot organsko celoto« (Oxford English Dictionary v Synnott 1993, 7). Ta definicija je zelo problematična, saj se ideje o tem, kaj je telo, kaj pomeni biti in imeti telo, kakšen je njegov moralni pomen, kje so njegove meje, kakšna je njegova uporabnost ter kakšna je njegova simbolična vrednost razlikujejo od posameznika do posameznika in se dramatično spreminjajo skozi čas. Moja naloga pa je čimbolj natančno opredeliti večplastno naravo telesa in ga umestiti v odnos družba-sebstvo-telo.

S perspektive telesa je zanimiv tudi Turnerjev pogled na to, kaj definira '**osebo**'<sup>7</sup>. Sociološko gledano je posedovanje telesa – z vsemi njegovimi značilnostmi in specifičnim mestom v družbi – po njegovem mnenju ključnega pomena za vsakodnevno družbeno identifikacijo posameznih oseb. Filozofskemu in sociološkemu pogledu je skupen pogled na telo kot animirani organizem, čeprav to drži le deloma; družbeni pojem telesa je namreč širši in kompleksnejši kot implicira ta »fizikalni« model (npr. obstajajo »fiktivna« in »korporativna«

---

<sup>7</sup> orig. »the Person«

telesa, izmed katerih jih lahko vsaj nekaj opredelimo kot osebe; teorija »dveh kraljevih teles«; pravne osebe; Cerkev kot mistično Kristusovo telo itd.). Tudi ta ideja, da posedujejo osebe oziroma posamezniki samozavedanje, naj bi imela zgodovinsko poreklo (šele v krščanski metafiziki je sebstvo dobilo primeren metafizični temelj v ideji neuničljivosti enkratne duše; pred tem pa je rimsko pravo pri definiranju osebe izključila sužnje, ki niso bili lastniki svojih teles, niso imeli osebnosti in niso imeli nikakršne pravice do posesti). Turner se nazadnje vpraša, če smo ljudje res odgovorni za svoja (telesna) dejanja in kolikšen je pravzaprav nadzor nad našimi telesi. Na eni strani so postavljeni fenomenologi, ki trdijo, da ima oseba (t.j. razum) neposredno oblast nad lastnim telesom in da je odnos s telesom enosmeren in popoln, na drugi strani pa ne smemo zanemariti močne strukturalistične struje, ki poudarja vplivnost strukture (sužnji, ženske in otroci imajo v patriarhalni družbi prav gotovo manjši nadzor nad lastnim telesom kot ga imajo svobodni državljani, moški in odrasli ljudje). Govoriti o fenomenološkem lastništvu naših teles je za sociologijo po mnenju Turnerja brezpredmetno; ključnega pomena je nadzor nad telesom, ki je v interesu javnega zdravstva, ekonomije in politike. (Turner 1996, 79-82)

### **Utelešenje**

Utelešenost je po mnenju Creganove: »fizična in mentalna izkušnja obstoja; je pogoj možnosti za naš odnos do drugih ljudi in do sveta, saj skozi našo fizično naravo delujemo kot družbena bitja« (Cregan 2006, 3). Bourdieu opredeli utelešenost<sup>8</sup> ko »...politični izraz kompleksnih elementov, ki konstituirajo habitus« (Bourdieu v Cregan 2006, 67). Ljudje smo po njegovem mnenju produkt našega fizičnega okolja (habitus), ki pomembno vpliva na naša telesa (morfologija, okus itd.) – različna telesa pa so v družbi tudi različno vrednotena in imajo posledično tudi različno moč (političnega) izražanja. Bryan Turner o utelešenju pravi: »Utelešenje ujema pomene ustvarjanja in 'delanja' telesa oziroma kako postaneš telo v družbi« (Turner 1996, xiii); utelešenje torej razume kot proces nastajanja telesa, telo pa kot predmet sociološke analize. Malo bolj pesimističen pogled o utelešenju pa ima Valery: Družbe in kulture opredmetijo utelešenost kot osnovno sredstvo preko katere se prakticira in racionalizira dominacija« (Valery v Featherstone in drugi 1991, 39). (Cregan 2006, 3 in 67; Featherstone in drugi 1991, 39)

---

<sup>8</sup> orig. »embodiment or bodily hexis«

### 3. ZGODOVINA TELESA

Za boljše razumevanje odnosa ljudi do lastnih teles v današnjem času in za globlji vpogled v znanstvene paradigme, ki se osredotočajo na telo kot objekt preučevanja, je potrebno predstaviti nekatere izmed poglobitvenih tem in razmišljanj o telesu vse od grške, rimske ter judeo-krščanske miselnosti in družbene prakse, pa preko srednjeveških in renesančnih filozofskih ter teoloških predstav vse do 18. oziroma 19. stoletja, ko se izoblikujejo temeljni znanosti, kot jo poznamo danes.

Podobno razmišlja tudi Bryan S. Turner, ki se v svojem pregledu zgodovine telesa osredotoča predvsem na odnos med telesom in tradicionalno dihotomijo sakralno/profano – telo je zanj namreč očitni temelj za 'metafore in mite'<sup>9</sup> o medosebnih ter družbenih odnosih. (Turner 1996, 7)

Preden začnem podrobneje obravnavati zgodovino misli o človeškem telesu, bi rad predstavil **Thomasa Laqueurja**<sup>10</sup> in njegovo teorijo o revolucionarni spremembi pogleda na telo, ki naj bi se zgodila tekom 18. stoletja. Telo je bilo pred obdobjem renesanse po njegovem mnenju razumljeno kot brezspolno in generično (t.j. ženske in moški imajo identično telo, le da so njegovi deli drugače razporejeni, pri tem, da je moški vzorec superioren); ta pogled na telo Laquer poimenuje 'model en spol/eno meso'<sup>11</sup>. Ženske so bile pred 18. stoletjem po tej teoriji sicer razumljene kot manjvredne, a ne v kakšnem določenem, stabilnem in stalnem pomenu – telo je bilo razumljeno kot receptor in generator družbenih pomenov. Ločnica med družbenima spoloma naj bi bila že takrat definirana kot naravna (tj. ženskemu telesu gospodari narava, moško telo dopušča večjo stopnjo svobode itd.), a je bila vsebina in meja ločnice med naravo/družbo zgodovinsko spremenljiva in odprta do interpretativnih potreb kulture. Z renesanso pa je prišel tudi nov – naturalistični – pogled na

---

<sup>9</sup> Pravzaprav gre za temelj celotnih mitoloških sistemov, vsaj če gledamo iz antropološke perspektive, ki jo bom podrobneje obravnaval v 3.poglavju (Douglas, Hertz itd.). S sociološkega vidika so vpliv religije oziroma dualizem sakralno/profano preučevali Durkheim, Weber in drugi.

<sup>10</sup> Thomas Laqueur je prominentni zgodovinar telesa.

<sup>11</sup> orig. »one sex/one flesh model«

človeško telo; vse razlike med spoloma so v tem času determinirane strogo biološko. Laqueur meni, da je do tega prišlo zaradi ideološke dileme razsvetljenskega egalitarizma, ki je s premostitvijo izvora razlik med spoloma iz družbenega v biološko sfero neizmerljivosti rešil neskladnost med idealom univerzalnih, neodtujljivih ter enakih pravic za vse in dejanskim družbenim stanjem neenakosti (ženske so še naprej ostale brez pravic, saj je bilo to od tedaj naprej stvar narave, ki ji moramo zavladati, in ne družbe). (Laqueur v Shilling 1993, 42-48)

### 3.1. Antika

#### 3.1.1. Grška filozofija (telo kot užitek ali grobnica)

Kljub dejstvu, da so stari Grki glorificirali telo (lepota golega akta, olimpijske igre častijo moč moškega telesa itd.), ni bilo filozofskega konsenza o njegovem pomenu in funkciji. Hedonizem je vztrajal pri tem, da so 'telesni užitki veliko boljši kot mentalni'. Epikurejci so se strinjali, da so užitki alfa in omega človeškega življenja, a so imeli miselne užitke za superiorne telesnim. Orfisti, kot tretji tok grške miselnosti, pa so radikalno prekinili vse vezi s filozofskimi predhodnicami in uvedli idejo dvojnosti človeške narave – le ta je delno zemeljska ter delno nebeška – ki je odločilno zaznamovala vsa nadaljnja razmišljanja o telesu v zahodnih družbah vse do danes. Našo nebeško naravo naj bi po mnenju Orfistov naredili zmerno s praksami askeze, telo pa so razumeli kot grobnico duše. (Synnott 1993, 8-10)

Orfisti so pomembno vplivali na **Sokrata**, ki telo označi kot omejitev duše – kot oviro in nepopolnost, ki nas neprestano vznemirja, prekinja in odvrča od tega, da bi lahko spoznali 'Resnico'. Konflikt med dušo in telesom je zanj torej inherenten, stalen in popoln; duša dojema kot absolutno superiorno. **Platon** ima o telesu nekoliko drugačne ideje; prevzame sicer idejo o ločenosti telesa (soma) in duše (psyche), a do telesnosti ni povsem sovražen. Lepo telo predstavlja na Platonovi poti k popolnosti prvi korak k absolutni lepoti in bogu, ki filozofa hkrati navdihuje in omejuje. **Aristotel** zavrne nauke svojega mentorja (Platon) in dušo definira kot formo posameznega živega telesa – eno ne more obstajati brez drugega. Kljub temu pa Platonu sledi v tem, da verjame v nadvlado duše nad telesom. (Ibid.)



Dva nasprotujoča si pogleda na telo – dualizem (npr. Platonov idealizem) proti monizmu (npr. hedonistični materializem) – sta se v zahodni filozofiji ohranila in razvila do svojih logičnih ekstremov. Dualizem je, na primer, prisoten v idejah sodobne biomedicine, Descartesa, sv. Avguščina, stoikov in krščanskega asketizma, materializem pa je bil prevzet in obogaten s strani marksizma, epikurejcev, romantičnega gibanja in sodobnega eksistencializma. (Ibid.)

Stari Grki so bili tudi prva skupnost, ki se je predstavljala s figuro kolektivnega telesa; posameznik je v tem primeru zgolj nadomestljivi 'ud', ki je v sebi in po sebi sicer nedeljiv, a se mora pokoravati časovno transcendentni kolektivni entiteti, kateri pripada. (Rogozinski 1995, 82)

### 3.1.2. Stari Rim (telo kot glina, pokvarjenost ali truplo)

Stoicizem je bil dolgo časa dominantna filozofija rimskega imperija in je močno vplival na krščansko miselnost v njenih formativnih letih. Senekina teorija dualizma in superiornosti duše odraža platonove ideje, a ne prevzame njegovega negativnega pogleda na telo; telo razume kot ogrinjalo, ki ščiti pred zunanjimi elementi, a vendar ni tako pomembno kot njegov lastnik. *Epiktet*<sup>12</sup> in Mark Avrelij pa gledata na telo bolj dualistično in negativno kot stoiki (Epiktet meni, da telo delimo z živalmi, razum pa z bogovi, za Avrelija pa je telo le glina in pokvarjenost, od katere nas odreši šele smrt). Zavedati pa se je treba, da večina starih Rimljanov ni sledila naukom filozofov, temveč so živeli pod drugimi vplivi (npr. astrologija: telo kot kozmos). Vsaka doba je deležna nasprotujočih si pogledov na svet in telo, ki ga lahko ljubimo ali sovražimo. (Synnott 1993, 11-13)

## 3.2. Krščanstvo

**Zgodnje krščanstvo** je gojilo kar nekaj različnih paradigam telesa, značilnost vseh pa je bila razdelitev telesa na tri enakovredne aspekte: duhovnega, mističnega ter fizičnega (odnos

---

<sup>12</sup> orig. »Epictetus«

zgodnjega krščanstva do slednjega pa je bil zelo dvoumen). Telo je predstavljalo stalno prisposodbo družbene hierarhije – najprej Cerkev in Družina, šele nato sledi Država. Če so Grki še znali ceniti čisto telesno lepoto – platonistični idealizem opeva estetiko naravne lepote telesa, ki jo je mogoče doseči s samodisciplino – je za pomemben del krščanstva telo le še mesena posoda (vir izvirnega greha) za dušo, ki jo je treba vsaj prezirati, če že ne strogo kaznovati in trpinčiti. S tem je bilo erotično telo nevtralizirano in transcendirano v kolektivno telo. (Rogozinski 1995, 102)

Za sv. Pavla je telo tempelj (dom svetega duha), del Kristusa in last Boga, zato ga moramo uporabljati v božjo slavo. Telo je tako kot predhodniki delil na fizično in duhovno plat, a je bil v nasprotju z zaničevalci telesa prepričan, da je skrb (hranjenje in zdravljenje) za fizični aspekt telesa pomembno, kljub temu pa telo ni vse; nujno je ravnovesje med njim in dušo. Sicer se je zavedal nevarnosti telesa – »...zakon greha, ki deluje v mojem telesu, stoji nasproti Boga v moji duši.« (Romans v Synnott 1994, 14) – a kljub temu telesa ni enačil z grehom in zlom (telo je potrebno potlačiti, a častiti; križati, a slaviti itd.). Ta dvojni odnos do telesa je povzročil razpoko v zgodnji Cerkvi, ki se je ločila na asketsko (ta struja je uvedla samostane, celibat, mučeništvo in nekaj kasneje tudi institucionalizirano namerno povzročanje bolečine) in zmerno strujo. Sv. Avguštín je reinterpretiral ideje sv. Pavla, tako da je telo dobilo sorazmerno pozitivno konotacijo (telo kot razodetje božje dobrote). (Synnott 1993, 13-18)

Veliki premiki v odnosu do telesa se zgodijo **po letu 1000**, ko se izredno okrepi asketska struja krščanstva, ki povzdigne idejo o telesu kot zlem: (1) uvedejo se veliki monastični redovi (kartuzijanci, frančiškani, dominikanci itd.), ki (2) institucionalizirajo asketizem; znotraj njih se pojavi tudi nova praksa namernega povzročanja bolečine oziroma samotrpinčenja. Frančišek Asiški, na primer, je ljudi pozval, naj telo sovražijo v dno duše<sup>13</sup>. Telo je po njegovem mnenju (in mnenju podobno mislečih) medij, skozi trpinčenje katerega komuniciramo z Bogom in hkrati skrbimo za odrešitev drugih ljudi. (Ibid.)

---

<sup>13</sup> Pomenska besedna igra.

Tomaž Akvinski, eden izmed očetov teologije, pa je zavrnil tako sovražstvo do telesa in Platonov idelizem kot tudi Aristotlov materializem. Raje jih je združil v novo sintezo: enotnost telesa in duše (Aristotel), nesmrtnost duše (Platon) ter ponovno vstajenje telesa, ki ima samo po sebi intrinzično moralno vrednost. Njegovi nauki se v kasnejšem navalu teologov, ki so razglašali telo za sovražnika človeške božanske narave (t.j. duše), niso obdržali v cerkvenem kanonu. (Ibid.)

Pri vsem tem se je potrebno zavedati, da niso vsi ljudje v srednjem veku živeli asketskega življenja (npr.: trubadurji; opis srednjeveškega življenja v literaturi Bocaccia, Ovida,...). Umberto Eco (Eco v MacDonald 1995, 3) govori celo o prekrških s strani 'posvečenih' v samih samostanih; po njegovem mnenju naj bi šlo v tem primeru za odobrene oziroma 'avtorizirane pregrehe', saj s svojim obstojem definirajo svoje nasprotje – krepost – poleg tega pa se dogajajo skrite pred očmi javnosti. Pravi prekršek takratnega časa naj bi se po Ecovem mnenju vršil na ravni jezika (t.j. na ravni pomenov in simbolnih označevalcev), ki je fluiden in neulovljiv (med njim in realnostjo ni neposredne povezave). (MacDonald 1995, 1-5)

Kantorowicz opiše simbolni razvoj in preobrazbo teološkega pojma 'mističnega telesa', ki v začetku označuje (1) 'realno prisotnost' Kristusa v hostiji, tekom časa se (2) razširi in zaobjame celotno Cerkevno institucijo – le ta je v tem primeru opredmetena kot 'edinstveno telo', katerega glava je Kristus – ter se nazadnje prelevi oziroma laicizira v (3) politično telo kraljestva. Mnogo kasneje se ta tok idej izteče v teorijo angleških pravnikov o 'dveh kraljevih telesih', kjer prvo predstavlja naravno (smrtno) in drugo politično telo (mistično, dobro, nedotakljivo, racionalno in nesmrtno). (Rogozinski 1995, 98-99)

### **3.3. Renesansa**

Renesansa je ponovno odkrila telo in naznanila začetek konca asketske ideje o telesu kot sovražniku – umetniki in filozofi tedanjega časa so telo častili kot lepo, ta zunanja lepota pa naj bi odražala tudi notranjo – s tem pa je prišlo do ponovne integracije telesa in duše. Sočasno je prišlo tudi do začetka procesov sekularizacije (naznani jo brošura Erazma

Rotterdamskega o etiki obnašanja) in privatizacije telesa, ki se začnejo formirati sočasno z idejami o vljudnosti<sup>14</sup>. Posameznik v času enega stoletja postane sam (t.j. ločen od drugih), sekularen (t.j. ločen od boga) ter dvojen (t.j. notranje razpet med dušo in telesom), kar jedrnato izraža Descartova trditev: »Mislim, torej sem.«<sup>15</sup> Prepričanja asketizma in telesnega negativizma pa kljub vsem blišču razsvetljenstva niso bile pozabljene: iznakaženo telo je bilo še vedno znamenje greha, asketski duhovniški redovi in samostani niso izginili kar čez noč itd. (Synnott 1993, 18-21)

Kršćanstvo – oziroma njegova protestantska ločina – igra v renesansi po mnenju Turnerja, ki tukaj povzema Webra, pomembno vlogo pri oblikovanju kartezijskega sekularnega racionalizma in zgodnjega kapitalizma (skladnost Pavlove teologije – grešno telo je absolutno pokorjeno duši – protestantizma – individualno odrekanje in trdo delo vodita k Bogu – ter kartezijskega sekularizma – osvoboditev duše od problemov telesnosti in suženjstva čutom). Fizično telo se je pod vplivom kartezijske delitve spremenilo v meso, kar ga vrne v domeno živalskosti in hkrati postane metafora za človeštvo, ki je padlo v božjo nemilost. Meso, emocije, prvotni greh in nasploh večino stvari, ki jih je tedanja družba štela za negativne, je posebej 'tujec' – najbližji in najbolj priročni 'tujec' pa ni bil v takratni patriarhalni in mizogini družbi seveda nihče drug kot ženska in njeno 'pošastno' telo. (Turner 1996, 11-14)

---

<sup>14</sup> Pravila obnašanja in proces progresivne civilizacije, ki naj bi se začel na srednjeveškem dvoru, je kasneje podrobneje obravnaval **Norbert Elias**. Osnovna premisa pravi, da se s tem, ko rastejo standardi prefinjenosti in vljudnosti, začne vedno večje nadzorovanje človeških družbenih navad in distanciranje od človeških instinktov ter bioloških potreb. (Synnott 1993, 20)

<sup>15</sup> V tem historičnem okvirju lahko razumemo Descartovo enačenje telesa s strojem kot del splošnega gibanja znotraj religioznih kultur (t.j. protestantski individualizem), ki so poudarjala človeško sposobnost razumevanja materialnega sveta (ta stoji nasproti duhovnemu) s pomočjo razuma in ne duhovne razlage. Sekularni svet naj bi se upravljal le s pomočjo sekularnih tehnologij. Drugače pa je dokaj ironično, da so moderne interpretacije Descartesove teorije strogo prepričane v striktnost njegove delitve telesa na dušo in korporealnost, ko pa je v določenih delih jasno izrazil svoje stališče, da prihaja med telesom in razumom, do signifikantne interakcije. Karteziianstvo deluje na treh nivojih: (1) izključitev vsega iracionalnega, nadnaravnega ter vraževernega (zavesti naj vlada razum); (2) discipliniranje telesa (kontrola nad čustvi ter spolnostjo), kar preučujeta npr. Foucault ter Elias; ter (3) porast kolonializma (pokoritev iracionalnih – manjvrednih – ljudstev kot legitimizacija kolonializma). (Turner 1996, 9-12)

Če se vrnemo nazaj h katolicizmu<sup>16</sup>: Ignacij Loyola je ustanovitelj ekstremno konzervativnega 'Jezusovega redu' in fanatičen pristaš mortifikacije telesa; po njegovih naukih se še danes ravnajo Jezuiti in nekateri drugi samostanski redovi. Martin Luter v Loyolinih naukih ni videl prihodnosti in je bil veliko bolj naklonjen telesu. Najbolj subverzivno in popačeno sliko srednjeveškega telesa pa prikaže Rabelais, ki v okviru karnevalske kulture opiše groteskno telo<sup>17</sup> (pred njim oriše necivilizirano telo Boccaccio, za njim pa to storita vsaj še Shakespeare in Cervantes), ki je pravo nasprotje Loyolinemu asketskemu telesu in privatnem, sekularnem ter civiliziranem telesu visoke renesanse. Telo renesanse in reformacije je torej fluidno in večkratno. (Synnott 1993, 20-22)

**Današnji teologi** so sicer mnogo bolj prizanesljivi do telesa (krščansko telo razlagajo kot odrešeno greha), a so asketske ideje, združene z antičnimi lepotnimi ideali, v obliki sekularnega asketizma prisotne še danes – povzema jih slogan: »Za lepoto je potrebno trpeti.« (Ibid.)

### 3.4. Od Descartesa do modernosti

Rene Descartes je utemeljitelj **kartezijanske delitve** in mehanicizma – telo razume kot stroj (v domeni znanosti), dušo (v domeni religije) pa kot nekaj, kar transcendirata telo in mu brezpogojno vlada. Delitev sebstva na dušo in telo pa odraža družbeno delitev ter hkrati sovпада z njo. Thomas Hobbes in ostali, ki sledijo Descartesovi razlagi telesa kot anorganskega stroja, ironično hkrati uporabljajo organsko prisodobno telesa za razlago politike. (Synnott 1993, 22-27)

Benedict Spinoza je prvi, ki zavrne kartezijansko ločnico med telesom in razumom s trditvijo, da brez Boga ni obstoja – duša in telo sta zanj združena in enakovredna odraza božje

---

<sup>16</sup> Protestantizem je bil v času renesanse še v povojih in se je boril za obstanek tako na eksistencialni kot na ideološki ravni; katolicizem pa je bil s papežem na čelu po večini Evrope z železno roko še vedno vodilna religija.

<sup>17</sup> »Groteskno telo ponečedi in je ponečedeno, rodi in je rojeno, požre in je požrto, pije, izloča, boleha in umira.« (Bakhtin v Synnott 1993, 21)

resničnosti. La Mettrie stori podobno kot Spinoza, le da pri tem uporabi materialistično perspektivo – človek je stroj, tako kot vse živali – dušo pa ima za 'prazno besedo'. (Ibid.)

#### 3.4.1. 19.stoletje

V **19. stoletju** sta znanost in filozofija zelo produktivni glede idej o telesu; k debati prispevajo tudi mnoga velika imena kot so Feuerbach, Marx, Darwin, Nietzsche, Freud ter drugi. Razvoj medicine je v tem času močno vzpodbudil proces rekonstrukcije telesa (cepiva, antibiotiki, nove metode zdravljenja itd. močno zmanjšajo smrtnost ter dvignejo kvaliteto življenja celotni družbeni strati). Politično telo je je simultano povečalo oblast nad fizičnim telesom, ki je sedaj do neke mere postalo državna last. Leto 1853 – angleški parlament takrat uzakoni obvezno cepljenje vseh otrok proti kozam – zaznamuje kritično točko za politično anatomijo telesa, saj je takrat pred moderno-vsiljivo državno oblastjo padla še zadnja utrdba (t.j. telo); oblast je pred tem v času nekaj desetletij pospešeno krepila svoj vpliv na družbeno življenje (kanalizacija, nadzor kvalitete vode in hrane itd.). Oblast je imela seveda že prej določeno obliko moči nad telesom, ki pa se je z letom 1853 preobrazila iz lokalizirane, individualne in specifične v univerzalno ter obvezno. (Ibid.)

Kaj so nekateri pomembnejši misleci 19.stoletja razmišljali o telesu:

- **Sigmund Freud** je pri preučevanju simptomov (ženske) histerije prišel do sklepa, da sta razum in telo eno ter da se psihološki in fiziološki fenomeni medsebojno določajo. Priskrbel pa je tudi klasično formulo za definiranje odnosa družbena kontrola-telo, in sicer: bolj kot je družbena kontrola razdelana in vseprisotna, višja je represija na telesno-instinktivni ravni. Iz tega sledi, da je določena napetost med civilizacijo in telesom neizbežna<sup>18</sup>. Jezik – neosebni sistem komunikacije in vzrok izgube osebkove individualnosti, saj jezik predstavlja avtoriteto družbe nad posameznikovo podzavestjo – je zanj ključnega pomena pri nastanku delitve narava/družba. **Lacan** Freudovo misel popelje še dlje in jezik

---

<sup>18</sup> Turner (Turner 1996) posveti celotno knjigo razdelavi razmerja med željo (telo) in njenim nadziranjem ali zaviranjem (družba) in pravi, da v svojem bistvu celotna družbena misel od antičnih filozofov dalje temelji na tem razmerju med željo in družbo.

označi kot temelj odtujitve med sebstvom in družbo, saj pride do neskladja med neskončnostjo naših osebnih želja in končnostjo naših zahtev, ki so družbeno dopuščene. (Synnott 1993, 27; Freund 1988, 842; Turner 1996, 51)

- **Feuerbach** je bil 'čutni materialist' – vse, kar imamo, je naše korporealno življenje – in zavrača idejo nesmrtnosti, ki naj bi pomemben del človekovega sebstva spremenila v brezoblično dušo. Slednja po njegovem mnenju namreč stoji nasproti naravi, formi in telesu. Feuerbach s svojo 'idejo čutnosti' predstavlja enega glavnih poskusov prekoračenja meje med telesom/dušo v 19.stoletju – enotnost mišljenja (idealizem) in obstajanja (materializem) v izmenjavi med človekom in naravo je locirana v njegovem poseganju v naravo preko hranjenja: »Človek je, kar jé« (Feuerbach v Turner,1996:70). Zanj so čuti prvobitni filozofski element ali kot pravi sam: »Telesa ne morem izpeljati iz svojega razuma, saj moram najprej jésti ali biti to sposoben, preden lahko razmišljam – razum torej predpostavlja predhodni obstoj čutov, sami čuti pa ne predpostavljajo predhodnega obstoja razuma...Človekovo prvo verovanje je verovanje v resničnost čutnih izkustev« (Feuerbach v Synnott 1993, 143). (Turner 1996, 70; Synnott 1993, 142-143)

Engels in Marx Feuerbacha cenita ker je med prvimi opozarjal na pomembnost materialnega sveta, a ga kritizirata kot 'idealista', saj je bil njegov pogled na naravo ahistoričen, njegova teorija čutnosti pa je bila kognitivna (rešitev za odtujenost je Feuerbach videl v 'pasivnem' razmišljanju, Marx pa v praksi; revolucionarni potencial vidi Feuerbach v 'čutni ljubezni' in ne v družbenem udejstvovanju oziroma praksi, kot to predpostavlja Marx), subjektivna (in ne kolektivna) ter individualistična (namesto družbena). (Freund 1988, 856; Turner 1996, 182; Synnott 1993, 142-143)

Pogled na prehranjevanje je bil za Feuerbacha skrivnost za presek dualizmov narava/kultura in objekt/subjekt – argumentiral je, da zunanja narava postane notranja subjektivnost preko inkorporacije narave s hranjenjem (tu je tudi točka kritike njegove teorije, saj gre za dokaj enosmeren pogled prisvajanja narave – družbeni kontekst ga ne zanima, a ima pomembno vlogo pri posredovanju med telesom in svetom). S tem je želel implicitno povedati, da

zunanja realnost ni dana, temveč je pridobljena preko čutne, praktične dejavnosti. Feuerbach ni nikoli pozabil, da človek ni le razumsko bitje, temveč tudi čutni in aktivni agent, tako v odnosu do zunanjega naravnega okolja kot subjektivitete čustev in čutnosti. Identiteta zanj ni primarno telo ali pa razum, temveč oboje skupaj združeno v totaliteti sebstva; identiteta je aktivnost življenja, razmišljanja, čutenja, volje itd. Človek je torej produkt svoje produktivne aktivnosti.(Turner 1996, 184-185)

- **Marx in Engels** sta se osredotočila na delujoče telo (t.j. telesa delavskega razreda) oziroma na njegovo uničenje, mehanizacijo ter odtujenost v času zgodnjega kapitalizma; ugotavljata, da je telo razreda nelastnikov produkcijskih sredstev v tem času zdrsnilo na raven stroja, ki je hkrati tudi njegov glavni tekmeč. Prepričana sta, da je delujoče oziroma delavsko telo pregarano in da mu je usojena prezgodnja smrt – to telo ni po njenem mnenju za razred kapitalistov nič drugega kot potrošni material. Zanju je človek družbeno bitje, ki ga proces ustvarjanja/dela uvršča tako v sfero naravnih – »...v objektivnem svetu se potrjujemo, ustvarjamo in rojevamo ne le v dejanju razmišljanja, temveč predvsem s čuti, ki jih premoremo...« (Marx v Synnott 1993, 143) – kot družbenih odnosov. (Synnott 1993, 23 in 143-144; Freund 1988, 851-852)

Turner vidi v Marxovi prekinitvi kontinuitete s Feurbachom (ljudi preneha dojemati kot čutna in čustvena bitja, ki imajo in so telo in se osredotoči predvsem na strukturirano, družbeno kolektiviteto) nekakšen implicitni asketizem. Telo je v tem trenutku prenehalo biti objekt v marksistični teoriji (kar je nenavadno, saj se je marksizem vsaj na metateoretski ravni trudil preseči kartezijansko delitev med dušo in telesom); kasneje so 'strastno telo' nazaj v teorijo poskušali vključiti teoretiki 'kritične šole' (Marcuse itd.), Nietzsche in strukturalisti, do takrat pa je vrzel zapolnila redukcionistična biosociologija. Kljub temu pa Turner vidi potencialno rešitev problema 'manjkajočega telesa' v marksizmu, in sicer v predpostavki, da se telo udejani/uresniči/izpopolni preko dela.(Turner 1996, 182-185)

Marx je potreboval univerzalni temelj, na katerem bi stala njegova objektivna kritična teorija družbe (zanikal je meščanski subjektivizem, saj je predpostavljal historični relativizem), in ta



temelj je našel v univerzalnem človeškem potencialu, da prilagaja naravo skozi kolektivni proces dela in se preko njega tudi samokonstituirata (človek kot generično bitje). Strinja se, da človeške lastnosti niso nespremenljive, a kot izjemo izpostavlja naše sposobnosti vplivanja na okolje in samega sebe preko zavestnega dela. Sposobnost premagovanja narave pa predpostavlja družbene odnose, ki ojačajo človeško delovanje in zavest. Odnos človek-narava-družba je torej esencialno zgodovinski – fluidnost dihotomije narava/družba je odvisna od zgodovinskih in družbenih lastnosti procesa dela. S progresivnim poseganjem v naravo le-ta vedno bolj postaja podaljšek človeka oziroma njegovo anorgansko telo in prostor realizacije človeškega potenciala; ker pa si naravo v kapitalizmu 'prilasti' le majhno število posameznikov (razred kapitalistov), jo lahko človek kot univerzalno bitje pridobi nazaj le preko revolucionarne spremembe. Marx kritizira idealizem, ki pušča prednost subjektivni zavesti, in materializem, ki se sicer zaveda človekove pozicije v naravi, a ga spremeni v pasivni stroj, zato razlaga tako naravo kot človeka kot čutni produkt zgodovinskih in družbenih procesov. Utelešenje je zanj nujni pogoj človekove apropiacije narave oziroma predpogoj kakršnegakoli delovanja, telo samo pa tako družbeni produkt (t.j. sem telo; ker imam oblast nad lastnim telesom, si ga v prvi vrsti tudi lastim in ker je lastništvo družbena kategorija, je tudi ontologija mojega telesa družbena<sup>19</sup>) kot naravni fenomen (t.j. imam telo; z drugimi si delimo številne biološke lastnosti; moje telo kot naravno okolje, ki ga nadzorujem, a tudi ono omejuje mene). (Turner 1996, 215-224)

- **Hobbesova** teorija družbene pogodbe izhaja iz kartezijske delitve ljudi na njihovo naravno (telesno, živalsko) in družbeno (razumsko, duševno, transcendentno) plat in predpostavlja, da bi bilo ljudem – kot razumskim živalim oziroma animiranim racionalnim telesom – v interesu vzpostaviti zavezujočo pogodbo, ki bi umirila našo destruktivno živalsko stran (ljudje v naravi živijo v vojnem stanju) in tako zagotovila relativno varnost življenja v družbi. Pogodba je torej nekakšen predpogoj obstoja družbe kot take (zahteve: reprodukcija prebivalstva ter kontinuiteta lastništva in moči) in od ljudi zahteva odpoved določenim 'naravnim pravicam' in pokoro družbeni avtoriteti, da se jim nato lahko zagotovi

---

<sup>19</sup> V fenomenologiji posedovati še ne pomeni lastiti si; Marx pa v svoji ontologiji predpostavlja, da so ljudje tako posedniki (»to have«) kot lastniki (»to own«) lastnih teles (zanj je to predpogoj družbenega delovanja, ki pa ga negira pojav kapitalizma). Z izgubo čutnega lastništva naše telesnosti pride po Marxu v kapitalizmu do čutne odtujitve in izgube esencialnega dela sebstva (podobno naj bi se zgodilo tudi kadar organizem napade bolezen).

relativno varnost. Njegov pogled na telo je bil skrajno materialističen (ignorira subjektivnost; pomembna sta le snov in gibanje – to gibanje pa motivirata apetit in odpor teles) in atomističen (atomizirana telesa v večji skupini bi v svojem gibanju periodično trkala drug ob drugega in tako povzročila razpad družbe, če bi bilo njihovo gibanje nenadzorovano s strani suverene moči). (Hobbes v Turner 1996, 51; Turner 1996, 103-107)

- **Charlesa Darwina** je telo zanimalo predvsem z biološke perspektive, a je z razglasitvijo razuma kot odvisnega od telesa človeštvo postavil nazaj v domeno živalskega sveta in tako sprevrgel marsikatero starodavno dihotomijo (telo/razum, človek/žival, večvreden/manj-vreden itd.). (Synnott 1993, 24)

- **Friedrich Nietzsche** je v tetralnem slogu razglasil krščanstvo (najbolj ga je na njem motil asketizem in sovraštvo do telesa) za svojega največjega sovražnika, samo telo pa je ovekovečil s sledečimi besedami: »...mogočnega gospodarja, ki stoji za našimi mislimi in občutji; telo živimo in telo smo, ime pa mu je JAZ« (Nietzsche v Synnott 1993, 25). Racionalnost pa je po njegovem mnenju bolj lastnost telesa kot pa uma<sup>20</sup>. (Synnott 1993, 24-25)

Telo za Nietzscheja ni koncept, tako kot npr. za Deluzeja in Foucaulta, temveč o njem govori bolj v smislu biologije (uporablja pojme kot so fiziologija, organizem, čuti itd.) – definira ga kot zbir mnogoterih sil, ki so povezane preko skupnega načina prehranjevanja; življenje kot tako se nanaša le na organizme. Bistvo tega pristopa je, da je znanje<sup>21</sup> funkcionalno za telo oziroma za njegovo razširjeno reprodukcijo (za Foucaultovo teorijo velja ravno nasprotno: telo je prepredeno in prerezano z močjo znanja). Telo je torej tako dejavnost oziroma agencija, saj začne proces produkcije, kakor tudi struktura, v toliko, kolikor je producirano. Najbolj funkcionalni elementi organizma so po Nietzschejevem mnenju njegovi organi – telo je zanj politična struktura, kjer se celice in tkiva borijo za oblast in poraženci služijo zmagovalcem kot funkcija. Vsi organi in mnogoterost dogodkov znotraj

---

<sup>20</sup> Racionalnost (orig. »reason«); um (orig. »mind«)

<sup>21</sup> Sposobnost pridobivanja znanja je za Nietzscheja najbolj pomemben 'organ' človeškega telesa.

organizma naj bi bili posledica organizmov (1) želje po moči. (Featherstone in drugi 1991, 257-258 in 270-271)

Po Nietzschejevih lastnih besedah: »Celotna evolucija duha je vprašanje telesa; pravzaprav je to zgodovina razvoja višjega telesa...Organsko telo raste k višjim nivojem. Naše po poznavanju narava je sredstvo skozi katerega se telo želi izpopolnjevati.« (Nietzsche v Featherstone in drugi 1991, 272)

Želja po moči je zanj osnovni instinkt, skozi katerega postane komunikacija s svetom želja po razširjeni reprodukciji, rasti, nasilju, samemu sebi, življenju, odnosih z drugimi itd. Želja po moči je osnovna lastnost vseh živih bitij in predstavlja več kot željo po preživetju; to je nagon po prevladi nad drugimi živimi bitji (razširjena reprodukcija je odvisna od zmage v (2) boju z drugimi organizmi). Telesa razvijejo 'prepričanja', ki služijo kot dodatek čutnim organom; prepričanja o tem, kaj je resnica itd., pa ne obstajajo a priori, temveč se formirajo z namenom služenja razširjeni reprodukciji organizma. Nietzsche tako postavi pod vprašaj Descartesovo prepričanje v obstoj mišljenja: če obstaja mišljenje, potem obstaja tudi JAZ, in če obstaja JAZ, potem mora obstajati neka snov, ki misli sama po sebi – to pa je zelo dvomljiva predpostavka. Ego, stabilnost sveta in (3) subjekt so zanj iluzija, ki izvira iz našega prepričanja; to 'prepričanje' pa je funkcionalno za razširjeno reprodukcijo človeških teles. Nietzsche sledečih elementov ne sprejema kot objektivno veljavnih<sup>22</sup>: dejstva, resnica, zunanja stabilnost, subjekt (sebstvo) ali obstoj tistega, ki bi imel moč interpretacije ... vse kar obstaja, so interpretacije in telesni goni ter potrebe, ki imajo moč interpretacije. Duševnost (znanje, umetnost ter moralnost) se rodi iz telesa. (Featherstone in drugi 1991, 271-276; Nietzsche 1984)

Zanimiva je tudi Nietzschejeva ideja o volji do resnice<sup>23</sup>, ki stoji nasproti volji do moči in dolgoročno vodi v propad civilizacije. Religija in njene življenje uničujoče vrednote so bile zanj posebitev volje do resnice; cerkvene vrednote oziroma sistem prepričanj pripisujejo

---

<sup>22</sup> Veljavni so le toliko, v kolikor so funkcionalni za razširjeno reprodukcijo organizma.

<sup>23</sup> Njen izvor vidi Nietzsche v potrebi po varnosti, ki temelji na instinktu šibkosti, težečem po vzpostavitvi enakosti – ta pa je v primerjavi z bistvom življenja (t.j. volji po moči) pravzaprav volja do nič, ki je prisotna v vseh duhovnih, religioznih ali intelektualnih dejavnostih človeka.

telesu majhno vrednost v primerjavi z duhovnostjo in s tem služijo šibkim telesom, da dominirajo nad močnimi telesi in si tako prilastijo privilegij razširjene reprodukcije. Nietzschejev ogorčeni in marsikdaj brutalni odgovori – npr. »Bog je mrtev.« ali pa »Krščanstvo je čredna religija.« – na te 'resnice'<sup>24</sup> so prepričljivi ravno zaradi iracionalne in polnokrvne lucidnosti, ki ne izhaja iz kastriranega razuma, pač pa ravno iz čiste strasti do življenja tukaj in zdaj. Želel je pretresti (duhovne) ustanove, v katerih naj bi prebivala edina resnica o tostranski eksistenci, ter poiskati ostanke te resnice (ustvarjalnost, domišljija, ljubezen, hrepenenje in drugi človeški impulzi, ki so bili izgnani s strani cerkve); iz teh ostankov pa naj bi zgradili mišljenje novega subjekta, ki je definiran kot smrtno in telesno bitje. (MacDonald 1995, 5-6)

Če povzamem: za Nietzscheja je telo tisto, iz česar izvira ustvarjalnost in energija celotnega univerzuma. Duhovna revolucija torej ni vprašanje človeškega (racionalnega in ne živalskega), temveč telesnega. Nietzsche je napadel fiksno, enotno resnico, ki je oblikovana skozi binarno delitev sveta in deluje izključno v korist 'zaničevalcev telesa', ki telo vidijo kot največjega sovražnika, saj je edino, ki se upira podreditvi. V njem počiva moč destrukcije veličastne ustanove ene resnice, vključno z institucijo Boga, iz ruševin pa se odpre prostor materialnemu preostanku resnice – človeku kot telesnemu in smrtnemu bitju. (MacDonald 1995, 8-9)

Nietzsche pa seveda ni bil edini, ki je 'hrepenel' po restoraciji volje do moči v tedanjem družbenem ozračju, kjer je vladal 'sterilni' um. Postavitev telesa kot meje<sup>25</sup> je za MacDonalдово neavtorizirani prekršek, saj gre za rušitev tradicionalne metafizike ravno zato, ker ne poskuša vzpostaviti nekega novega fiksnege in univerzalnega mesta resnice; razkriti pa želi tisti čutni preostanek, ki štrli iz vseh resnic in izraža odpor do obstoja ene resnice. **De Sade, Bataille**, Merleau-Ponty (glej str. 30), Fourier<sup>26</sup>, Feuerbach (glej stran 23-24), Foucault

---

<sup>24</sup> Resnice kot vsi intelektualni poskusi, ki želijo fenomen telesnosti, začasnosti in življenja zreducirati v eno resnico (t.j. binarna delitev sveta). (MacDonald 1995, 6)

<sup>25</sup> Telo, ki je vedno vmes in vedno uhaja transcendentnemu označevalcu, ki človekov svet povezuje v neko koherentno celoto. (MacDonald 1995, 24)

<sup>26</sup> Po Fourierjevem mnenju civilizacija (neg.) vsili umetne družbene dolžnosti poželenju (poz.) in tako uniči naravne svoboščine subjekta. Žal pa Fourierjeva zahteva po seksualni osvoboditvi ni bila vključena v marksistično misel. (Turner 1996, 69)

(glej str.45-48) in drugi so telo postavili kot mesto želje, iracionalnosti, emocij, seksualnosti in kot edino možno mesto upora (ne v primeru Foucaulta) proti strategijam redu, discipline in racionalnosti. Razsvetljenstvo je bila doba avtonomnega subjekta, katerega bistvo je bilo samozavedanje (duh), čutni svet in telo pa sta bila le podaljšek zavesti. Potlačeno telo in moč želje, ki se izraža v pisanju Batailla, De Sada in drugih izpostavi novo-staro problematičnost<sup>27</sup>, ki vodi v epoko modernosti. (MacDonald 1995, 10 in 24 in 60-61; Turner 1996, 69)

#### 3.4.2. 20.stoletje

V prvih dveh desetletjih **20. stoletja** je prišlo do pretresa tradicionalne konstrukcije telesa, predvsem pomenov morale, spola in rase (napadi na biološki determinizem, boj za ženske pravice itd.). Po prvi svetovni vojni so nastopila zlata dvajseta leta, ki jih z vidika te diplomske naloge najbolj pomembno zaznamuje institucionalizacija 'lepega telesa'<sup>28</sup>. Sočasno s tem novim optimizmom glede telesa pa se mehanicizem ohranja kot dominantna paradigma v sferi znanosti: biomedicina (napredek medicine telesu odvzame pomen potencialno nevarne entitete, ki se jo je potrebno bati ter jo neprestano nadzorovati; telo postane nekaj, kar se uživa), psihologija (Watson, ustanovitelj behaviorizma, je, tako kot pozitivistični filozofi pred njim, zavrnil tako dualizem kot tudi samo dušo; telo zanj ni neka hiša čudes, temveč čisto navadni organski stroj), itd. Mehanicistična metafora telesa je odražala naraščajočo mehanizacijo družbe (Taylorizem itd.) in vsako novo znanstveno odkritje je le še okrepilo mehanicistično, dualistično in redukcionistično konstrukcijo človeškega telesa. (Synnott 1993, 27-33)

Če je bil mehanicizem dominantna medicinska paradigma 20. stoletja, potem je njen politični dvojček ideologija **nacizma** – nekakšna združitev popačene oblike primitivnega Darwinizma in Nietzschejevih idej (socio-biologija). Politizacija telesa (t.j. telo kot orodje politike) ni nič novega (seksizem, kolonializem, rasizem, suženjstvo); nacizem predstavlja le najbolj nedavno ideologijo telesa, ki temelji na krvi in barvi kože (v povezavi z družbenimi neenakostmi). (Ibid.)

---

<sup>27</sup> Razum in strast (želja) sta osi, okoli katerih se organizirajo vse družboslovne predstave o človekovi naravi že odkar obstaja filozofija. (Bell v Turner 1996, 69)

<sup>28</sup> orig. »the body beautiful«

Eksistencializem – bolj specifično, **Sartre** – se postavi nasproti kartezijanskemu dualizmu z monistično, materialistično doktrino; za Sartreja »...je telo tisto kar sem JAZ v tem trenutku« (Sartre v Synnott 1993, 32), kar pomeni, da je sebstvo/JAZ enako telo in obratno. V eksistencializmu je torej prišlo do dveh velikih premikov: (1) sebstvo kot razum je postalo sebstvo kot telo, poleg tega pa se (2) razum premakne iz duhovne v materialno sfero. Eksistencializem je bil, kar se telesnosti tiče, pretirano idealističen, saj v vsakdanjem življenju ne moremo zanikati političnosti telesa (npr. stigmatizirana telesa). (Synnott 1993, 32-34)

Nekaj pomembnejših filozofov 20.stoletja, poleg Sartreja, o telesu:

(1) **Merleau-Pontyevi** argumenti: subjektivnost ni locirana v umu, temveč v telesu; telo je zanj temelj vsega, saj predhaja refleksijo in znanje; poudarek na čutnosti (vse kar zaznavamo je v odnosu do našega telesa); telo je subjekt, ki ustvari prostor (prostora brez telesa ni); (2) **Husserl** je eden izmed pomembnejših modernih filozofov solipsistične šole (solipsizem pomeni radikalno redukcijo in abstrakcijo od priznavanja obstoja same objektivnosti, človeške skupnosti in celo lastnega telesa; le-to nastopa samo kot okolje posameznikovih čutnih vtisov oziroma absolutni izvor občutenja, je živo meso posameznikovega Ega oziroma 'Absolutni Tu', ničelna točka prostora ali neprostorski izvor); in (3) **Deluze**, ki predpostavi 'telo brez organov'<sup>29</sup> kar pomeni, da je telo popolnoma izločeno iz biologije. Zanj je telo le površje, na katerem se vpisujejo fantazme – telo je pojem ali zamisel fantazem in preko njih tudi razmišlja – ki nastanejo na meji, kjer se srečujeta družba in telo; fantazme ustvarijo neprebojno in 'breztelesno'<sup>30</sup> površino teles. Posameznik ni nič drugega kot 'iluzija enotnega subjekta'<sup>31</sup>, ki je ločen od želje<sup>32</sup>(poželenja); le-ta pa je glavni cilj 'agencije' oziroma tega, da naredimo iz trpnega telesa aktivno telo. (Valentine 2001, 28-29; Rogozinski 1995, 83-87; Featherstone in drugi 1991, 260-270)<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Deluze uporabi za 'telo brez organov' tudi prisposodbo 'hollow sphere'.(Featherstone 1991, 269)

<sup>30</sup> orig. »incorporeal«

<sup>31</sup> orig. »illusion of unified subject«

<sup>32</sup> Deluzejev koncept želje je funkcionalni ekvivalent Nietzschejevemu pojmu 'volji-po-moči'. (Featherstone 1991, 264)

<sup>33</sup> Merleu-Pontya povzemam iz »Valentine 2001«, Husserla iz »Rogozinski 1995«, Deluzeja pa iz »Featherstone 1991«.

Politične, filozofske in znanstvene konstrukcije telesa koeksistirajo v družbi; **nedavne paradigme** o telesu pravijo da: (1) ni več dano (t.j. dano od boga), (2) je pa plastično (možno ga je oblikovati in preoblikovati po želji), (3) bionično (organsko se prepleta z mehanskim, kar omogočajo moderne tehnologije; meja med telesom in strojem je vedno bolj meglena), (4) družbeno (v smislu, da so telesni deli vse bolj medsebojno zamenljivi), (5) družbeno proizvedeno (npr. genska terapija), prav tako pa naj bi imeli ljudje vedno večjo možnost (6) izbire telesa (npr. preko najnovejših reproduktivnih tehnologij). Vse te ideje sicer izvirajo iz mehanicizma, a hkrati odpirajo mnoge nove moralne dvome in vprašanja (npr. ženske so poblagovljene kot proizvajalke genov in jajčec ter 'prenosnice' embriov). Novejše, specifično sociološke paradigme telesa bom podrobneje obravnaval v ločenem poglavju. (Synnott 1993, 34-42)

Biomedicinski model telesa, ki na zahodu dominira že kakšnih 350 let, postaja vedno bolj omejen zaradi treh razlogov: (1) placebo in hipnoza kažeta na določen vpliv duha na telo oziroma njegovo dobrobit, ki ga omenjeni model sploh ne prepozna; (2) večje prepoznavanje vzdoljške medicine in paradigme telesa (vpliv joge, akupunktura itd. na duševno in telesno zdravje); in pa, (3) bolezni so dokazano povezane s čustvenimi in mentalnimi stanji (stres in druge psiho-somatske motnje). Synnott v svoji knjigi preko spoznavanja zgodovine telesa pride do naslednjih dveh ugotovitev: »družba, telo in sebstvo so povezani na načine, ki jih moramo še podrobneje raziskati,« ter »da je vsaka konstrukcija telesa tudi konstrukcija utelešenega sebstva in kot taka ne vrši vpliva le na to, kako ravnamo s telesi, temveč tudi na to, kako živimo samo življenje« (Synnott 1993, 35). Rešitev se za Synnotta ponuja v holističnem ter interdisciplinarnem pogled na telo, ne pa v njegovem razkosanju na fizično in duhovno komponento, nato pa še nadaljnje seciranje telesa po posameznih področjih (specializacija). (Ibid.)

Bryan S. Turner govori o socialni dislokaciji modernega telesa oziroma o razrahljani povezavi med telesom in prenekatero pomembno družbeno institucijo, saj telo nima več ključnega pomena ... (1) v dednem pravu družinske ekonomije (t.j. prvorojenec nima več izključnih pravic dedovanja), (2) pri strategijah izbiranja poročnega partnerja ali pa (3) pri meddržavnem nasilju. Telo naj bi se ločilo od svoje tradicionalne spolne funkcije, kar je

povezano z ženskim gibanjem, ki postavlja pod vprašaj odnos med biološkim in družbenim spolom. Turner nadalje trdi, da je telo vedno bolj izpostavljeno poigravajoči se manipulaciji potrošniškega poželenja oziroma želje. Pasi Falk (Falk v Turner 1996, 6) argumentira, da lahko povzamemo bistvo (post)moderne posameznika oziroma njegovo razumevanje lastnega sebstva s predelavo kartezijanskega mota v 'Trošim, torej sem'<sup>34</sup>; pri tem gre tudi za subtilno kritiko Foucaultovega prepričanja, da ni sebstvo nič drugega kot produkt disciplinarnih praks. V postmoderini dobi (postmodernizem, kritična teorija in feminizem) pride torej tudi do ostre kritike kartezijanizma, ki pa ima, kot smo videli, številne filozofske vzore (Husserl, Feuerbach, Nietzsche, Merleu-Ponty itd.) – s prevratom suverenosti razuma je luč dneva ugledalo anksiozno, igrajoče se bitje, katerega prioriteta je osebno zadoščenje preko novih oblik intimnosti in neposrednih osebnih izkušenj. Na ravni telesa pa prehod iz renesanse v današnjost lepo ponazori Bakhtin, ko pravi: »...da pride s tem tudi do prehoda od 'odprtega telesa', ki je povezano z javnim svetom preko ritualov in karnivalske kulture, do 'zaprtga telesa' individualizirane potrošniške družbe« (Bakhtin v Turner 1996, 66). (Turner 1996, 2-7 in 19-20 in 64-66)

Kot lahko vidimo skozi pregled zgodovine, je gotovo le to, da o pomenu in funkciji telesa ni nikakršnega konsenza. Vsaka doba ima svojo razlago telesnosti, če pa pogledamo od bližje, vre med paradigmi tudi v vsaki specifični dobi (različne paradigme so lahko komplementarne, nasprotujoče in/ali kompetitivne med seboj).

#### 4. DRUGE DRUŽBOSLOVNE ZNANOSTI O TELESU

V prejšnjem poglavju sem dokaj natančno orisal zgodovino idej, misli, teorij ali celo paradigmi o telesu, ki pa so bile do 18. stoletja domena filozofije kot prevladujoče družboslovne vede. Pred sociologijo oziroma sočasno z njo pa sta tudi – in predvsem – **psihologija** ter **antropologija** v del svojih pogledov na svet vključili specifične ideje o telesu.

---

<sup>34</sup> orig. »I consume, therefore I am.«



#### 4.1. Antropologija

Najmanj štirje razlogi so, ki pojasnijo, zakaj je od 19. stoletja naprej v antropologiji (v nasprotju s sociologijo) telo zavzemalo prvo mesto: (1) razvoj filozofske antropologije in vprašanja telesa v odnosu do ontologije Človeka (spricho evropskega kolonializma se je bila prisiljena lotiti problema človeških univerzalij – ugotovili so, da je človek univerzalen v svoji utelešenosti – v razmerju do razlik v družbenih odnosih; telo je bilo torej pomembno, ker je ponujalo rešitev vprašanja družbenega relativizma<sup>35</sup>); (2) preučevanje odnosa narava/kultura (za nas so pomembni tisti odgovori, ki so ločitev človeka od narave konceptualizirali glede na določene prepovedi, zlasti tiste, ki zadevajo spolnost<sup>36</sup> – obstoj tabujev antropologiji v večini razumejo kot dokaz, da človeško vedenje sloni bolj na kulturno-institucionalnem nadzoru kot pa na nagonskih kontrolah); (3.a) vpliv socialnega darvinizma na 'fizično antropologijo' (prevzemanje vulgarnega darvinizma je moralno sicer zelo kontroveržno početje, a je služilo politiki kolonializma), prevladujoča teoretska težnja 'glavne smeri antropologije' pa je bila (3.b) osredotočanje na kulturo (sociologija je iz te tradicije sprejela tri temeljna načela<sup>37</sup>). (Turner 1993, 99-102)

Antropologi so vse do 20. stoletja 'kartirali' in politizirali fizično telo, novo stoletje pa je prineslo tudi sveže paradigme telesa; antropologi so prenehali meriti in so raje začeli opazovati ter premišljati o družbeni vlogi telesa. Antropologinji ameriške šole (**Mead** in **Benedict**) sta prišli do naslednjih pomembnih ugotovitev glede odnosa telo-družba, ki ga raziskujem v diplomski nalogi – telo ja zanj ključna spremenljivka, ki določa, kako se živita kultura in spol; prva se osredotoča na vlogo telesnih ritualov pri družbeni produkciji spolnih vlog (vpliv socializacije itd.), druga pa na vzhodnjaške filozofije telesa (človeško 'meso' ni zlo in užitek ni greh itd.). Francoska šola: **Hertz** pride tekom preučevanja preeminence desne roke nad levo do sklepa, da je fizično telo hkrati tudi družbeno (roki simbolizirata polarnost univerzuma in telesa; leva predstavlja zlo, smrt itd., desna pa dobro, sveto itd.); **Genep** pride do podobnega sklepa – telo zanj simbolizira pomembne prehode posameznika v

---

<sup>35</sup> Ali bolj po domače: antropologija je s tem, ko je našla univerzalno lastnost človeštva, legitimizirala kolonialno nadvlado.

<sup>36</sup> Tabu incesta predstavlja temeljno ločnico narava/človek za zgodnje antropologe. (Turner 1993, 99)

<sup>37</sup> Prvo načelo: Človeška telesnost je istočasno omejitev in potencial možnosti. Drugo načelo: Obstajajo nekatera protislovja med človekovo seksualnostjo in družbenokulturnimi zahtevami. Tretje načelo: Telo je klasifikacijski sistem realnosti. (Turner 1993, 101)

družbi (t.j. družbeno telo se vpisuje na fizično telo<sup>38</sup>); **Mauss** je bil prvi, ki je začrtal sistematično antropologijo telesa. Njegov glavni prispevek je pojem telesna tehnika<sup>39</sup> oziroma telesne tehnike (t.j. načini uporabe telesa); Mauss preko telesnih tehnik definira tudi telo, ki je zanj prvo in najbolj naravno orodje, a mora biti tako kot ostala orodja naučeno (modeli učenja telesa pa so v vsaki kulturi drugačni). Britanska šola (**Malinowski**) pa je v antropologijo telesa uvedla spolnost. V dvesto letih obstoja antropologije so si pogledi na telo znotraj vede sledili nekako takole: (1) merjeno telo (zgodnja fizična antropologija); (2) politično telo in legitimizacija neenakosti (socialni darwinizem); (3) simbolično telo (Herz, Genep) in (4) kulturno telo (Mauss, Mead, Benedict). (Synnott 1993, 241-250)

Za to diplomsko nalogo pa so najbolj pomembna predvsem razmišljanja antropologinje **Mary Douglas**, ki je vzpodbudila zanimanje za telo kot simbolni sistem. Njene predpostavke o telesu so sledeče: (1) telo je model, ki stoji za katerikoli zaprti sistem, katerega meje so ogrožene oziroma nestabilne; (2) samo telo je kompleksna struktura, odnosi in funkcije med njegovimi deli pa služijo kot vir simbolov za druge kompleksne strukture (družbo); to pa vodi do naslednje izpeljave, do katere je prišla Douglasova: (3) telo je 'naravni simbol, ki simbolizira vse ostalo, kakor tudi vse ostalo simbolizira njega' (osredotočala se je na telo kot simbol moči). (Synnott 1993, 228-230)

Teorija o dveh telesih Douglasove definira *sebstvo* (JAZ) kot eno in družbo kot drugo telo. Odnos med njima pa je podreden: družba določa oziroma omejuje način videnja (razumevanja) *sebstva*; družbene kategorije namreč vedno modificirajo fizično izkustvo telesa, tako da ohranjajo specifičen pogled na družbo in svet. Vsak telesni simbol ima svoj izvor v družbi in jo kot tak odraža. (Ibid.)

---

<sup>38</sup> Življenje posameznika je polno prehodov in 'iniciacijskih' obredov, ki posameznika vpeljejo v nove vloge, ki zahtevajo novega človeka...in novo telo. (Synnott 1993, 248)

<sup>39</sup> Mauss je imel kompleksno zanimanje za tehnike telesa – fasciniral ga je razpon načinov uporabe telesa, ki se spreminjajo s časom in se razlikujejo od kulture do kulture, ter očitno pomanjkanje nekega 'naravnega načina' početja česar koli; bistvo je torej v tem, da so vse uporabe telesa naučene. (Mauss v Synnott 1993, 249)

Douglasova vidi družbeno funkcijo in pomen tudi v preko meje stopajočih telesih in telesni tvari (kri, blato, urin, sluz itd.); telesa in telesna tvar s prečenjem meje<sup>40</sup> čistosti v nečistost prehajajo iz iluzornega področja varnosti, celovitosti in integritete v območje nepopolnosti in nevarnosti. Preko te prisposode je zaznaven pogled Douglasove na telo; telo je zanjo odsev družbe kot celote: »Kar je urezano v človeško meso ni nič drugega kot podoba družbe« (Douglas v Cregan 2006, 100). Telo pa ni le slika družbe, temveč tudi sredstvo njene manifestacije oziroma utelešenja; to naj bi se zgodilo preko ritualov čistosti in onesnaženja, ki so sredstvo uokvirjanja telesnih izločkov in nadzorovanja mej telesa. Zgodovinsko telo je ne zanima, prav tako pa nasprotuje sodobnemu psihološkemu pogledu, ki družbo in telesni simbolizem individualizirata – telesni simbolizem je, kot trdi Douglasova, odsev posamezne družbe (kulturni relativizem), ne pa nekaj subjektivnega in ločenega od okolja. (Cregan 2006, 93-104)

Douglasova definira štiri tipe družbenih formacij<sup>41</sup> glede na vrsto uporabe telesa za reflektiranje družbe: (1) družba, kjer je telo razumljeno kot organ komunikacije (učinkovitost je na prvem mestu; glava je najpomembnejši telesni del; močno centralizirana družba); (2) družba, kjer je telo razumljeno kot medij življenja (konstanten strah pred zastrupitvijo, kontrola vnosa v sistem in nadzor mej); (3) družbe, ki so praktične glede telesnih odpadkov; zanje je ločitev telo/duša nepomembna; in (4) družba, ki temelji na duševnosti (telo je le posoda JAZa in nepotrebna snov). Četrty tip razume Douglasova kot slabo delujočo družbeno formacijo; telo je zanjo zrcalna slika družbe same – bolj kot je torej 'civilizirana' družbena formacija, bolj so pravila in zatiranje telesa stroga ter manjši pomen ima telesni simbolizem pri pogledu na svet. Creganova zato močno zagovarja vzdrževanje rituala (naloga religije), saj je to po njenem mnenju sredstvo manifestacije oziroma vzdrževanja družbe. Če povzamem, fizično telo ima lahko univerzalni pomen le kot sistem, ki se odziva družbenemu sistemu. (Cregan 2006, 104-110)

---

<sup>40</sup> Mejo določi družba s tabuji; prestop meje pa je določen kot prehajanje tvari v in izven telesa ter fizična bližina telesom in stvarim, ki jih družba definira kot nečiste (vsaka družba pa ima svoje standarde čistosti). Smrt definira kot prvobitno onesnaženje, saj je univerzalno priznana in ritualizirana. (Cregan 2006, 99 in 104)

<sup>41</sup> Ti štiri tipi družbenih formacij so univerzalni, ne pa linearni ali epohalni, saj lahko soobstajajo v eni družbi. (Cregan 2006, 105)

## 4.2. Psihologija

Bistvo Freudovega prispevka k definiranju odnosa sebstvo-telo-družba sem orisal že v prejšnjem poglavju, tukaj pa bi mogoče omenil še **Julijo Kristevo**, ki izhaja iz psihoanalize Freuda in Lacana, a jo priredi za feminizem; uvede pojem abjekta, kot ga kasneje od nje prevzame Douglasova. Abjekt se po njenem mnenju ustvari skozi proces formiranja samozavedanja. Zavedanje lastnega JAZa se ustvari v 'zrcalni fazi razvoja' sočasno s (1) spoznanjem sebe kot od 'drugega' ločene entitete, (2) formiranjem jezika, (3) ločitvijo JAZa od telesa – pride do zavrnitve telesa kot nečesa inherentno našega, a hkrati tujega (blato, kri in urin so torej ABJEKT: del nas in hkrati nekaj tujega) – ter (4) zavedanjem dejstva, da smo subjekt in družbeno bitje. Zavedanje telesnih mej, kot temu pravi Kristeva, je hkrati nuja in nevarnost za konstitiranje subjekta; brez zavedanja mej se ne moremo oblikovati kot (čisto in urejeno) družbeno bitje, hkrati pa se moramo nenehno soočati s stvarmi, ki so in niso del nas (t.j. onesnaženost v obliki telesnih izločkov<sup>42</sup>). (Cregan 2006, 96)

## 5. SOCIOLOGIJA TELESA

Sociologija je dolgo časa 'zanemarjala' telo kot legitimen objekt preučevanja; nekateri avtorji (Turner 1996; Freund 1988; Synnott 1994; Shilling 1993) ta fenomen poimenujejo kot 'odsotna telesa' ali pa 'raztelesen pogled na družbo'. Telo je bilo razumljeno kot provinca drugih disciplin, kot nezanimiv predpogoj človeškega delovanja (interpretativna sociologija), ali pa kot preprosta tarča družbenega nadzora (strukturalizem). Telo ima v sociologiji torej dvojni status – marsikatero področje sociološke teorije preučuje gibanje, izobraževanje, pozicijo ter skrb za telo v družbi; telo je pri tem naslovljeno le posredno, kljub temu pa lahko rečemo, da je telo v središču sociološke imaginacije. Za sociologijo je po mnenju zgoraj navedenih teoretikov ključnega pomena, da prizna centralnost telesa v družbeni resničnosti in medsebojni vpliv **telesa, družbe in identitete** ter mu zagotovi mesto v teoriji, ki si ga zasluži – telo ima namreč (1) centralno vlogo pri formaciji in vzdrževanju družbenega sistema; (2) za simbolične interakcioniste (Goffman itd.) je telo vrhovni posrednik življenske izkušnje; (3) poleg tega pa je telo tudi splošni gradnik družbenega življenja in teorije. (Shilling 1993, 19-29)

---

<sup>42</sup> Kristeva vidi v tem stanju stalne ogroženosti sebstva s strani abjektov potencial družbene revolucije (konstantna grožnja družbeni skladnosti). (Cregan 2006, 96)

Razlogi, da zgodnja oziroma klasična sociologija<sup>43</sup> ni vključila telesa – ne ponudi eksplicitnega<sup>44</sup> temelja za sociologijo telesa – kot signifikantne spremenljivke v svoje teorije so sledeči: (1) sociologija je bila produkt svojega časa: ni je zanimala zgodovinska evolucija človeštva, temveč podobnosti med industrijskimi kapitalističnimi družbami in kontrast med njimi ter tradicionalnimi družbami (njena naloga je bila dešifrirati industrijsko, politične in ideološke revolucije poznega 18. in zgodnjega 19. stoletja); (2) osredotočala se je na pogoje, ki zadevajo družbeni red, nadzor ter spremembe v družbi<sup>45</sup>; (3) sposobnosti, ki so nujne za 'človeško delovanje'<sup>46</sup>, so se enačile z zavestjo in razumom namesto z upravljanjem telesa kot celote (telo je razumljeno kot nezanimiv predpogoj družbenega delovanja oziroma pasivni medij aktivnega uma); (4) sociologija ni pokazala veliko zanimanja za antropološki pogled na telo kot klasifikacijski sistem – razum, in ne telo, je tisti, ki ureja podobe; (5) v času uveljavljanja sociologije kot vede se je le-ta želela priključiti družboslovju in čimbolj oddaljiti od 'osovraženega' biološkega determinizma, ki vse družbene pojave (človeško vedenje, družbene institucije in neenakosti) razume kot biološko določene (človeško telo kot temelj in determinanta celotnemu družbenemu življenju). (6) Specifičen metodološki pristop, ki poudarja abstraktno, od telesa ločeno, razumsko raziskovanje – ta ločenost zagotovi »čisto zavest« brez telesnih pristranosti (čustveni predsodki itd.; koncept je absolutno ločen od telesnih zaznav); (7) Shilling enega izmed glavnih razlogov, da ustanovitelji vede niso razvili zadovoljivih temeljev za sociologijo telesa, vidi v specifičnosti njihove utelešenosti – vsi, brez izjeme, so bili namreč moški. Moških pa v osnovi ne zanimajo nevarnosti ženske telesnosti (npr. menstruacija, problemi z nosečnostjo itd.). (Ibid.)

---

<sup>43</sup> Shilling (Shilling 1993, 25) v kategorijo klasične sociologije uvršča velika imena in ustanovitelje vede kot so npr. Durkhiem, Weber, Marx, Simmel itd.

<sup>44</sup> Sociološko zanimanje za družbo je neizbežno (čeprav le implicitno) povezano z načini, kako utelešeni subjekti eksternalizirajo, objektivirajo in internalizirajo družbene institucije. Čeprav je bilo fizično telo redko objekt sociološkega zanimanja, so določeni aspekti človeške utelešenosti, kot na primer jezik in zavest, postale centralnega pomena za razvoj discipline. (Berger v Shilling 1993, 19)

<sup>45</sup> Ta točka sicer ne izključuje zanimanja za posameznika, a so se teorije tistega časa osredotočale na odnose družbenega – in ne naravnega – izvora. Na žalost pa je bilo telo konceptirano kot naravni, pred-družbeni fenomen. (Shilling 1993, 25)

<sup>46</sup> orig. »agency«

Kljub vsemu pa bi bilo napačno trditi, da je klasična sociologija popolnoma ignorirala človeško telo – pri Marxu, Weberju, Durkheimu (in drugih) lahko govorimo o nekakšni skriti zgodovini telesa v njihovi teoriji (te avtorje bom obravnaval v podpoglavju 4.1.).

Sociologija se po uvodni odvrnitvi od biološkega determinizma (pravzaprav vsega, kar izvira iz biologije) kasneje razvije v dva distinktivna tabora – strukturalizem ter interpretativno sociologijo – kjer nobeden izmed njiju ne posveča zadostne pozornosti človeški utelešenosti. Namesto tega se oba tabora dokaj okrnjeno in enosmerno osredotočata le na specifične lastnosti posameznikove utelešenosti, katerih izvor je najlažje premostiti v sfero družbenega (jezik, zavest itd.). Glavna lastnost strukturalizma<sup>47</sup> je ta, da razume družbo in družbene pojave kot *sui generis* (t.j. eksterne sile, ki predhajajo posameznika in ga determinirajo v celoti), na drugi strani pa interpretativna smer sociologije (Goffman itd.) družbo predstavi kot 'generirano' s strani družbenih akterjev, kjer je fizično telo le pasivni prenosnik 'pravega' akterja – razuma. (Ibid.)

**Turner** v svojem delu (Turner 1996) med drugim opiše tudi tri glavne pristope k telesu, ki so po njegovem mnenju vplivali na razvoj sodobne debate o telesu (predstavi tudi njihove glavne pomankljivosti). (1) Prvi sklop teorij razume telo kot sosledje družbenih praks (Mauss<sup>48</sup>, Goffman in simbolični interakcionisti, Garfinkel<sup>49</sup>, Bourdieu<sup>50</sup>, Giddens itd.); po tej tradiciji se mora človeško telo neprestano in in sistematično ustvarjati, vzdrževati in prezentirati v vsakdanjem življenju (telo je torej potencial, ki se realizira in uresniči skozi raznolikost družbeno reguliranih dejavnosti). Vsi ti pristopi predpostavljajo pomembnost vsakodnevnih praks v produkciji in vzdrževanju telesa, a hkrati zanemarjajo vpliv družbene strukture. (2) Druga tradicija, ki zaznamuje sociologijo telesa, konceptualizira telo kot sistem znakov (t.j. nosilec in prenašalec družbenih pomenov in družbenega simbolizma). Tega aspekta telesnosti so se zavedali predvsem antropologi (npr. Douglas), zadnje čase pa ima ta

---

<sup>47</sup> Glavni vpliv na družbeni konstruktivizem po Shillingu predstavljajo naslednji avtorji: Michel Foucault, Mary Douglas, Thomas Laqueur ter Ervin Goffman. (Shilling 1993, 73)

<sup>48</sup> Za Maussa je telo fiziološki potencial, ki se družbeno in kolektivno realizira skozi raznolikost skupnih 'telesnih vaj', preko katerih se posameznik disciplinira, uri in socializira. (Mauss v Turner 1996, 25)

<sup>49</sup> Garfinkel razlaga telo kot organizirano zaporedje praks, ki so ključne za vzdrževanje družbenega redu na mikronivoju. (Garfinkel v Turner 1996: 26)

<sup>50</sup> Več o teoriji Bourdieua kasneje (glej str. 50-53).

pogled vedno večjo vlogo tudi v feministični teoriji. (3) Tretji pristop interpretira telo kot sistem znakov,...ki predstavljajo in izražajo odnose moči. Ta, družbeno konstruktivistični pristop – zavračanje ideje, da bi bila lahko anatomija telesa tudi njegova 'usoda' – je značilen epistemološki pristop feminističnega pogleda na telo. Strukturalizem prejema kritike zaradi tega ker popolnoma poistoveti posameznika z družbenimi vlogami, ki jih ta igra; še korak dlje pa je v to smer naredil radikalni dekonstruktivizem, ki prav nič ne upošteva fenomenologije telesa (vsakdanjih izkušenj in čutne narave telesa). Turner pa se podobno kot pred njim Freund (Freund 1988) strinja, da ima človeško telo določene ter tipične fiziološke značilnosti, ki so odporne na tehnike dekonstruktivizma. (Turner 1993, 24-37)

Svojevrsten pristop h klasifikaciji in orisu sprememb v socioloških paradigmah, glede na to, kakšen pomen in vlogo je v njihovih argumentih in predpostavkah imelo telo, ponudi **Kate Cregan**. Kot prve obravnava teorije, katerih skrb je obuditi oziroma vrniti telo v sociološko teorijo. Sem spadajo teoretiki kot so Foucault, Bourdieu, Aries ter Elias. Glavna značilnost teh teorij je, da obravnavajo telo kot **objekt**. Sledijo jim teorije, ki imajo nasproten pristop; telo je v tem primeru sicer prisotno, a tokrat kot **abjekt**, kar predstavlja korak naprej od predhodnih teorij, a kartezijanska delitev ostaja in razum še vedno zaseda superiorni položaj. Kot zadnji sociološki pristop pa Creganova obravnava teorije, ki poskušajo reintegrirati razum in telo. Skupna točka teh teorij je preučevanje visoko individualiziranih projektov samoustvarjanja, ki so značilni za postmoderno dobo (telo kot projekt; individualno telo razlik; telo kot **subjekt**). (Cregan 2006)

Pojmi 'telo kot objekt', 'abjekt' in 'subjekt' so za hipotezo moje diplomske dovolj zanimivi, da jih podrobneje predstavim. (1) Telo kot **objekt** – gre za nadzorovano ali konformno telo, ki ga popolnoma izoblikujejo eksterna pravila – je entiteta, ki nastane kot produkt kolektivnih sporazumov (telo kot ustvarjeno oziroma izoblikovano preko eksternih ter ponotranjenih odnosov moči). Glede na moč in prežetost družboslovne misli s Descartesovo delitvijo, kjer ima razum absolutno premoč na telesom, niti ni čudno, da so avtorji, ki so želeli 'obuditi' telo kot objekt preučevanja, nanj gledali le kot na materialno, objektivirano entiteto; meja telo/razum, kjer razum nadzira telo, je torej še vedno prisotna, čeprav je odnos med njima malenkostno bolj simbiotičen kot pri Descartu, kjer 'duh' preprosto upravlja 'nepokorni stroj'

brez povratnih informacij. Telo je družbeni objekt le v toliko, v kolikor se ga poskuša podrediti družbenemu nadzoru<sup>51</sup>; nadzor nad vedenjem posameznika se odvija preko treninga (in ponotranjenja) telesnih gibov ter navad. Tem teorijam sledi naslednji sklop teorij, ki (2) razumejo telo kot **abjekt**; tu gre za omejeno telo<sup>52</sup>, katerega meje in prehajanje snovi v ter izven telesa konstantno nadzira razum. Abjektno telo je produkt moči psiholoških sistemov, da ustvarijo ali izničijo materialni svet. Tako kot pri prejšnjih teorijah telo obvladujejo eksterne sile, le da gre tu za duševni nadzor (kartezijanska delitev je še vedno prisotna) telesnih procesov in poskuse redefiniranja telesnih produktov, ne pa za družbeni vpliv<sup>53</sup>. Korak naprej od 'teorij objekta' (razum kot 'duh' oziroma upravnik pasivnega telesa) naredijo teoretiki kot sta Douglasova (opis v 3.poglavju) in Butlerjeva<sup>54</sup> s tem, da telo predstavijo kot družbeno ambivalentno entiteto (telo kot hkrati privlačno in odbijajoče; preseganje popolne objektifikacije telesa), ki presega svoje 'meje', le-te pa so pod konstantnim nadzorom psiholoških mehanizmov. Kot zadnjo kategorijo teorij, ki nasledi in nadgradi pristop prvih dveh, Creganova predstavi teorije, ki definirajo (3) telo kot **subjekt** (Haraway, Bordo). Pristop teh teorij temelji na negiranju 'medikaliziranega telesa'<sup>55</sup> (t.j. medicinsko-družbena razlaga telesa) ter razumevanju telesnosti z vidika izkušenj dotičnega posameznika; samo telo je definirano kot visoko individualizirano (vsako telo je unikatno; družbenih skupin v starem pomenu ni več, je le še seštevček raznolikih posameznikov, ki si delijo izkušnjo utelešenosti) in abstraktno (npr. Harawayeva idealizira radikalno razstetešenost – kiborg; ne-telo, ki se izmika telesnim mejam). Gre za postmoderne teorije, ki za razliko od predhodnic zelo dobro razdelajo odnos med telesom in identiteto in presežejo delitev telo/razum. (Cregan 2006, 9-19 in 141)

---

<sup>51</sup> Tehnike družbenega nadzora so (1) nadzor telesnih navad, (2) institucionalni nadzor teles (Foucault) ter (3) časovno-prostorski nadzor. (Cregan 2006, 10-11)

<sup>52</sup> orig. »bounded body«

<sup>53</sup> Družbeni vpliv je nosilec družbenih vrednot, a prost moralnih sodb; na drugi strani pa je psihološki vpliv nosilec duševnih, moralnih in čustvenih sodb. (npr. nevarnost 'večnega prekletstva'). (Cregan 2006, 10)

<sup>54</sup> Utelešenje definira kot individualno dejanje samoustvarjanja; bivamo preko teles. (Cregan 2006, 12)

<sup>55</sup> **Medicina** (biološko-medicinsko pogled na telo) je primarni rival sociologije pri interpretiranju telesa, saj ga neposredno jemlje kot subjekt svojega preučevanja. Medicina razen ohranjanja zdravja nima drugih dolžnosti do družbe; telo reducira na mehanizem oziroma visoko kompleksni niz komponent v individualni obliki, družbo poenostavi v artefakt, ki razvija človeško vrsto, dušo pa definira kot iluzijo. Medicina je po mnenju Foucaulta eden izmed možnih izvorov sekularizacije telesa, saj telo preneha biti objekt sakralnih diskurzov telesa in postane 'le stroj', ki ga je treba uravnavati s primernimi znanstveni režimi. (Cregan 2006, 15; Turner 1996, 65)



**Featherstone** (Featherstone in drugi 1991) je še eden izmed sodobnih sociologov, ki se posveti odnosu sociologije do telesa – odnos definira na treh nivojih: (1) nivo družbenih gibanj, (2) nivo družbene misli (spremembe v percepciji telesa skozi prizmo ideoloških lojalnosti), ter (3) nivo družbenih znanosti<sup>56</sup>. Status telesa v sociologiji je specifičen, pravi Featherstone, saj ga sociologija ne dojema kot objekt preučevanja, temveč kot epistemski indeks, saj se povečini pojavlja le kot indikator zavrnitve določenega tipa redukcionalizma (primer: Durkheim ga ne zavrne zaradi njegovega obstoja kot takega, temveč zaradi njegove vloge v organicizmu/biologizmu; Mauss, teoretiki čikaške šole ter sodobna sociologija telesu obnovijo status indeksa nezadostnosti družbenega determinizma, ki vidi posameznika le kot platformo za vpis družbenega). Sociološki pristop do družbenega obstoja telesa se po Featherstonovem mnenju kaže kot močno predeterminiran, kar je posledica ujetosti telesa med različna družbena gibanja in njegove razpetosti med različnimi paradigmami družbene misli (različni diskurzi razglashajo različne aspekte telesa v podporo lastni legitimnosti in svojim pogledom na resničnost). (Featherstone in drugi 1991, 390-394 in 398-401)

Iz vsega povedanega lahko sklepamo, da je bilo telo – in utelešenost – tako kot ostale 'ontološke kategorije'<sup>57</sup> (npr. čas in prostor) v sociologiji do nedavnega implicitno pristono, a 'neodkrito' in neprepoznano (z izjemo Foucaulta in nekaterih teorij, ki so se zgledevale po njem). Dokazi in neskladja v teorijah pa so se kopičili in v osemdesetih letih preteklega stoletja so dozorele tudi družbene okoliščine, da je človeško telo kot fizična entiteta, ki ima enega izmed svojih temeljev tudi v biologiji, dobilo prominentno vlogo v sociološki teoriji in

---

<sup>56</sup> **(1) Nivo družbenih gibanj** – V 19. stoletju je bilo organsko telo razumljeno kot suženj stroju, kar je klicalo po državni intervenciji (medicina je govorila o industrijskem telesu, ki je bilo degenerirano, zanemarjeno, alkoholično itd.); v 20. stoletju multi-funkcionalno in spontano hedonistično telo zamenja mono-funkcionalno in monotono telo delovnega procesa (ali kot pravi Baudillard: "Telo nadomesti dušo kot sredstvo odrešitve"). **(2) Nivo družbene misli** – Od telesa kot biološko omejenega in raso neenakega (19. stoletje) do telesa 20. stoletja, ki ga omejuje narcisistični ego (spontanost telesa, zavračanje dominacije, unikatnost itd.). Featherstone se sprašuje, če je telo danes pravzaprav bojišče (podrejanje družbenim pravilom proti osredotočenosti na JAZ)? **(3) Nivo družbenih znanosti** – Mehanicistični model telesa (merjenje telesa in preučevanje njegovih funkcij) v 19. stoletju, psihoanaliza (univerzalno telo) in model telesa kot sredstva za sporazumevanje v 20. stoletju. (Featherstone 1991, 390-394)

<sup>57</sup> Za Creganovo (Cregan 2006) je telo ontološka kategorija, ki je hkrati kontekst in produkt družbenega delovanja ter pomena; utelešenost pa je po tej logiki a priori kontekst in produkt dane družbene formacije (tradicionalna, moderna itd.) – le-to pa definira kot dani sistem ustvarjanja in spreminjanja družbenega pomena (t.j. premik v družbeni formaciji pripelje do premika v dojetju utelešenosti). Skozi zgodovino so se abstraktni 'načini življenja našega telesa' (t.j. utelešenost) nalagali čez tiste bolj konkretne – akumulativni rezultat je torej **naraščujoča abstrakcija** telesa in utelešenosti (npr. neosebni, posredni in asinhroni odnosi so zamenjali neposredno oralno komunikacijo itd.), ki je spremlja intenzivna **racionalizacija** in **poblagovljenje** telesa. (Cregan 2006, 2-6)

praksi – telo je postalo sociološki objekt. Skupno vsem razlogom, ki so pripeljali do prepoznanja telesa, je to, da so vsi bolj ali manj odraz številnih in globokih sprememb v družbah zahodnega sveta. Država (oblast) nima več primata nad definicijo pomena teles, saj ljudje zadnja leta v naraščujočem številu telo definirajo kot individualno last ter neločljivo povezano s sebstvom in identiteto. Občutek oblasti, racionalizacija ter povečan nadzor nad lastnim telesom – pa naj bo ta iluzoren ali pač ne – ironično spremljata tako (1) ontološki (kajšen je pomen telesa ... ?) kot epistemološki (... in kako ga spoznamo?) dvom; s tem, ko telo postaja vedno bolj 'gnetljivo' in njegove meje gibljive, se tudi izgublja prepričanje v to, kaj telo pravzaprav sploh je<sup>58</sup>. Če kot primer vzamemo dieto ter racionalizacijo telesa: v preteklosti sta bila ta dva procesa vedno vpeta v širši družbeni kontekst (dieta kot religiozna praksa; racionalizacija telesa kot zahteva industrijske družbe po visoko produktivnih telesih), danes pa služita posamezniku kot sredstvo izoblikovanja lastne identitete. Posmodernisti so opustili ontološko raziskovanje telesa ter ga označili preprosto kot 'prazen zaslon', ki je dojemljiv za (re)konstrukcijo s strani zunanjih tekstov ali diskurzov. Kot drugi razlog teoretiki navajajo program drugega vala (2) feminizma; v 60. letih je zahteva po osvoboditvi in osvojitvi ženskih teles pred moško kontrolo in zlorabo posredno vodila tudi do povečanega teoretičnega zanimanja za telo. Analize zatiranja žensk so telesu odprle pot v akademska razmišljanja o patriarhiji (in patrizmu), poglobljenju ženskega telesa, socializaciji (dekleta so vzgojena drugače kot fantje), vlogi reprodukcije in hišnega dela v ekonomiji (dvojna obremenjenost žensk). Ženske študije so močno pripomogle pri rušenju dualizmov, kot sta narava/družba in biološki spol/družbeni spol; zadnje čase pa so feministične študije vzpodbudile tudi preučevanje moških teles oziroma utelešenja moškosti (npr. preučevanje moške homoseksualnosti, bodybuildinga, vloge moškega v moderni družbi itd.). Naslednji razlog so demografske spremembe, predvsem (3) staranje prebivalstva, kar ne vpliva le na socialno politiko in državni proračun (zdravstvo, pokojnine itd.), temveč tudi na spremenjeno zaznavanje in vrednotenje teles; starim, nezaželenim telesom so se v prevladujočem diskurzu postavila nasproti zdrava, vitka, lepa, zaželjena, ekstravagantna, seksualna in uživantska telesa. Spremenila se je tudi (4) vrednotna struktura naprednih industrijskih družb. V splošnem gre za premik iz osredotočenja na garaško delo k

---

<sup>58</sup> Argument o ontološki in epistemološki krizi telesa v modernosti je kompatibilen s Creganovo hipotezo o progresivno naraščujoči abstrakciji (t.j. umik od neposredne telesnosti in rekonstrukcija pomena telesa). (Cregan 2006)

vzpodbujanju posameznika, da enako intenzivno dela in troši; trži se 'aktivni JAZ', ki obravnava telo kot precizno uglašeni stroj, za katerega je potrebno neprestano skrbeti, ga negovati in posledično tudi razkazovati<sup>59</sup>; Sennett (Sennett v Shilling 1993, 35) to razloži s primerom, ki pravi, da je 'uprizorjanje telesa' v 19. stoletju jasno sporočalo mesto posameznika v družbi, danes pa je 'le' izrazno sredstvo individualne osebnosti. Promovira se slogan 'postati svoje telo' oziroma 'telo kot projekt' z namenom, da se sodobni človek identificira s svojo zunanostjo. Soočanje s smrtjo, boleznijo in staranjem v posamezniku zbuja konstanten občutek primordialnega strahu. (Shilling 1993, 29-41; Turner 1996, 2-6 in 20-24)

Freund preuči tudi nedavni razvoj v sociologiji telesa (Turner, Shilling itd.) in ugotavlja, da tudi novejši prispevki še vedno niso povsem presegli dualizma razum/telo. V svojem sestavku zagovarja predpostavko, da je **telo** sočasno fizični in simbolni artefakt, ki je izoblikovan tako s strani narave kot družbe, poleg tega pa je trdno vsidran v specifičnem zgodovinskem trenutku. (Freund 1988, 841-842)

### 5.1. Klasična sociologija

**Marxov** prispevek k sociologiji telesa (preučeval je industrijsko patologijo teles delavskega razreda – izkoriščano telo) sem podrobneje opisal že v poglavju 2.4.1., od klasičnih sociologov pa sta imela svojevrsten – čeprav nikoli jasno izražen – pogled na telo vsaj še Emile Durkheim ter Max Weber.

Žrtvujoče se telo **Emila Durkheima** ima več filozofskih kot pa praktičnih aplikacij. Zanj delitev dela v družbi ni vzrok za razredni boj tako kot pri Marxu, temveč le-to privede do organske solidarnosti, ki temelji na soodvisnosti med posamezniki. Nekaj malega teoretske pozornosti posveti tudi posameznikom<sup>60</sup>, katerih specifična značilnost je utelešena dvojnost človeške narave; telo in duša sta zanj snovno različni, relativno neodvisni ter velikokrat

---

<sup>59</sup> Gre za enormen preskok od starega pojmovanja telesa kot grešnega k novodobnemu pojmovanju telesa kot nekaj, na kar moramo biti že skorajda nečimrno ponosni. (Lasch 1991)

<sup>60</sup> Durkheima individumi drugače niso zanimali, saj je bila zanj bolj pomembna vseprisotna in vsemogočna družba, ki posameznika predhaja in determinira.

nasprotujoči si entiteti (telo je del materialnega ali profanega sveta, dostopnega preko egoističnih čutov; duša pa je del altruističnega, moralnega ali sakralnega sveta). Dualnost telo/duša sovpada z drugimi dihotomijami, kot sta na primer profano/sakralno in posameznik/družba, vse pa imajo skupni izvor – družbo. Dvojnost naše narave za Durkheima odseva dvojnost eksistence, ki jo trenutno živimo: »...prva je povsem individualna in vkoreninjena v našem organizmu, druga pa družbena in nič drugega kot podaljšek družbe« (Durkheim v Synnott 1993, 256). Glavni Durkheimov sklep pa je, da se družba ne more formirati ali vzdrževati brez neprestanega, bolečega žrtvovanja s strani dotičnega posameznika<sup>61</sup>. (Synnott 1993, 255-257)

**Max Weber** se je, za razliko od Durkheima in Marxa, še najmanj neposredno ukvarjal s telesom, čeprav se je le-to pojavljalo skozi celoten spekter njegovih del. Bistvo njegovega pristopa k telesu povzema ideja 'asketskega telesa'. Webrovo vztrajanje na interpretativnem razumevanju družbenih pojavov (orig. 'Verstehen') je postavilo temelje kasnejšim interpretativnim sociološkim teorijam in fenomenologiji. Nadzor nad telesom je ena izmed centralnih idej v Webrovi teoriji religije in hkrati eden od poskusov razlage rojstva kapitalizma v knjigi 'Protestantska etika in duh kapitalizma'<sup>62</sup>. Vsesplošna družbena racionalizacija (birokracija), asketska religiozna etika ter industrializacija so v močnem kontrastu s telesom oziroma njegovimi čuti in seksualnostjo. Weber trdi, da je prišlo v zgodnjem 19.stoletju do dvojne obsodbe telesa: s strani religije, saj spolnost predstavlja privlačnejšo alternativo religioznemu misticizmu, in s strani kapitalizma, ki v svojo paradigmo racionalne delovne etike, nenasitne želje po ekspanziji in kopičenju profita ni znal ali zmoget vključiti hedonistične kulture, iracionalne telesne čutnosti in eroticizma (do sinteze čutnega telesa in kapitalizma je prišlo v drugi polovici 20.stoletja). Weber se tudi ne strinja z Marxovo pretirano enostransko materialistično razlago, da naj bi kapitalizem temeljil na nasilju, in trdi, da je je nanj vplivala tudi protestantska etika (primer: (1) delo sicer je

---

<sup>61</sup> Če so za Marxa telesa delavcev žrtvovana za dobrobit buržuazije, potem je za Durkheima žrtvovanje lastnih utelešenih sebstev bistvenega pomena za dobrobit obče družbe. (Synnott 193, 257)

<sup>62</sup> Weber se je veliko ukvarjal s proučevanjem protestantizma oziroma vpliva etike protestantizma na rojstvo kapitalizma. Osnovna Webrova trditev je, da je protestantizem s svojimi specifičnimi lastnostmi in zahtevami (asketizem; individualni odnos z Bogom; za 'poklic' te je izbral Bog in uspešno opravljanje poklica pomeni, da si v božji milosti; itd.) pomembno, če ne že kar odločilno vplival na formiranje zgodnjega kapitalizma, ki se je kasneje seveda osvobodil religioznih spon, delovna etika pa je ostala. (Weber 2002)

ekonomska nujnost, a je tudi spiritualni cilj, ki vodi do Boga; (2) trdo delo in ne nasilje zagotavlja akumulacijo kapitala). (Synnott 1993, 257-260; Weber 2002)

Za konec lahko omenim še, da je Weber na nek način predhodnik Foucaulta – verjetno najpomembnejšega, zagotovo pa najvplivnejšega teoretika za dosednji razvoj sociologije telesa, ki se mu bom posvetil takoj na začetku naslednjega podpoglavja – kajti oba poudarjata kontrolo telesa v tedaj nastajajočem kapitalizmu (prvi se osredotoča na metode asketizma in racionalizacije, drugi pa na metode discipliniranja telesa). Med njima pa so nenazadnje tudi pomembne razlike: (1) prizorišče kontrole je za Webra v puritanizmu JAZ, za Foucaulta pa panoptikon; (2) kjer se Weber osredotoča specifično na religijo, je glavni fokus Foucaulta politika; kot zadnjo razliko med avtorjema pa Synnott navaja njun (3) pogled na trpljenje – za Webra so (v nasprotju z Marxovim mnenjem) predvsem kapitalisti tisti, ki trpijo, za Foucaulta pa kapitalisti (oziroma kdorkoli, ki ima v svojih rokah mehanizme družbene moči) nadzirajo in trpinčijo druge z namenom ohranjanja statusa quo. (Synnott 1993, 259)

## 5.2. Nekaj relevantnih teorij, ki so prispevale k sociologiji telesa

### 5.2.1. Michel Foucault in disciplinirano telo

Telo je po Foucaultu – kot to opiše MacDonald (MacDonald 1995) – prizorišče vpisa oblasti oziroma **dominantnega diskurza**, a ni zreducirano le na ta vidik. Človeška telesa so sicer osrednje prizorišče medigre moči in diskurza, vendar pa so kot taka tudi edino možno prizorišče upora; telesa so za Foucaulta namreč 'ne povsem ukrotljiva' entiteta, saj so si znova in znova sposobna utreti pot skozi sile za prevlado borečih se diskurzov, ki si želijo na njih pustiti svoj pečat. Shilling vidi v Foucaultovem pogledu na telo tudi velik vpliv na feminizem, saj je ideja o telesu kot visoko prilagodljivem družbenem fenomenu, v katerega je vloženo veliko število spremenljivih oblik moči – telo torej ni naravna entiteta, ki bi jo definirale in omejevale prirojene biološke danosti – izredno privlačna za teoretike, ki nasprotujejo ideji, da je neenakost zaradi svojega 'naravnega' izvora upravičena, če že ne pravična. (MacDonald 1995, 62; Shilling 1993, 79)

V zgodovinski študiji kaznilniškega sistema<sup>63</sup> je Foucault prišel do ugotovitve, da je duša zapor telesa (inverzija antičnega prepričanja). V tej študiji je preučil tudi zgodovinsko pot racionalizacije diskurza zločina in kazni (t.j. premik od javnega, eksplicitnega in 'krutega' kaznovanja kršilca družbenih norm v znak opomina drugim k bolj implicitnemu, subtilnemu, internemu in neprekinjenemu nadzoru vrednot in idej, ki jih posameznik internalizira; to privede do večje učinkovitosti, razpršenosti ter neprekinjenosti sistemov nadzora). (MacDonald 1995, 67-70)

Osrednja tema Foucaultovega preučevanja je bila analiza delovanja mehanizmov oblasti, tako na ravni mikropolitike delovanja posameznih teles kot na ravni makropolitike nadzorovanja celotnih populacij. Pred Foucaultom je bila oblast razumljena kot vpliv s strani nekoga oziroma nečesa (oblast ima neko izvorno točko) in kot sila, ki izvaja prisilo in dominacijo; s Foucaultom pa se oblast prestavi na mikroraven odnosov med ljudmi (zanj je razmerje oblasti na ravni posameznikovega vsakodnevnega življenja tisto, ki določa oblast na makroravni in ne obratno). (Ibid.)

Temeljni pojmi Foucaultove teorije so:

(1) discipline (mn.), ki jih Foucault opredmeti kot metode nadzora dejavnosti telesa, katerih delovanje poteka preko drobnih, na videz nepomembnih vsakdanjih prisil; (2) oblast oziroma mikrofizika oblasti; (3) diskurz<sup>64</sup>, ki je element jezika; (4) bio-moč (moč nad telesi je razpršena, legalna, subtilna in internalizirana v dotičnem individumu); (5) seksualnost; za Foucaulta je seksualnost produkt diskurzov 19. stoletja (preko nje dobi oblast odlično izhodišče za discipliniranje tako posameznih teles kot celotnih populacij); in (6) telo. Telo za Foucaulta ni le fokus diskurza, saj v modernosti postane tudi stična točka med dnevnimi praksami individuma ter vseprisotnimi institucijami. Prehod iz tradicionalne v moderno družbo za Foucaulta pomeni dve stvari: (a.) nov tip posameznika – utelešeni subjekt, ki je tesno vpet, določen in oblikovan s strani družbenih institucij (družina, šola, vojska,

---

<sup>63</sup> To študijo je objavil v knjigi z naslovom "Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek kaznilniškega sistema".

<sup>64</sup> Foucaultova definicija diskurzov: »...je zaporedje globokih principov, ki vsebujejo specifične mreže pomenov s katerimi diskurz podpre, ustvari in ustanovi odnose med vsem kar je lahko videno, mišljeno in izrečeno.« (Foucault v Shilling 1993, 75)

zdravstveni sistem, delovno mesto itd.) – ter (b.) spremembo v usmerjenosti (v predmodernosti je diskurz usmerjen v 'telo kot meso', v moderni pa se nanaša na 'umevajoče telo'<sup>65</sup>), objektu (državna skrb postane moč nad življenjem in dobrobitjo ljudi, namesto da bi preprosto držala moč nad njihovo smrtjo; namesto represije in ultimativnega uničenja telesa se država ukvarja s stimulacijo bolj produktivnih načinov življenja) in širini (država preusmeri pozornost iz nadzorovanja relativno anonimnega posameznika na nadzorovanje populacije kot celote<sup>66</sup>) diskurza. Bistvo teh sprememb v diskurzu pa pripelje do bistvene rekonfiguracije odnosa utelešeni posameznik/sistem moči – poveča se državni nadzor nad posamezniki, prav tako pa se spremenijo sredstva nadzora (represijo posameznika zamenja stimulacija njegovih želja). (MacDonald 1995, 70; Shilling 1993, 75-82; Cregan 2006, 43-64; Synnott 1993, 75-78)

Foucault pa po mnenju nekaterih kritikov ni presešel (za klasično sociologijo značilnega) 'dvojnega pristopa' k telesu, saj kljub temu, da je telo pomemben del njegove teorije, le-to še vedno predstavlja nekakšno transkulturno, ahistorično ter poenoteno entiteto<sup>67</sup>. Telo je zanj predvsem pasivni prejemnik odnosov moči (med dominantnim diskurzom in telesi posameznikov ni nikakršnega povratnega odnosa). V tem pogledu je Foucault nihilist (kar Nietzsche ni, saj vidi v 'vstaji telesa' svetlo prihodnost) in pesimist, saj ne ponudi nikakršne alternative. V modernosti pa telo za Foucaulta kot fizični in kavzalni fenomen celo povsem izgine. Diskurzi po njegovem mnenju namreč sedaj merijo na razum, ki je raztelesen, in ne na fizično telo. Človeška telesa v modernosti so zanj le proizvod, proizvajajo pa le toliko, kolikor moči v njih vloži diskurz. Falk (Falk v Turner 1996, 7) kritizira Foucaulta, da dojema sestvo le kot produkt disciplinarnih praks, pri tem pa pozablja na fenomenologijo

---

<sup>65</sup> Telo se v moderni dobi ne obravnava več kot grešno telo, ki ga je potrebno kaznovati s fizično silo in vsem na ožeh, temveč se ga kontrolira preko stimulacije, nevidnega in vseprisotnega nadzora (panoptikon) in dostopa do duševnosti (t.j. oblikovanje posameznikovega normativnega in vrednotnega sistema). (Shilling 1993, 75-77)

<sup>66</sup> Ta preskok se zgodi preko kreacije štirih glavnih diskurzivnih figur: (1) histerična ženska, ki jo definira in omejuje njena seksualnost; (2) onanirajoči mladoletnik (nemoralnost onaniranja izvira iz ideje, da je 'trošenje semena' škodljivo za dobrobit prihodnjih generacij); (3) maltuzijanski par, ki mora 'producirati' otroke v skladu z družbenimi potrebami; ter (4) preverzni odrasli ljudje s svojo deviantno seksualnostjo. (Shilling 1993, 78)

<sup>67</sup> Nenavadno je, da večina kritik v Foucaultovi historizaciji subjektivnosti vidi pretirano determiniranost s strani diskurzov (kar bi lahko opredelili kot radikalni strukturalizem), na drugi strani pa MacDonald (glej str.45) Foucaultov pogled na telo interpretira dokaj optimistično (telo kot 'ne povsem ukrotljiva' entiteta in prostor možnega upora). Z MacDonaldom pa se strinja tudi Johanna Oksala (McWhorter 2005), ki v svojem delu »Foucault o svobodi« te kritike označi za simplistične, saj 'ne dojamejo v popolnosti' Foucaultovega radikalnega redefiniranja tako človeških teles kot svobode.

utelešenih izkušenj. Sam pa bi rad tekom diplomske naloge pokazal, da je telo sicer lahko razumljeno s strani diskurzov, a na njih ni izvedljivo; znanje je namreč nujno prizemljeno in oblikovano s strani teles. (Turner 1996, 7 in 63-64; Shilling 1993, 79-81; Synnott 1993, 234)

### 5.2.2. Norbert Elias in civilizirano telo

Norbert Elias je razvil zelo obsežno teorijo odnosa med telesom in družbenim nadzorom, pri katerem igra ključno vlogo razvoj vedenjskih manir. Elias se v svojem pristopu ne osredotoča na človeka per se, temveč na **civilizacijski proces** – proces, ki je sestavljen iz zgodovinsko specifičnih vedenjskih kod in oblik nadzora nad čuti – katerega integralni del so človeška telesa (t.j. produkcija olikanih teles). Spremembo stopnje (za Elias je vsaka naslednja stopnja v civilizacijskem procesu načeloma progresivna) civilizacijskega procesa predstavlja sprememba v odnosih moči ter druge širše družbene spremembe; kot ključni moment 'geneze' modernega civilizacijskega procesa Elias označuje formiranje dvornih družb v poznem srednjem veku. Spremembe v telesnih normah in nadzoru telesa so torej del civilizacijskega procesa, ta pa se je pojavil sočasno s formiranjem dvornih družb in močnih centralnih držav, ki družbeno moč skoncentrirajo v eni sami instituciji (običajno vladar). Državna centralizacija pa s seboj prinese še nekatere pomembne spremembe: (1) nedvoumen in strikten nadzor nad napadalnostjo oziroma prepirljivostjo prebivalstva, (2) 'pomiritev in udomačitev'<sup>68</sup> populacije, (3) monopol nad uporabo sile, (4) žlahtnejše navade ljudi (zadržki glede tega, kaj je in kaj ni primerno vedenje v javnosti<sup>69</sup>) in (5) večja reflektivnost ljudi (ta lastnost je druga plat kovanca samozadržkov, saj s tem, ko neprestano opazujemo druge ljudi in jih vrednotimo glede na to, kako dobro poznajo in uprizarjajo pravila bontona, hkrati

---

<sup>68</sup> orig. 'pacification and domestication'

<sup>69</sup> V dvornih družbah – kasneje so se manire sicer počasi širile od najvišjega razreda navzdol po družbeni hierarhiji – je bil ogromen poudarek na prikrivanju vsega 'neprimernege' in ponavadi je to pomenilo le eno: telo in njegove produkte (potlačitev iracionalnih čustvenih izbruhov in spolnosti, striktne kode vedenja v specifični družbeni situaciji, razvije se občutek **gnusa** do določenih vidikov telesnosti – predvsem vsega, kar je povezano s telesnimi produkti, itd.). (Smith 2001, 21-27)



nadzorujemo tudi lastno vedenje in čustva<sup>70</sup>; povečanje refleksivnosti pomeni tudi večje samozavedanje posameznikov).<sup>71</sup> (Freund 1988, 843-844; Cregan 2006, 19-25)

Elias omenja **telo** kot (1) nosilca simbolne vrednosti in (2) lokacijo inskripcije vedenjskih kod ter kot (3) nedokončano biološko in družbeno entiteto, ki potrebuje dolgotrajen proces učenja za sprejem v družbo (človeška telesa imajo sicer temelj v biologiji, a niso izvedljiva na svoj izvor, saj nas je evolucija opremila s sredstvi, ki nas osvobodijo nadaljne odvisnosti od biologije); v svojih prizadevanjih razišče dolgotrajen in progresiven proces telesne individualizacije (oddaljevanje tako od naravnega kot družbenega okolja; telo kot posoda za sebstvo, ki je ločeno od svojega telesa in od drugih ljudi<sup>72</sup>), racionalizacije (internalizacija kontrole nad vedenjem in čustvi; vzpostavitev meje med nagoni in zavestjo<sup>73</sup> itd.) ter socializacije (prikrivanje bioloških funkcij telesa, pravila lepega vedenja itd.). Zanima ga torej, kaj pomeni biti utelešen posameznik v določeni zgodovinski dobi. Sam proces civilizacije in racionalizacije je dolgotrajen ter konstantno progresiven (necivilizirano, naravno in instiktivno telo postaja vse bolj nadzorovano, družbeno in abstraktno). Razvoj teles, kot temu pravi Elias, pa ni določen s strani družbenih dejstev (strukturalizem) ali osamljenega posameznika (fenomenologija), temveč nanj vplivajo spremenljivi odnosi medsebojne odvisnosti med posamezniki. (Shilling 1993, 163-168; Smith 2001)

Vrednost Eliasove teorije, kot to vidi Shilling (Shilling v Cregan 2006), je v tem, da predstavi vedenjske norme kot ključna sredstva civilizacije, racionalizacije in individualizacije teles.

---

<sup>70</sup> Creganova govori o 'oživitvi antike' in ponotranjenja pogleda 'drugega' v času renesanse. Eliasova teorija, kot ugotavlja sama, je skladna z njeno predpostavko o naraščujoči abstrakciji telesa (odtujitev od lastnega telesa in teles drugih). Elias tudi sam prepozna ta proces, a je do njega kritičen, saj meni, da koncentracija na posamezne telesne dele – nadzorovanje vsakega dela posebej – škodi celoviti osebnosti. (Cregan 2006, 20-22)

<sup>71</sup> Podroben opis vseh pomembnih vzrokov za spremembe v tistem času temeljito opišeta Chris Shilling v 7. poglavju knjige 'The Body and Social Theory' (1993) in Denis Smith v 2. poglavju knjige 'Norbert Elias & Modern Social Theory' (2001).

<sup>72</sup> **Sebstvo** kot ločeno od svojega telesa in od drugih ljudi naj bi bila po mnenju Shillinga (Shilling 1993, 163-168) zdravorazumska razlaga, ki pa ni v skladu z Eliasovo dejansko idejo. Elias po njegovem mnenju namreč ne vidi ontološkega razloga za izoliranost posameznika od drugih ljudi, kajti telo, čustva in drugi fizični izrazi so izoblikovani v civilizacijskem procesu, ki je tudi sam produkt odnosov soodvisnosti med posamezniki. Družba nas civilizira, kar omogoča, da se počutimo ločene od drugih, a izkustvo te ločenosti zanj ni preddružbeno stanje – ljudje za Eliasa nismo hermetično zaprti. (Shilling 1993, 165)

<sup>73</sup> Vzpostavitev meje in prisila razuma nad telesnostjo pa ni čista in povsem linearna – telo se bori za svojo svobodo. Elias ni slep za (kratka) obdobja decivilizacije, kot jih poimenuje sam, ki pa se s časom umirijo in civilizacijski proces steče dalje. (Smith 2001)

Civiliziranje ljudi torej poteka skozi nadzor naših teles. Tako kot Foucault, je bil tudi Elias deležen številnih kritik, a bolj kot pomankljivosti njegove teorije (npr. je proces civilizacije res usoda vseh človeških družb?) je pomemben njegov prispevek k sociologiji telesa. Shilling, na primer, je mnenja, da je Eliasov zgodovinski pristop k telesu, ki se razlikuje tako od naturalističnih kot družbeno konstruktivističnih pristopov, odlična osnova za sociologijo telesa. (Shilling 1993 171; Cregan 2006, 29)

### 5.2.3. Pierre Bourdieu in razredno telo

Pierre Bourdieu posveča, za razliko od Elias, veliko več pozornosti samemu človeškemu telesu, njegovemu delovanju v specifični situaciji ter ostalim družbenim procesom, ki obdajajo telo v danem časovno-prostorskem kontekstu (t.j. osredotočanje na mikro-narative). Ne zanimajo ga torej mentalitete (t.j. psihološki koncepti utelešenosti), zgodovina ali spremembe v utelešenju, temveč sam utelešeni prostor<sup>74</sup>, funkcioniranje telesa v enkratni družbeni situaciji ter odnos med človeškim telesom in družbenimi kategorijami oziroma različnimi družbenimi razredi. S svojo teorijo delovanja želi Bourdieu preseči strukturni determinizem z argumentom o 'dialektičnem odnosu'<sup>75</sup> med osebami (ali telesi) in družbenim okoljem (habitus). (Cregan 2006, 64-65 in 71)

Bourdieujeva teorija se razvija okoli pojmov **habitusa**, **utelešenosti** ter **kulturnega kapitala**:

(1) Habitus opredeli Creganova (Cregan 2006) kot »politični, socialni in psihološki prostor, kjer bivajo družbena bitja in skozi/preko katerega se prepoznamo ter nas prepoznajo drugi,« Shilling (Shilling 1993, 129) pa kot »družbeno konstruirani sistem kognitivnih in

---

<sup>74</sup> Če za Foucaulta posameznika determinirajo difuzna moč in diskurzi, za Elias pa ima to moč pritisk civilizacije, potem je Bourdieu-ova 'determinanta' fizični prostor oziroma **habitus**, ki pa posameznika ne določa popolnoma, kot bomo videli kasneje.

<sup>75</sup> Bourdieu se ne strinja, da lahko družbena pravila enačimo z dejanskim vedenjem posameznikov, saj pravila le omejujejo, ne pa determinirajo, delovanja posameznika (orig. 'agency'), ki ima omogočen nek omejen prostor za manevriranje (prisivajanje in prilagajanje družbenih pomenov). S tem, ko posameznik internalizira eksterne norme, se njegova internost posledično tudi eksternalizira in ta eksternalizacija omogoča obstoj intertelesnosti, skupne resnice ter družbenih pravil. Habitus, kot pravi Bourdieu, vsebuje družbena pravila in možnosti, da jih upogibamo; ljudje so za Bourdieua tako produkti habitusa kot njegovi ustvarjalci. Materialne lastnosti neposrednega okolja, habitus ter razvoj okusa sicer ustvarijo izrazito in relativno stabilno obliko telesa, a zavedati se je treba, da telo nikoli ni povsem dokončana entiteta; možnosti za spremembo – kakorkoli že omejene – so vedno prisotne. Človeško telo in družbeno okolje sta torej v reflektivnem odnosu. (Cregan 2006, 67-85; Shilling 1993, 133-136)

motivacijskih struktur, ki ljudem preskrbijo razredno preddoločene načine vzpostavljanja odnosov in kategorizacije situacij«. Vsak posameznik torej uteleša specifični habitus, ki je sestavljen iz kompleksne zmesi od rojstva dalje akumulirajočih se družbenih povezav omenjenega posameznika: izobrazba, zaposlitev, vrednote, preživljanje prostega časa, (razredni) okus, razredna pripadnost itd. (2) Utelešenost je za Bourdieua politični izraz te kompleksne zmesi elementov, ki določajo habitus posameznika. Pri tem je pomembno to, da so različni tipi telesnosti – tip telesnosti se izraža v specifičnosti posameznikovega okusa, načina hoje in govornice, njegove manire pri mizi itd. – ki jih oblikujejo različni habitusi (Bourdieu je imel tu v mislih predvsem družbeni status posameznika in njegovo razredno pripadnost) tudi različno družbeno vrednoteni, saj se izrazni elementi telesnosti gibljejo v različnih poljih cenjenosti (3) kulturnega kapitala. Kulturni kapital Bourdieu opredeli kot vse družbeno cenjene aspekte kulture, ki si jih posamezniki lahko lastijo<sup>76</sup>. Enak – določena vrsta – kulturni kapital pa ni vsem enako dosegljiv (dostop do specifičnega kulturnega kapitala omogoči ali prepreči posameznikova razredna pripadnost oziroma habitus, neenak dostop pa upravičuje 'ideologija naravnega okusa'<sup>77</sup>). (Cregan 2006, 65-67; Shilling 1993, 127-130)

Bourdieu navkljub prepričanju, da nas omejujeta tako habitus kot omejen dostop do družbeno cenjenega kulturnega kapitala (višji razredi z več družbene moči si seveda vedno znova izborijo privilegij, da lahko celotni družbi določajo kateri tipi telesnosti, znanj itd. so cenjeni bolj in kateri manj<sup>78</sup>) ni povsem pesimističen, saj verjame, da imajo posamezniki vedno prostor za manevriranje – seveda v okviru določenih mej. Po njegovem mnenju je izobrazba ena izmed opcij, da posameznik pridobi željeni – in visoko konvertibilni – kulturni kapital (v tem primeru je to znanje); zaveda pa se, da so na splošno možnosti za izhod iz lastnega habitusa omejene, saj so omejena tudi družbena sredstva. To misel Bourdieu razvija dalje in pravi, da je za dosego kulturnega kapitala, ki ni del 'ponudbe' našega specifičnega

---

<sup>76</sup> Relativno kulturno bogastvo pa določa stopnja znanja oziroma sposobnosti, ki jo ima posameznik, in ne le posedovanje omenjenega znanja/sposobnosti.

<sup>77</sup> Ideologija biološkega oziroma naravnega okusa naturalizira razlike med posamezniki, ki so v osnovi kulturnega izvora. Bourdieu definira **okus** kot razredno kulturo, ki se zakrije kot narava in pomaga oblikovati razredno telo (povedal sem že, da je za Bourdieua fizično okolje tisto, ki oblikuje utelešenost; telesa različnih družbenih razredov se med seboj razlikujejo med drugim po – okus je le indikator razlik – velikosti, obliki in načinom skrbi za telo). (Cregan 2006, 77-78)

<sup>78</sup> Na eni strani poteka boj za privilegij družbenega ovrednotenja specifičnega tipa telesnosti, na drugi strani pa poteka tudi boj za definiranje tega, kakšno/katero telo je pravzaprav sploh legitimno oziroma družbeno dopuščeno. (Shilling 1993, 144)

habitusa, potrebna abstrakcija od naših temeljnih dispozicij<sup>79</sup> (t.j. odreči in nanovo naučiti se moramo vsega, kar je in kar predstavlja naše telo; potrebna je radikalna sprememba življenjskega stila, navad in same morfologije telesa, kar pa je zelo težko, v mnogih primerih celo nemogoče). (Cregan 2006, 74-82)

Glavni prispevek Bourdieuja k sociologiji telesa pa je to, da opozori na vpliv, ki ga ima pripadnost določenemu družbenemu razredu na sam razvoj telesa, kakor tudi na simbolično vrednost, ki se pritiče specifičnih tipov telesnosti (t.j. telesni kapital, ki ga proizvajajo različni družbeni razredi, ni enako družbeno cenjen oziroma zaželen). Človeško telo je za Bourdieuja torej tako nosilec simboličnih vrednosti kot tudi nedokončana entiteta, na kateri je potrebno delati/graditi. Sodobna telesa, pravi Bourdieu, so postala poblagovljena, kar pomeni, da so sedaj ena izmed oblik kulturnega kapitala, specifično fizični ali telesni kapital (t.j. posestniki moči, statusa in simbolne vrednosti). Če se je v preteklosti družbena moč uprizarjala neposredno, imajo danes človeška telesa ključno vlogo pri proizvajanju neenakosti in ohranjanju statusa quo (različni družbeni razredi posedujejo različne tipe teles, ki pa so skladno z družbenimi razmerji moči tudi različno vrednotena<sup>80</sup>). (Shilling 1993, 127-136)

Bourdieu je poudaril, da so vse družbene dejavnosti posameznikov naravnane k maksimizaciji kulturnega kapitala, pri vsem tem pa imajo človeška telesa ključno vlogo, saj pomagajo soustvarjati družbo, so nosilci fizičnega kapitala ter vzdržujejo odnose neenakosti. Navsezadnje je bila tudi Bourdiejeva teorija deležna številnih kritik (npr. prevelik vpliv razredne strukture na telo in premalo poudarka na fenomenologiji vsakdanjega izkustva; telo prizna kot biološki fenomen, a ga preslabo integrira v svoja razmišljanja itd.), vseeno pa lahko rečemo, da je Bourdieu preskrbel številne ključne uvide v vlogo, ki jo igra človeško telo v družbi. (Shilling 1993, 144-149)

---

<sup>79</sup> Bourdieu verjame, da smo od svojega sebstva ločeni preko (1) institucionalizacije odnosa med posameznikom in njegovim telesom ter (2) psihologizacijo odnosa med telesom in razumom (psihologija predstavi telo kot 'drugega' lastnemu JAZu). (Cregan 2006, 74-82)

<sup>80</sup> Delavski razred ima do svojih teles bolj instrumentalen odnos (dojemanje telesa kot stroja oziroma sredstva za doseganje ciljev), dominantni razredi pa imajo sredstva in čas, zato telo tretirajo kot projekt (negovanje telesa za 'razkazovanje drugemu' in za lastno zdravje; občutek gospodarjenja nad lastnim telesom; odložena gratifikacija – delno zadoščenje je že v samem trudu; itd.). (Shilling 1993, 130-133)

#### 5.2.4. Bryan Turner in Arthur Frank – štiri telesa

Freund **Turnerjevo** 'teorijo telesnega redu'<sup>81</sup> – kjer gre v osnovi za rekonceptualizacijo klasičnega problema 'družbenega redu' po Hobbesu (glej str. 25-26) – označi za teoretični temelj sociologije telesa. Turnerjeva tipologija organizira, klasificira ter sociološko osmisli obstoječa razmišljanja o telesu ter jih obravnava s funkcionalistično-strukturalistične perspektive<sup>82</sup>: razmišlja o problemih, ki jih telo predstavlja za oblast, oziroma o minimalnih telesnih nalogah, ki jih morajo družbe izpolnjevati, da se lahko obnavljajo. Glavni Turnerjev argument je, da morajo vsi družbeni sistemi razrešiti 'problem telesa', ki ima štiri dimenzije: (1) reprodukcija populacij skozi čas, (2) omejevanje želje kot interni problem telesa, (3) nadzor populacij v prostoru ter (4) reprezentacija teles v družbenem prostoru kot naloga, ki jo opravlja telesna zunanost. (Featherstone in drugi 1991, 42-44; Freund 1989, 847; Turner 1996, 92)

Vsako izmed teh štirih dimenzij telesnosti so preučevali številni teoretiki, nihče pa po Turnerjevem mnenju še ni poskusil sestaviti koherentne utemeljitve odnosa med temi lastnostmi korporealnosti. Turner našteje štiri avtorje, ki so reprezentativni za vsako posamezno dimenzijo telesnosti (Malthus, Weber, Rousseau ter Goffman). Da bi dokazal kompleksno teksturo telesa v družbi in obratno, Turner trdi, da so s štirimi dimenzijami telesa povezane tudi določene karakteristične bolezni (onanizem in histerija, ki sta boleznici časa – t.j. časa odložitve zadovoljitve – ter različne fobije in anoreksija, kjer gre za moteno percepcijo pozicije utelešenega JAZa v družbenem prostoru). (1) Vprašanje reprodukcije populacije poveže z Malthusovo teorijo ter onanizmom kot reprezentativno boleznijo.<sup>83</sup> (2) O

---

<sup>81</sup> orig. »theory of bodily order«

<sup>82</sup> Turner resda rekonceptualizira Hobbesove predpostavke, a se v svoji teoriji veliko bolj naslanja na Parsonsa (funkcionalni predpogoji za družbeni obstoj) kot pa na Hobbesa. Turner zvesto sledi Parsonsu, a le v formi teoretiziranja, ne pa v sami vsebini (Turnerjev funkcionalizem je »kritičen«, saj so vanj vnešeni elementi marksizma, feminizma in Foucaultove teorije). (Turner v Featherstone in drugi 1991, 43)

<sup>83</sup> Vsaka družba mora proizvajati svoje člane in sredstva za njihov obstoj (hrana, obleka itd.). **Malthus** je bil prepričan, da so vsakršni poizkusi izboljšanja življenjskega standarda najrevnejših družbenih slojev nad nivo osnovnega obstoja kontraproduktivni, saj bi to vodilo do povečanja populacije tega sloja in posledično zmanjšanja življenjskih sredstev, kar pa znova vodi v razmere relativne revščine. Po Malthusovem mnenju človeštvu vladata dve univerzalni potrebi – potreba po hrani in potreba po spolni zadovoljitvi – ki pa sta v nasprotujočem si odnosu, saj reproduktivna kapaciteta ljudi vedno presega sposobnost produkcije hrane. Zanj je torej obvezno, da družba omeji potrebo po spolnosti v interesu samega preživetja. Ker pa je bil Malthus tradicionalist, je nasprotoval »nemoralnim« preventivnim ukrepom (prostitucija, homoseksualnost ter splav); drugi možni preventivni ukrepi so še stradanje, nenaravna spolna potešitev (onanizem) ter uporaba razuma/morale (celibat in zakasnjena poroka), med katerimi se mu tretja opcija zdi še najprimernejša.

omejevanju želje kot internem problemu telesa je teoretiziral Weber, s tem povezana bolezen pa je histerija.<sup>84</sup> (3) Nadzor prebivalstva je povezal z Rousseaujem ter različnimi fobijami.<sup>85</sup> Foucault kot značilni avtor ter anoreksija kot bolezen pa sta po Turnerjevem mnenju povezana z zadnjo dimenzijo telesnosti – (4) samoreprezentacijo.<sup>86</sup> (Turner 1996, 107-125)

Alternativo Turnerjevi tipografiji telesa, ki jo že v začetni fazi omejuje funkcionalistično-strukturalni pristop, ponudi **Arthur Frank**. Zanj je telo najprej problem sam po sebi, tj. akcijski problem utelešenja v specifičnem kontekstu, in ne toliko abstraktni družbeni problem. Njegov cilj je narediti pot, ki se začne s telesom, nadaljuje pri sebstvu in konča pri družbi (Turner predstavi le to, zadnjo fazo poti). Sam predlaga 'strukturacijsko teorijo' telesa in družbe. Telo definira kot medij in produkt družbenih tehnik telesa, družbo pa kot medij in produkt vsote teh tehnik. O tehnikah telesa – kombinacija diskurza, institucij in same

---

Malthusovo demografijo, ki ne predvideva tehnološkega razvoja produkcijskih sredstev ter implicitno predpostavlja obstoj patriarhije in gerontokracije, je kasneje seveda povozil čas. Masturbacija kot bolezen, ki to ni, je bila v viktorijanski dobi deležna velike moralne obsodbe, razlogi za to pa so bili vse drugje kot v samem početju. (Turner 1996, 109-113)

<sup>84</sup> Tradicionalno je šlo pri omejevanju (spolne) želje največkrat za nadzor nad žensko seksualnostjo – za ženske je v viktorijanski dobi veljalo, da jih popolnoma obvladuje njihova seksualnost in reproduktivne funkcije – preko sistemov patriarhalne moči; načini nadzora so vključevali ideologijo asketizma kot metodo za odložitev spolne potešitve. Odložitev spolne potešitve s poznejšo poroko pa je povzročala drugo vrsto skrbi, saj naj bi bila ženska tako bolj izpostavljena histeričnim izpadom (ženske naj bi po mnenju takratnih izvedencev živele zdravo življenje le, če so v zdravem spolnem potemlju, kar pomeni, da so poročene in spolno občujejo le z namenom ustvariti potomstvo). **Weber** je zaradi svoje analize protestantske etike smatran kot teoretik asketizma (glej str.44-45). (Turner 1996, 113-117)

<sup>85</sup> Nadzor nad prebivalstvom v prostoru je bil dosežen s 'panopticismom' (Foucaultov pojem). Turner definira panopticism kot način kontrole, ki vseuje splošni porast v nadzoru, vzdrževanju dosjejev o ljudeh ter kontroli prebivalstva (birokracija in eliminacija 'vagabondizma'). Veda o nadzoru prebivalstva v prostoru se imenuje urbanizem, ki je bil ustanovljen kot odgovor na občutek ogroženosti družbene elite s strani 'podivjanih delavskih hord'. **Rousseau** – za Turnerja reprezentativni teoretik telesnega problema št. 3 – je trdil, da ima koncentracija prebivalstva v urbanih središčih negativne posledice na družbeno moralo, saj urbanizacija izpodkoplje 'naravno sočutje' ljudi (anksioznosti glede urbanega življenja so bile najbolj razširjene ravno med ženskami srednjega razreda, ki naj bi bile še posebno ranljive za spolne preverzije anonimnega urbanega prostora). Agorafobija je bolezen, ki je karakteristično povezana z nadzorom populacije v prostoru. Agorafobija pri poročenih ženskah po mnenju Turnerja kot prvo izraža anksioznost moških do nadzora domačega gospodinjstva, kot drugo pa ženino odvisnost od varnosti in statusa buržuaznega družinskega okolja. (Turner 1996, 117-121)

<sup>86</sup> Ko so se ženske osvobodile spon gospodinjstva in vstopile v sfero plačanega dela v času 2. svetovne vojne, se je agorafobija kot paradigmatična bolezen regulacije prebivalstva umaknila skrbem glede telesnega izgleda in njegove prezentacije v družbi. Prezentacija sebstva preko telesne zunanosti se v kapitalizmu odmakne od tradicionalno-institucionalnih vlog, kjer izgled le objektivira družbeni status posameznika, in postane bistven medij samoizražanja ter vir samoidentitete. Poblagoavljenje telesa je način, s katerim si družbe zagotovijo vsaj minimalno kontinuiteto v tem, kako se ljudje prezentirajo navzven. Način samoreprezentacije je torej tesno povezan s potrošnimi dobrinami. **Ervin Goffman** (glej str.57-59) je po Turnerjevem mnenju glavni teoretik, ki preučuje, kako se ljudje predstavljajo navzven v družbi; anorexia nervosa pa je paradigmatična bolezen, ki izraža zlom telesa pod kompetitivnimi pritiski samoprezentacije. (Turner 1996, 121-125)

corporealnosti – pravi, da so sicer družbeno dane, a se 'uprizarjajo'<sup>87</sup> le preko praktične uporabe teles na druga telesa. Frank trdi, da telesa obstajajo med diskurzi, ki vsebujejo 'kognitivne mape'<sup>88</sup> telesnih sposobnosti in omejitev, ter institucijami. Če zavisi diskurz oz. njegov kontinuirani obstoj od neprestanega uprizarjanja s strani družbenih akterjev, potem imajo institucije svojo specifično mesto v prostoru in času. Slednje ne pomeni, da institucije predhajajo telo, temveč le to, da jih je potrebno teoretizirati od telesa navzgor; po drugi strani pa telesa ne izhajajo iz diskurzov in institucij, temveč so produkt drugih teles. Frank torej corporealnost teles prepozna kot ključno dimenzijo telesne konstrukcije (drugi dve dimenziji sta, kot že omenjeno, diskurz in institucije). Rekurzivni razvoj sebstva iz telesa je izven obsega Frankove teorije, kar prizna tudi sam, a verjame, da je postopni razvoj do sebstva možen le preko telesa, ki se zaveda samega sebe (samozavedanje oz. zavest zanj ni nek transcendenten pojav). Telo se po Frankovem mnenju najbolj zaveda samega sebe, ko je v uporabi (t.j. delujoče telo). Frank torej prisvoji družbeno konstruktivistični pristop k telesu, a le do te mere, da prepozna pomembnost vpliva družbenih sil in odnosov na razvoj telesa; njegova analiza 'akcijskih problemov' pa naredi korak naprej, saj resneje kontemplira obstoj telesa kot korporalnega fenomena, ki vpliva na to, kako ljudje izkušajo svoje telo. (Featherstone in drugi 1991, 47-51; Shilling 1993, 93-95)

Frank v svoji teoriji telesa izpostavi štiri vprašanja oz. akcijske probleme, ki si jih mora človeško telo zastaviti, ko se odloči za določeno akcijo v odnosu do nekega objekta. Od tu naprej bom vsebino Frankove teorije podal v zelo skoncentrirani obliki, ki bi potrebovala dodatno pojasnitev, a bo za potrebe te diplomske naloge dovolj le okvirno predstaviti temeljne predpostavke njegove teorije. Vprašanja, ki sem jih navedel zgoraj, zadevajo nadzor (telo se mora vprašati, kako prediktabilna bo njegova igra; možna sta le dva odgovora: predvidljiva ali nepredvidljiva), željo (telo bodisi proizvaja željo, bodisi pa mu je primankuje), odnos do drugih (telo je lahko bodisi 'monadično' in zaprto samo vase, bodisi 'diadično' ter obstaja v medsebojni konstituciji z drugimi<sup>89</sup>) ter odnos do lastnega telesa (telo se počuti

---

<sup>87</sup> orig. 'instantiate'

<sup>88</sup> Kognitivne mape so normativni parametri tega, kako lahko telo razume samega sebe. Čeprav so parametri dani, niso povsem fiksirani, kar pomeni, da so telesne tehnike fluidne (variacija in improvizacija). (Featherstone in drugi 1991, 48)

<sup>89</sup> orig. 'monadic' ter 'dyadic'

povezano in domače samo v sebi, ali pa se odtuji od lastne korporealnosti). (Featherstone in drugi 1991, 50-54)

Glede na to, kako telesa odgovorijo na ta 'akcijska' vprašanja, Frank opredeli štiri idealne tipe uporabe telesa in medije njihovega delovanja. Prvi idealni tip telesne uporabe je za Franka (1) **disciplinirano telo** (medij: regimentacija). Idealni primer uporabe discipliniranega telesa je njegova racionalizacija v monasteriju, kjer se preko metod regimentacije skrijejo možnosti sestva oziroma njegove nepredvidljivosti. Disciplinirano telo ne proizvaja nikakršne želje, je odtujeno od lastne korporealnosti ter zaprto samo vase (monadično); pravzaprav je le 'orodje' za instrumentalno uporabo, nesposobno dajati ali prejemati sočutje. Frankov drugi idelani tip telesne uporabe je (2) **zrcalno telo** (medij: potrošnja), ki se naredi predvidljivo tako, da odseva objekte, ki ga obkrožajo; predvidljivo je torej toliko kot predmeti, ki so zanj dosegljivi. Telo je sicer odprto za zunanje držljaje, a je monadično v njihovi apropiaciji (vsi objekti so prirejeni telesu, še preden jih telo ponotranji, kar pomeni, da telo ne zrcali tistega kar pokonzumira, temveč samo sebe). Zrcalno telo ima za Franka primankljaj želje in poželenja, a to skriva v podzavesti, saj neprestano proizvaja površne želje skozi potrošnjo (potrošnja zanj ni materialno prilaščanje temveč produkcija želje). Na zadnje vprašanje, vprašanje odnosa do samega sebe, pa Frank odgovori, da je zrcalno telo izjemno povezano s svojim površjem, do njega čuti narcisistično ljubezen; zrcalno telo živi za svojo zunanost. (3) **Dominantno telo** (medij: sila) se neprestano zaveda svoje lastne kontingence; njegov svet je vojna, zato se neprestano počuti ogroženega s strani novih situacij in neznanega. Bistvena kvaliteta dominantnega telesa je konstrukcija želje kot manjkajoče in zahteva po kompenzaciji. Ta zahteva se v kombinaciji z diadično usmerjenostjo telesa na druge sprevrže v strah, ki pa ga dominantno telo obrne navzven; zanj je eksterminacija 'drugega' edina možnost za boj proti strahu. V kontekstu vojne to pomeni, da morajo drugi dobesedno umreti, da lahko dominantno telo živi samo s sabo. Odtujenost od samega sebe je zadnja lastnost dominantnega telesa. Zadnji tip uporabe telesa je za Franka (4) **komunikativno telo** (medij: prepoznanje), ki je izmed vseh štirih tipov teles najmanj resnično; obstaja le kot možnost in želja za prihodnost. Lastnosti tega telesa so: nepredvidljivost, ki predstavlja priložnost in ne grožnjo telesu, proizvodjanje želje (t.j. želja po diadičnem izražanju in ne monadični potrošnji) ter pozitiven odnos telesa do samega sebe. Glavna lastnost tega tipa telesa je, da je v



neprestanem procesu ustvarjanja samega sebe skozi konstruktivno interakcijo z drugimi (idealni primer: postmoderni ples). (Featherstone in drugi 1991, 54-89)

Vsak izmed štirih tipov uporabe telesa je za Franka odvisen od in prispeva k ovekovečenju telesnih tehnik (t.j. kombinacija diskurza, institucij in same korporalnosti). Družbeni sistemi so zanj produkt štirih medijev (regimentacija, potrošnja, sila in prepoznanje) preko katerih se izvršujejo telesne naloge, kar nam po njegovem mnenju pojasni, zakaj lahko telesa izkusijo svoje naloge kot vsiljene s strani sistema. (Shilling 1993, 97-98)

#### 5.2.5. Erving Goffman in uprizarjajoči se JAZ

Shilling (Shilling 1993) ustoliči Goffmana kot enega izmed štirih temeljnih vplivov na teorije, ki dojemajo telo predvsem kot družbeno (in ne biološko) entiteto. Freund (Freund 1989) ga opiše kot avtorja, ki preseže 'raztelesen pogled' sociologije – telo je za Goffmana centralnega pomena kot medij samoprezentacije, nadzora osebnosti ter identitete – a v njegovi teoriji še vedno manjka zadovoljiva analiza relevantnosti fizičnega telesa za družbeni red<sup>90</sup>. Tudi Turner (Turner 1991) smatra Goffmana za pomembnega predstavnika enega izmed treh temeljnih pristopov k telesnosti, ki vplivajo na sodobne debate o telesu. Bistvo pristopa, kamor je uvrščen tudi Goffman, je, da razlaga telo le kot zbir družbenih praks; človeško telo mora biti torej konstantno in sistematično proizvajano, ohranjevano in prezentirano v vsakdanjem življenju – najbolje ga je razumeti kot potencialnost, ki je realizirana in aktualizirana skozi raznolike družbeno regulirane aktivnosti. Shilling pa vseeno trdi, da za Goffmana telo le ni 'dejstveni' (čisto pravi) proizvod družbenih sil, so pa telesu pripisani pomeni, določeni s strani 'skupnih besedišč telesnega idioma'<sup>91</sup>, ki niso pod nadzorom posameznikov. (Shilling 1993, 74; Freund 1989, 840; Turner 1991, 24)

---

<sup>90</sup> Za Freunda se ta pomankljivost zavedanja družbenih akterjev in njihovih teles v sociologiji začne popravljati z Giddensovo teorijo, a tudi pri njem odnos med 'agencijo', organizmom in družbo ni povsem jasno definiran (glej str.60-61). (Freund 1989, 840-841)

<sup>91</sup> orig. 'shared vocabularies of bodily idiom'; 'skupna besedišča telesnega idioma' so definirana kot konvencionalizirane oblike neverbalne komunikacije (njihova družbena funkcija: so najpomembnejša komponenta vedenja v družbi, saj dopušča, da klasificiramo informacije, ki jih oddajajo telesa in tako kategoriziramo ljudi). Problem nastane, ko je posameznikovemu telesu s strani 'drugih' izrečeno nezaupanje v obliki **stigmat**, ki jo posameznik nato internalizira in ta predstavlja veliko oviro za njegovo istovetnost enakovrednega družbenega člana. (Shilling 1993, 86)

Goffman preučuje telo v kontekstu družbenih interakcij; upravljanje s telesom – človeško telo definira kot sredstvo ali materialno lastnino posameznika, preko upravljanja katere ljudje gradimo JAZ – je zanj centralnega pomena za vzdrževanje družbenih interakcij, vlog in odnosov ter za posredovanje med individualno in družbeno identiteto (družbeni pomeni so internalizirani in vršijo močen vpliv na JAZ)<sup>92</sup>. Telo sicer razume kot integralen del posameznikove sposobnosti delovanja (telo ima vpliv na vsakodnevno življenje), a ljudje v 'družbenem utelešanju' nismo povsem avtonomni (upravljanje s telesom omejujejo konvencije neverbalne komunikacije). Biti uspešen igralec družbenih vlog in vzdržavati enotno definicijo situacije zahteva za Goffmana veliko stopnjo telesne kompetence. Ljudje si želimo biti sprejeti kot polnopravni člani družbe, zato je suvereno upravljanje s telesom, ki ima centralno vlogo pri stukturiranju srečanj, bistvenega pomena (gibanje in izgled pošiljata sporočila namena). Moderna doba je privedla do potrebe po 'zaodrju' (t.j. prostor, kjer posamezniku ni treba paziti na to, kakšen vtis bo napravil na druge), kjer si imajo akterji (predvsem njihova telesa) možnost opomoči od vseprisotne potrebe po nadziranju telesnega izražanja. Shilling pride do dveh ugotovitev izhajajoč iz Goffmanovih predpostavk: (1) telesnemu izgledu pripisujemo vsi ljudje podoben pomen in veliko pomembnost; (2) človeško telo ustvarja pomene ne glede na to, če je to v njegovem namenu ali ne (t.j. ljudje predstavljamo neprestano parado informacij kot posledico naše utelešenosti). Glavna obtožba naperjena proti Goffmanovem pogledu na telo pa je ta, da je le-to zanj sicer pomembno, vendar večinoma samo zaradi klasifikacij (ne)kompetentnosti, s katero se 'obmetavajo' ljudje; tako kot pri Foucaultu je za razum rezervirano tisto mesto, kjer se vpisuje pomen telesa. (Shilling 1993, 82-88)

---

<sup>92</sup> Posredovanje telesa med individualno in družbeno identiteto; občutek sramu nastane, ko ljudje prikažejo nekonsistentnost v karakterju (t.j. med vlogami, ki jih igrajo in v drži) ali pa prekinejo uglajen tok interakcije. Telo se na to odzove povsem fizično (rdečica, povečan srčni utrip in potenje itd.), za JAZ oziroma individualno (kdo smo) ter družbeno (kako nas vidijo drugi in kako mi dojemamo, da nas vidijo drugi) identiteto pa je to grožnja, ki lahko uniči podobo kompetentnega člana družbe. (Shilling 1993, 85-86)

### 5.2.6. Teorije potrošniške družbe in postmodernih posameznikov – telo kot projekt (Giddens, Lasch, Sennet, Butler, Harraway in Bordo)

Teoretiki postmodernosti so za mojo diplomsko nalogo pomembni predvsem zato, ker kar najbolj neposredno preučujejo odnos med telesom ter identiteto/sebstvom; telo razumejo kot osebni projekt<sup>93</sup> v sodobnih potrošniških družbah<sup>94</sup> in enega izmed temeljev samoidentitete ljudi. Današnja potrošniška kultura vzpodbuja posameznika, da posvoji instrumentalne strategije bojevanja proti »razkrajanju« (t.j. staranju) telesa in končni obliki entropije – smrti; te strategije so tesno povezane z idejo, da je telo nosilec užitka – disciplina in hedonizem nista več razumljena kot nekompatibilna<sup>95</sup> – in samoizražanja. Posameznik je zaradi potrebe kapitalizma po novih trgih, ki bi lahko vsrkali zvišanje sposobnosti masovne produkcije, preko agresivnih tržnih prijemov 'prisiljen'<sup>96</sup> prevzeti kritičen odnos do svojega telesa, sebstva in življenjskega stila (nezadovoljstvo vodi do želje po izboljšanju in posledično do nakupov izdelkov za 'izboljšanje', ki jih nudi trg). Telo v potrošniški družbi je torej poželjivo ter željno – nekakšna prepustnica k vsemu, kar je dobrega v življenju – in bližje kot je idealiziranim podobam mladostništva, zdravja, sposobnosti in lepoti, višja je njegova simbolična vrednost in bolj brezsravno se lahko nastavlja pogledu drugih. Paradoksalno pa je, da se hkrati s povečanjem nadzora nad našimi telesi in sposobnostjo njihovega preoblikovanja (medicinska remodifikacija, biomehanika itd.) radikalizira tudi ontološki dvom, kaj telesa pravzaprav so in kako jih nadzorovati; govorimo lahko o 'negotovih telesih'. (Featherstone in drugi 1991, 170-187; Shilling 1993, 3)

---

<sup>93</sup> Poudarek na telesnem vzdrževanju in izgledu, ki naslavlja tako notranje (zdravje in optimalno delovanje) kot zunanje (izgled, gibanje in nadzor nad telesom v družbenem prostoru) telo, je v potrošniški družbi združeno (vzdrževanje telesne notranjosti le kot nadgradnja zunanjega izgleda telesa). Pojem »vzdrževanje telesa« je pokazatelj, da popularnost mehanske prisposobe za telo še ne pojenja. Problem nastane, ko se izgled posameznikov začne moralno vrednotiti in povezovati z njihovimi osebnostnimi potezami (npr. debelost se poveže z lenobo, vitkost z zdravjem itd.). (Featherstone in drugi 1991, 171 in 182-183)

<sup>94</sup> Potrošniška družba deluje na dveh nivojih: (1) preskrbuje multipliciteto podob, ki so oblikovane tako, da stimulirajo potrebe in želje; (2) temelji in pomaga spremeniti materialne ureditve družbenega prostora (t.j. preko gradnje novih nakupovalnih centrov itd. gradi okolje, ki pomaga pri razkazovanju telesa) in s tem naravo družbenih interakcij. (Featherstone in drugi 1993, 192)

<sup>95</sup> Podjarmljenje telesa preko rutinskih praks vzdrževanja telesa je predstavljeno kot predpogoj za doseganje družbeno sprejemljivega izgleda. Potrošniška kultura ne ponudi popolne nadomestitve asketizma z hedonizmom, premik se zgodi le na ravni kulturnih prisposob; v vsakdanjem življenju pa je potrebna velika mera kalkulirajočega hedonizma (t.j. prepričanje, da v 'napornih' procesih vzdrževanja telesa uživamo). (Featherstone in drugi 1991, 171)

<sup>96</sup> Potrošniki pa niso povsem naivni prejemniki reklamnih kampanij, temveč v odnosu potrošnik-oglaševanje obstaja vsaj delno pristni kritični element s strani potrošnikov. (Featherstone in drugi 1991, 175)

Med telesom in sebstvom se v potrošniški družbi razvije nov odnos; mnogi avtorji so predlagali vzpon novega tipa osebnosti. Eden izmed teh teoretikov je tudi **Lasch**, ki definira narcisizem kot ključno lastnost novodobne osebnosti. Lastnosti narcisističnega posameznika so: (1) prekomerno zavedanje samga sebe; (2) boji se staranja in smrti; (3) je kronično nemiren glede svojega zdravja in neprestano išče znake deterioracije telesa; (4) željan je družbe, a pravega prijateljstva ni sposoben navezati; (5) poskuša prodajati svoje sebstvo, kot da bi bila njegova osebnost potrošna dobrina; (6) sebstvo dojema kot 'uprizarjajoči se JAZ'<sup>97</sup>, ki močno poudarja zunanjo čednost – tako zase kot za druge – ter upravljanje z vtisi. **Sennetov** prispevek k sociologiji telesa je v tem, da razišče zgodovinski izvor prepričanja, da izgled in telesna prezentacija izražata JAZ. Sennet vidi ključni moment v pojavu nakupovalnega centra<sup>98</sup> v drugi polovici devetnajstega stoletja. (Featherstone in drugi 1991, 187-193; Kuhar 2001, 80)

V nadaljevanju bom zaradi specifičnih omejitev, ki se jih mora diplomska naloga držati bolj ali manj striktno, opisal le nekatere avtorje postmoderne ter najbolj ključne točke njihovih teorij (torej tiste, ki se najbolj dotikajo teme in predpostavk te diplomske naloge). Začel bom z Anthonyem Giddensom.

- Giddensova strukturacijska teorija preučuje razmere 'visoke modernosti', kjer je pomembnost telesa kot konstitutivnega elementa za sebstvo izjemna; do svojih teles imamo po njegovem mnenju progresivno refleksiven<sup>99</sup> odnos (Giddens je originator pojma telo kot projekt). Ker ni več 'velikih resnic'<sup>100</sup>, pravi **Giddens**, je naše telo edini preostali temelj, na

---

<sup>97</sup> Susman (Susman v Featherstone in drugi 1993, 189) pravi, da novodobni poudarek na uživanju življenja implicira, da se pravo zadovoljstvo lahko pridobi skozi igranje vlog in ugajanje drugim. Pravi, da je za posameznike pomembno, da razvijejo igralski talent. Laschov pogled na življenje v poznem 20.stoletju: »Vsi, tako igralci kot občinstvo, smo obkroženi z ogledali.« (Lasch v Featherstone in drugi 1993, 190)

<sup>98</sup> Z nakupovalnimi centri so postala modna oblačila širše dostopna in s tem je posameznik prisiljen dekodirati izgled drugih ljudi kakor tudi nadzirati lasten vtis na druge, kar je vzpodbudilo večje zavedanje lastne telesnosti in natančni, zavestni samonadzor izgleda v družbi. (Featherstone in drugi 1993, 189)

<sup>99</sup> Refleksivnost označuje sposobnost neprestanega preiskovanja in ocenjevanja lastnega identitetnega projekta. (Kuhar 2001, 79)

<sup>100</sup> 'Visoka modernost' ni prinesla le povišane kontrole nad lastnimi telesi, temveč tudi upad moči religioznih avtoritet nad telesom, kar privede do desakralizacije telesa in privatizacije pomenov, ki se pripisujejo telesu. (Shilling 1993, 3)

katerem lahko gradimo identiteto in občutek varnosti ter gotovosti<sup>101</sup>. Giddens se za razliko od socioloških predhodnikov zaveda družbenih akterjev in njihovih teles, katera so s porastjo hedonistične kulture ponovno osvojila družbeni prostor; telo je zanj pomemben posrednik družbene reprodukcije in izražanja. Aktivni utelešeni subjekt – Giddens zanj skuje pojem 'agencija' – je umeščen v raznolike družbeno-časovno-prostorske kontekste po katerih se giblje in s katerimi se reflektivno spoprijema. Posameznikova identiteta se v 'visoki modernosti' ne oblikuje več avtomatično prek ritualov tako kot v tradicionalni družbi, temveč postane namenski reflektivni projekt aktivnega utelešenega subjekta; to omogoči kompleksna množica izbir ter telo, ki ni več le subjekt discipliniranja ter poblagovljanja, temveč postaja vse bolj reflektivno organizirano (zunani nadzor zamenja notranja narcisistična kultivacija videza preko telesnih režimov). Iz tega sledi, da tudi sebstvo ni več homogeno in stabilno, temveč reflektivno, neprestano preurejanje osebnih zgodb, ki jih moramo izklesati iz kompleksne pluralnosti izbir brez kakršnegakoli moralnega vodstva. (Kuhar 2001, 79; Shilling 1993, 2-3 in 182-183)

Kljub napredku, ki ga naredi Giddens v sociološkem pristopu do telesa, je po Freudovem mnenju njegova teorija še vedno nejasna glede odnosa telo/razum; je telo nosilec razuma oziroma »agencije«? In če ni, kakšen je potem nivo medigre med njima? Giddens sicer trdi, da družbeni sistemi posredujejo čutne ter fizične lastnosti telesa, a Freund dodaja, da igra v zameno ta 'posredovana telesnost' bistveno vlogo v sami 'strukturacijski' dejavnosti (Giddens pa tega povratnega odnosa ni nedvoumno analiziral). Freund te pomankljivosti generalizira in pravi, da pusti Giddens interpretacijo in medigro materialne sfere (vključno z biološkim organizmom) ter družbene sfere 'pravil', odnosov in institucij povsem neopredeljeno. Tudi Frank (Frank v Featherstone in drugi 1991) argumentira, da dobi 'podzavest' v delu Giddensa več pozornosti kot utelešenje. (Featherstone in drugi 1991, 36; Freund 1989, 840-841)

- Creganova (Cregan 2006) analizira prispevek treh postmodernih avtorjev: (1) **Judith Butler**, (2) Donne Harraway ter (3) Susan Bordo, in če je zanjo Butlerjeva še avtorica, ki

---

<sup>101</sup> Z njim se strinja **Beck**, ki pravi, da je v »družbi tveganj«, polni globalnih nevarnosti, individualna odgovornost za telo edini pravi otok varnosti. (Shilling 1993, 5)

razume telo kot abjekt, Harrawayeva in Bordojeva telo razumeta kot subjekt (glej str. 40). Butlerjeva obudi idejo telesa kot izjemno gnetljive entitete; utelešenje je zanjo zaigrano<sup>102</sup> v individualnem aktu kreativnega hotenja; najavlja postmoderno utelešenost oziroma 'raztelešeno telo', ki ga zaznamujeta abstrakcija in individuacija. Na njeno teorijo močno vplivajo (1) Lyotard in njegovo razmišljanje o jeziku<sup>103</sup>, (2) Foucault in ideja družbeno konstruiranih utelešenih posameznikov ter (3) feminizem navdihnjen s strani psihoanalize. Butlerjeva je prepričana, da je med telesom in jezikom oziroma diskurzom tesna povezava, saj naj bi se telo uresničilo skozi jezik, ki določa pomene. Argumentira tudi, da igranje – le-to zanjo pomeni skupek dejanj, potez in poželenja telesa – ustvari učinek notranjega jedra ali substance (identiteta) telesa, a le na njegovem površju. Ta igra je performativna v smislu, da sta bistvo ali identiteta, ki ju želi izraziti, umetna proizvoda, izdelana in vzdrževana skozi telesne znake in druga diskurzivna sredstva. To, da je telo zaigrano, pomeni, da nima nikakršnega ontološkega statusa, razen različnih 'dejanj', ki ustvarijo njegovo resničnost. Butlerjeva pravi, da igra in diskurz kot lastnosti telesne performativnosti opomenjata telo in 'povzročata' bistvo oziroma resničnost. Javni nadzor nad identiteto se po njenem mnenju odvija skozi površino telesa preko diskurza (telo je torej omejeno in oblikovano s strani 'zunanje' sile). Telo zanjo ni 'bitje', temveč spremenljiva meja, katere prepustnost je politično nadzorovana. Vse to jo privede do sklepa, da telo lahko rekonstruira samo sebe in se upre 'zunanjim silam' preko igranja. Predvsem jezik – kot 'identiteto ustvarjajoča igra' – ima zanjo subverzivni potencial in stoji nasproti avtoritativnemu jeziku; moč jezika se skriva v sposobnosti parodije, ki hegemonijo prikaže kot nenaravno in ustvarjeno. Butlerjeva se bori za prosti pretok večjega števila identitet posameznika in njihovo legitimizacijo v simboličnem<sup>104</sup>; je zagovornica radikalne individuitete in koherentne identitete, ne da bi posameznik zavrnil identiteto 'drugega'. Tu sem predstavil le del njene teorije, ki bolj ali manj striktno naslavlja človeško telo in utelešenost, pomembno pa je opomniti, da ima njena teorija močne feministične motive (dokazati 'spol' kot družbeno stvaritev, razbijanje predsodkov o homoseksualnosti itd.). (Cregan 2006, 113-119 in 124-131)

---

<sup>102</sup> orig. »performance«

<sup>103</sup> Za Lyotarda jezik niso le besede, temveč boj za pomen in oblikovanje družbenega delovanja. (Cregan 2006, 114)

<sup>104</sup> Tu prevzame Žižkov pojem 'fantazičnih označevalcev', ki jih je mogoče poljubno predstavljati in so tudi sami povsem gnetljivi; za Butlerjevo to pomeni, da je jezik mogoče spremeniti oziroma na novo zamisliti. (Cregan 2006, 129)

Creganova ne trdi, da sta Harawayeva in Bordojeva najpomembnejši teoretičarki med tistimi, ki raziskujejo telo kot subjekt (raznolikost teles), želi le pokazati, da sta njuna pristopa simbolična za razdelitev, ki se je zgodila v teoretizaciji telesnosti: Harawayeva je predstavnica (1) abstraktnega pristopa, ki abjektira organsko telo (razum je še vedno privilegiran, čeprav so teoretiki tega pristopa usmerjeni k iskanju novih vizij materialnosti); Bordojeva pa je predstavnica povsem (2) utelešenega pristopa, kjer je telesnost oziroma pomen utelešenega izkustva razumljen kot povsem enakovreden vplivu psihološke subjektivnosti ter družbenega konteksta. (Cregan 2006, 142)

- **Donna Haraway** pravi, da smo ljudje postali **kiborgi**<sup>105</sup> in kot taki transcendiramo 'preprosto' materialnost, tako da so naša telesa popolnoma osredotočena tako na subjekt kot v njega. Tako kot Butlerjeva pred njo, tudi Donna Haraway poudarja moč (1) jezika, ki naj bi imel sposobnost definiranja resnice ter ustvarjanja in preoblikovanja sebstva, in (2) znanosti oziroma tistega, ki jo ima v lasti<sup>106</sup>. Butlerjevo nasledi tudi v ideji, da se je preko igranja z različnimi družbenimi vlogami – to igranje vodi do ustvarjanja 'neskončnih razlik' med ljudmi (koherentni notranji JAZ je zanjo nepotrebna fikcija za potrditev kompleksne 'agencije' posameznika) – možno upreti pritiskom oblasti ter na novo preoblikovati in definirati meje sebstva. V svojem prvem delu 'Cyborg Manifesto' predstavi zelo utopično idejo osvoboditve posameznika preko tehnološke znanosti; stroji (predvsem sodobna komunikacijska tehnologija) so zanjo idealno sredstvo za 'predelavo' našega telesa in sebstva. Če imamo nadzor nad tehnologijo, ki ima po njenem mnenju moč kodiranja fenomenov, potem smo se sposobni na novo ustvariti. Kiborga definira kot: »...nekakšen razstavljeni in ponovno sestavljeni postmoderni kolektiv in osebni JAZ« (Cregan 2006, 148). Za kiborge pravi da: (1) so 'sanjska telesa', ki presežejo tako svojo naravo kot patriarhalne omejitve biološkega in družbenega spola; (2) njihova ideniteta ni enotna, temveč raznolika in 'plavajoča', zato tudi ne proizvajajo antagonističnih dualizmov (jaz/drugi, znotraj/zunaj itd.); (3) 'prečijo meje'<sup>107</sup>;

---

<sup>105</sup> Intervencija sodobne medicine nas je po njenem mnenju naredila za biomehanska bitja. (Cregan 2006, 143)

<sup>106</sup> Znanost za Harawayevo ne ustvarja resnice, temveč zmagujoč (t.j. patriarhalni) narativ, ki odseva družbene spremembe. (Cregan 2006, 145)

<sup>107</sup> orig. 'boundary-crossers'; Donna Haraway, tako kot Butlerjeva pred njo, prevzame Douglasovo (glej str. 34-35) idejo 'prečenja mej', in čeprav je ne interpretira tako izven konteksta kot Butlerjeva, tudi ona ne prepozna dvojne vloge telesa kot nečesa, kar preči meje. To telo je za Douglasovo sicer potencialno nevarno za sistem, a je hkrati tudi posvetna entiteta in kot taka zagovarja status quo. (Cregan 2006, 149)

(4) so zemljevidi moči in identitete<sup>108</sup>; ter da (5) ne reproducirajo, temveč regenerirajo<sup>109</sup>. V svojem kasnejšem delu sicer prepozna pravo izkoriščanje, ki se skriva za tehno-znanostjo, a še vedno vztraja pri njenem osvobodilnem potencialu. Od ljudi zahteva, da ponovno premislijo svoje telo in ustvarijo lastno utelešeno perspektivo iz večkratnih identitet, saj je pomen telesa zanjo neskončno gnetljiv. (Cregan 2006, 141-150)

Kasneje se Harawayeva posveti pravilom sintakse, semantike in pragmatike, o telesu kot objektu znanja pa pravi, da je 'materialno-semiotični vir ustvarjanja'<sup>110</sup>. Objekti kot taki zanjo ne obstajajo, so le 'mejni' projekti, ki se materializirajo v družbeni interakciji. Telesa so po njenem mnenju tudi popolnoma denaturalizirana; ljudje se ne rodimo kot organizem, kot organizem smo narejeni oziroma skonstruirani s strani družbe (jezika), ki ustvari tudi njegove meje (npr. tehno-znanost se zanaša na prečenje mej). Harawayeva pravi, da smo s tem, ko tehno-znanost posega v naše telo (npr. biomehanika), sposobni ustvarjanja in spreminjanja pomenov, s tem pa prihaja tudi do problema ontološkega dvoma glede tega, kaj telo pravzaprav sploh je<sup>111</sup>. Tudi Harawayeva, tako kot pred njo Judith Butler, posveti srž svojega razmišljanja feminističnemu projektu osvobajanja oseb (predvsem žensk) izpod jarma (moške) opresije in nadvlade. Njena teorija je bila močno kritizirana zaradi pretiranega idealizma (npr. tehno-znanost kot nova religija?; se res lahko popolnoma preoblikujemo in zanemarimo biološkost naših teles?; itd.), kljub temu pa je njen prispevek k razumevanju telesnosti v specifičnih pogojih postmodernosti nezanemarljiv. (Cregan 2006 150-163)

- **Susan Bordo**<sup>112</sup> je za Creganovo najprimernejša naslednica Douglasove in veliko bolj prizemljena avtorica kot sta Butlerjeva in Harawayeva, saj je edina, ki teoretizira raznolikost

---

<sup>108</sup> Harawayova trdi, da je bila do sedaj utelešenost dana, organska in obvezna; kiborgi pa lahko resneje razmišljajo o delnem, fluidnem in občasnem aspektu spolnosti in spolne utelešenosti. (Cregan 2006, 150)

<sup>109</sup> Primer: ženske niso več reducirane v prokreativno vlogo; kiborg ima podaljšano življenje zaradi svoje regenerativne sposobnosti in mu ni potrebno ustvarjati novega življenja. (Cregan 2006, 149)

<sup>110</sup> orig. 'material-semiotic generative node'

<sup>111</sup> Sam problem 'raztelesenja' telesa kot posledica sodobne znanosti, ki posega vanj, je zanjo lažen problem, saj je prepričana, da znanost ne 'raztelesa'. (Cregan 2006, 159)

<sup>112</sup> Bordojeva večino časa govori o ženski utelešenosti – natančneje, utelešenost naslavlja predvsem z vidika spola, saj kasneje preuči tudi moško utelešenost in ugotovi, da je tudi ta podrejena oziroma omejena z enakimi označevalci in podobami kot ženska utelešenost – za potrebe te diplomske naloge pa sem iz njene teorije uporabil le argumente, ki naslavljajo telo, telesnost in utelešenje na način, ki je lahko predstavljen kot



iz perspektive utelešenih izkušenj posameznikov. Lingvistično poigravanje s pomeni (in celotno postmodernistično teorijo<sup>113</sup>) zavrne kot utopično, univerzalistično in simplistično idejo; pravi, da ne potrebujemo novega jezika kot abstraktnega sistema, temveč življenske izkušnje, ki predstavljajo družbeno, medosebnostno in subjektivno moč jezika. Telo je zanjo kulturni konstrukt; različne kulture proizvajajo različne pomene telesa, vsem pa je skupno dojetje razuma kot superiornega telesa (kulturna univerzalija). Zavedanje tega dejstva – preko, na primer, podrobne zgodovinsko-družbene konceptualizacije ženske utelešenosti – omogoči po njenem mnenju dejansko spreminjanje institucij in družbenih praks. Bordojeva ne zanika človeške svobode in sposobnosti delovanja v družbi – ljudje zanjo niso povsem vodljivi – a se hkrati zaveda strukturnih omejitev, ki omejujejo človeško 'agencijo' (npr. razredna pripadnost posameznikov). Telo nadalje opredeli kot vpisno točko kulture, mesto družbenega nadzora ter prisposodbo za družbo, ne pa kot 'prosto plavajoči označevalec' ali pa 'neskončno gnetljivo entiteto' kot ga razumejo postmodernisti; telo je zanjo torej konkreten izraz bojov za družbeno moč<sup>114</sup>. Creganova ceni prispevek Susan Bordo, saj le-ta ne zanemarija materialnih/fizičnih razlik med telesi, čeprav prepušča prednost družbenim in kulturnim razlagam konstrukcije utelešenosti ter tako združi najboljše elemente Bourdieujove (na vse nas vpliva moč, ki je investirana v 'območja igre'<sup>115</sup>, a nekateri imajo večjo 'agencijo', kar se tiče upogibanja pravil) in Foucaultove (difuznost moči; avtoritarnemu diskurzu je moč nasprotovati z alternativnimi diskurzi itd.) teorije. (Cregan 2006, 166-182)

---

neobremenjen s kategorijami družbenega in biološkega spola. S tem sicer otopim oziroma zapostavim kritično ost njenega pogleda, a nikakor ne spremenim ali pa napačno interpretiram postavk njene teorije.

<sup>113</sup> **Postmodernizem** se, kot ga oceni Bordojeva, preveč osredotoča na razliko ali njeno kontekstualizacijo (predpostavka postmodernizma: »Vse je tekst.«) ter razglašala absolutno kontrolo nad našim sebstvom in telesom; pri vsem tem pa pozablja, da množične kulturne podobe, ki podpirajo dominantni pogled na utelešenost, še vedno močno vplivajo na nas. Postmodernizem ponuja neizmerne priložnosti (raznolikost izkustev telesa) in telo razlaga kot 'le še eno' obliko teksta – kar omogoča prosto igro pomenov – Bordojeva pa se zaveda pomena kompleksne materialnosti telesa v prostorsko-časovnem kontekstu specifične kulture, ki omejujejo telo. Zanjo je postmodernizem zaradi svojega idealizma in univerzalnega pogleda na ženskost politično ohromljajoč. Kljub temu pa najde nekatere uporabne ideje postmodernističnih avtorjev (npr. Bordojeva razlaga 'performativnosti') (Cregan 2006, 169-170)

<sup>114</sup> Kot primer: ženske so po mnenju Bordojeve pod 'dvojno obvezo'; po eni strani se od njih zahteva, da se odrekajo, po drugi strani pa promovira sodobna potrošniška kultura hedonizem in potrošništvo. Bordo predlaga sledeče tri izide poskusa razrešitve situacije 'dvojne obveze' (primer hrane): (1) bulimija (gre za figurativno utelešenje dvojne obveze), (2) debelost (želja po potrošnji nadvlada zahtevo po odrekanju) ter (3) anoreksija (samonadzor zmaga nad zapeljivostjo potrošnje). (Cregan 2006, 173)

<sup>115</sup> orig. »fields of play«

### 5.3. Telo, družba in sebstvo

Najbolj holistična teorija<sup>116</sup>, ki poskuša združiti razumevanje subjektivitete in fiziologije ter s tem reintegrirati telo, razum in družbo, je Buytendijkova 'fenomenološka fiziologija'. **Buytendijk** razlaga, da je človeško telo bolj odzivno in bolj sposobno samonadzora kot so telesa drugih bitj, saj je preseglo svojo instinktivno naravo. Ti dve vrlini omogočita telesu večjo 'odprtost svetu' v fenomenološkem smislu (telo je zanj relativno neodvisno, tako od bioloških determinant kot razuma, in to mu omogoči komunikacijo in vstop v tisto, kar je bilo prej razumljeno kot 'zunanji svet'<sup>117</sup>). Odprtost svetu – v tem primeru ima Buytendijk v mislih 'prehode med telesom in umom'<sup>118</sup> – pa ne omogoči le fenomenološke odprtosti eksternemu svetu, ampak tudi to, da je fizičnemu 'notranjemu milieju'<sup>119</sup> omogočeno spreminjanje in valovanje samega po sebi (t.j. brez izkušanja sveta) do določene mere. Družbeni obstoj ljudi, pravi Buytendijk, je povezan z našimi telesi preko mišičnega, nevrohormonalnega, kardio-vaskularnega, dihalnega in drugih sistemov; naše sebstvo pa je inkarnirano v naših telesih (zaradi razvite strukture ega ter sposobnosti reflektiranja je JAZ sposoben omiliti ali vzpodbuditi fizične sisteme, kateri pa povratno vplivajo nanj). Naša sposobnost simboličnega komuniciranja, ki je intrinzično povezana z odprtostjo telesa, nas po Buytendijku naredi sprejemljivejše za širši spekter stresorjev kot druge vrste življenja (ljudje se telesno odzivamo tako na fizične kot družbeno-simbolične grožnje). (Freund 1989, 847-848)

Buytendijk nadaljuje z raziskovanjem 'prehodov med telesom in družbo'. Nekateri prehodi so bolj (npr. vpliv diete na zdravje), drugi manj (npr. vpliv 'ritma okolja' na telesno biokemično sestavo) očitni; nekateri modificirajo zunanjo (npr. koža), drugi pa notranjo (npr. krvni pritisk) naravo telesa. Naša telesa sicer kažejo relativno stabilnost, a niso nikdar povsem odmaknjena od odnosa z našim načinom življenja (npr. respiracija je za mnogo kultur v odnosu s človeškim sebstvom). Za potrditev moje hipoteze pa je najpomembnejša sledeča Buytendijkova trditev (Freundova interpretacija): »Bistvenega pomena pa je to, da vzamemo v zakup **kompleksno medigro med psiho (razum), somo (telo) ter**

<sup>116</sup> t.j. izmed teh, ki mi jih je uspelo preučiti.

<sup>117</sup> Kot telesu 'zunanji svet' prepozna Buytendijk tako razum kot eksterno fizično in družbeno okolje. (Freund 1989, 847)

<sup>118</sup> orig. »mind-body thoroughfares«

<sup>119</sup> orig. »internal milieu«

**družbenim obstojem (družba)**« (Freund 1989, 849). Kot primer kompleksne medigre navaja povezanost med psihološkim in fiziološkim neravnovesjem (npr. telesno neravnovesje vpliva na sramežljivost posameznika, kar v določeni situaciji – občutek sramu – povratno okrepi telesno labilnost v obliki zvišanega krvnega pritiska itd.). Kasneje razdela tudi medigro med družbenim in internim telesnim okoljem. Buytendijkova končna predpostavka pa ostaja nespremenjena: odnos med družbeno-psihološkimi in biološkimi faktorji je medsebojno pogojujoč. (Freund 1989, 848-850)

Podobno kot Buytendijk razmišljata tudi **Lewins in Lowontin**, le da k reintegraciji razuma in telesa pristopita iz biološkega vidika. Ta avtorja kritizirata kartezijsko biologijo, ki ločuje okolje od telesa in nadalje telo na razumski in organski del. Dihotomije zanju ni, saj dualizem, kot pravita, zanemarija organizem kot aktivni subjekt, na katerega vplivajo lastna dejanja (narava ni statična, temveč heterogena v svojem gibanju). **Freund** pa na koncu svojega članka predlaga, da telo, družba in um niso le preprosto povezani, temveč se dinamično 'prepletajo med seboj'<sup>120</sup> (družbena konstrukcija telesa ima za protiutež povratni vpliv telesa na družbeno življenje). (Freund 1989, 851 in 857)

#### 5.4. Pomankljivosti sociologije telesa in napotki za naprej

Večina avtorjev (Cregan, Featherstone, Turner, Freund, Shilling itd.), ki poskušajo vzpostaviti in uveljaviti sociologijo telesa kot enakopravno in enakovredno smer sociološkega raziskovanja, se bolj ali manj strinja glede aspektov, ki jih mora sociologija telesa pokrivati, stvari, na katere mora biti pozorna, pa tudi glede sklepa, da zaenkrat še ni bilo resnejšega poskusa ustvarjanja celovite sociološke teorije telesa.

**Bryan Turner** (Turner 1996) našteje do konca drugega tisočletja kar lepo število teoretičnih razmišljanj o telesu, a o obstoječem stanju sociologije telesa kljub temu nima najboljšega mnenja, saj jo označi za nerazvito in uborno v mnogih pogledih. Sociologija telesa, pravi, se je razvila na omejenem številu raziskovalnih področij (npr. telo kot sistem prispevov ter

---

<sup>120</sup> orig. »interpenetrate«

analiza spola in seksualnosti), zelo malo pa se je dotaknila esencialnih vprašanj, povezanih s telesom, utelešenostjo ter telesnimi praksami. Turner začrta uvodni raziskovalni program za boljše sociološko razumevanje utelešenosti družbenega akterja, ki vključuje preučevanje: (1) simbolične pomembnosti telesa, (2) aktivne vloge telesa v družbenem življenju, (3) razlikovanja med družbenim in biološkim spolom ter (4) odnosa med telesom in tehnologijo. Pravi, da sociologija telesa sicer potrebuje močno agendo empiričnega raziskovanja, jo pa še vedno pestijo velika teoretična in konceptualna vprašanja, ki niso bila razrešena; za korak k pristnejšemu sociološkemu odobravanju telesa predlaga sledeče ukrepe: (1) potrebno je sofisticirano razumevanje filozofske ideje utelešenosti; (2) zahteva, da sociološki pogled na telo prevzame idejo fenomenološkega izkustva utelešenosti; (3) ideja, da je družbeni akter utelešen; (4) razdelan pogled na to, kako podoba telesa funkcionira v družbenem prostoru; (5) zadostno upoštevanje recipročnosti družbenih teles v času in prostoru (razumevanje komunalne in kolektivne narave utelešenosti); ter (6) zahteva, da se sociologija telesa zaveda historičnosti telesa in njegove kulturne stvaritve. (Turner 1996, 31-34)

Turner začrta glavne premise sociologije telesa, ki mora vsebovati zgodovinsko analizo prostorske organizacije teles in poželenja v odnosu z družbo in razumom: (1) telo je hkrati okolje (del narave) ter medij sebstva (del kulture) in kot tako stoji na križišču med njima (primer: telo ima potrebe, a so simbolično interpretirane in družbeno regulirane); (2) interni/eksterni delitvi (glej točko (1)) ustreza delitev na telo posameznika (telo posameznika je nadzorovano in organizirano za potrebe populacije) ter telo populacije (regulacija telesa populacije poteka vzporedno z dimenzijama časa in prostora: nadzor medgeneracijske reprodukcije in nadzor prebivalstva v urbanem prostoru)<sup>121</sup>; (3) telo leži v centru političnih bojev, saj omogoča nadzor nad telesnim pomenom in s tem ustvarja bolj 'vodljive' posameznike; (4) potrebna je teoretična **reintegracija sebstva in telesa**<sup>122</sup>; (5) sociologija telesa mora zaobjeti sociologijo deviantnosti (le-ta preučuje tako odklonskost telesne površine (subjekt kulturnega nadzora) kakor tudi odklonskost notranjega telesa (subjekt

---

<sup>121</sup> Turner iz tega dejstva izvede argument, da je sociologija telesa tudi politična sociologija, saj zadeva avtoritativni boj za oblast nad poželenjem. (Turner 1996, 67)

<sup>122</sup> Za simbolične interakcioniste pravi, da so se osredotočali na kontrast med družbo in sebstvom, a so vseeno argumentirali, da se sebstvo uresniči preko uprizarjanja telesa v vsakodnevem življenju; to daje Turnerju povod za možno reinterpretacijo Goffmanove sociologije kot uprizarjanja sebstva preko medija družbeno razlaganega telesa in ne kot preučevanja reprezentacije sebstva. (Turner 1996, 68)

moralnega ocenjevanja)) in sociologijo nadzora; ter, (6) čeprav je sociologija telesa pristno in dobesedno materialna analiza, to še ne pomeni, da jo lahko opredelimo kot redukcionistično socio-biologijo ali socio-psihologijo. Za sociologijo telesa je po njegovem mnenju nujno, da (1) sprejme idejo 'agencije', ki deluje proti preprostemu redukcionizmu (telesa vsekakor so 'okoljska omejitve', nad katero ljudje nimamo popolne oblasti, a zavedati se je potrebno, da preko 'utelešenosti' izvršujemo določeno obliko korporealne oblasti). Nadalje, sociologija telesa mora (2) neposredno nasloviti dihotomijo narava/kultura, saj je odnos med njima družben, zgodovinski in nasprotujoč. Tretjič, sociologija telesa mora biti (3) družbena in ne 'posamična'<sup>123</sup> (osebna izkušnja utelešenosti je močno posredovana s strani družbenega urjenja, jezika in konteksta). Z vsem tem v mislih nas sociologija telesa vodi k (4) vprašanju družbene ontologije<sup>124</sup>. Ne nazadnje pa se Turner dotakne tudi problematičnosti definicije telesa in pravi, da je telo tako težko definirati zato, ker leži na osi teoretičnih trenj med naravo/kulturo, agencijo/strukturo, posameznikom/družbo ter razumom/telesom. (Turner 1996, 66-68 in 229-232)

Tudi **Featherstone** kot enega izmed glavnih problemov sociologije telesa izpostavi samo definicijo telesa in pravi: »Kako lahko sociologija konceptualizira to entiteto, ki je hkrati prisotna in odsotna ter nujni predpogoj vseh praks, a kljub temu nima teoretičnega obstoja? Če je obstoj telesa *de jure*, kako ga potem razlaga sociologija?« (Featherstone in drugi 1991, 391) Featherstone, podobno kot Turner, telo predstavi kot mejno območje med (1) dvema znanstvenima paradigama (družboslovje in naravoslovje), (2) dvema racionalnostima (slučajna in strukturirana), (3) med akterjem (pomen) in strukturo (pravila) ter dvema perspektivama vpisa družbe v in na telo (nomotetična in ideografska<sup>125</sup>). Featherstone nadaljuje, da je telo oziroma posameznik kljub svoji vlogi posrednika med različnimi domenami (svobodna volja/družbene omejitve, družba/biologija, kolektiv/posameznik itd.)

---

<sup>123</sup> orig. »individualistic«

<sup>124</sup> Turner pri vprašanju družbene ontologije vidi dva nasprotujoča si pristopa: (1) tradicija Feuerbacha in Marxa (utelešenost je družbena in zgodovinska; realizacija človeškega potenciala je mogoča le v pogojih relativne svobode itd.) ter (2) Nietzschejeva epistemologija, ki svoj sodobni izraz najde v delu Michela Foucaulta (telo kot izraz kompleksnih procesov znanja, ki izhajajo iz želje po resnici; moderno telo je posledica racionalizma in je umeščeno v kontest političnih bojev, ki ga želijo nadzorovati; telesu dajejo pomen diskurzi in je torej izraz znanja oziroma moči). (Turner 1996, 230-231)

<sup>125</sup> Če gledamo iz nomotetične perspektive je telo zrcalo družbe (poudarek na strukturalni impoziciji), ideografska perspektiva pa telo razume kot tekst, ki si ga akterji prisvojijo ter ga upogibajo v skladu s svojimi hotenji (v tem primeru ne gre za strukturalno določenost, temveč za svobodno voljo individuma). (Featherstone 1991, 395-397)

še vedno unikatna in 'neskrčljiva'<sup>126</sup> entiteta, saj je tako objekt kot subjekt, hkrati produkt in akter ter struktura in pomen. Analitična teorija je poleg zavedanja dejstva, da je telo samozavedna entiteta, zanj temelj sociologije telesa in sredstvo, ki bi nas prisililo k večjemu spoštovanju telesne nepredvidljivosti in zmanjšanju njegovega prisvajanja<sup>127</sup>. Featherstone pravi, da predstavlja analitična teorija prvi pogoj za maso fragmentiranega materiala, ki ga študija telesa proizvaja. Na koncu svoje knjige pa se Featherstone vpraša, če je sociologija telesa kot legitimna veja sociologije sploh možna. Na to vprašanje odgovori, da bo sociologija telesa ostala sekundarnega pomena, vse dokler ne bo dojela in podobno preučila podobe, ki nastaja iz različnih kaotičnih elementov, srečujočih in zlivajočih se v telesu. Za zdaj, zaključí, pa lahko le načrtamo smernice za bodočo sociologijo, ki bo spoštovala telo kot mejni prostor. (Featherstone in drugi 1991, 90-96 in 390-401)

S tem, da smo še daleč od 'velike teorije telesa' se strinja tudi **Anthony Synnott** (Synnott 1993). Telo je zanj v samem središču družbenega življenja, interakcije in osebne identitete, natančneje pa ga je težko opredeliti, saj je tako fizična kot kulturna entiteta; s tem razlaga tudi konstantno spreminjajoče se odgovore na vprašanje, kaj telo sploh je. To vprašanje je zanj tudi tesno povezano z vprašanjema 'kaj je stvar?' ter 'kaj je družba?'. Samo sociologijo telesa pa opredeli kot:

...študijo stvari kot utelešenega in vseh raznolikih atributov, organov, procesov in čutov, ki konstituirajo našo utelešenost; študijo telesa kot simboličnega sistema in semiotičnega procesa; fenomenologijo telesa (subjektivnost in kulturno ustvarjeni pomeni telesa); študijo socializacije, ki traja vse življenje, in politične kontrole stvari skozi telo in z njim; je tudi antropologija, zgodovina ter psihologija telesa in če kdo uživa v postmodernističnih pojmih – politika (Foucault), ekonomika (Ong) in geometrija (Turner) teles. V seštevku, sociologija telesa govori o tem, kako smo naša telesa, kako živimo naša telesa in čute ter kako jih uporabljamo in tudi umremo. (Synnott 1993, 262-263)

Kot zadnjega izmed sodobnih sociologov telesa, ki sem jih preučil, pa naj predstavim še **Chrisa Shillinga** in njegov pogled na razvoj discipline. Tudi on poziva k bolj celoviti

---

<sup>126</sup> orig. »irreducible«

<sup>127</sup> Spoštovanje telesne nepredvidljivosti (orig. »contingency«) pomeni vajo v samokritičnosti pri rutinizaciji osebnega habitusa; apropiacija telesa pa prežema naš vsakdan (npr. že Marx se je zgražal nad prisvajanjem teles s strani kapitalizma; novodobne reproduktivne tehnologije po mnenju nekaterih avtorjev noseče ženske hkrati 'zavračajo ter kolonizirajo' itd.) in jo je po Featherstonovem mnenju nujno potrebno zmanjšati. (Featherstone 1991, 92-94)

sociologiji telesa; sama sociologija telesa pa je zanj nujnost, saj je telo kot objekt njenega preučevanja implicirano tako pri samoidentiteti, konstrukciji in vzdrževanju družbenih neenakosti, kakor tudi pri konstrukciji in razvoju družb. (Shilling 1993, 204)

## 6. ZAKLJUČEK

Če naj v zaključku potegnem povezovalno nit skozi teorije in procese, o katerih sem govoril skozi diplomsko nalogo, to najlažje storim tako, da znova pojasnim cilje, zastavljene na samem začetku, ko sem se še odločal kako bom oblikoval naslov. Le-ta je sestavljen iz treh navidezno preprostih, celo samoumevnih pojmov: telo, družba in sebstvo. Osnovna premisa, ki sem jo 'poskušal ovreči'<sup>128</sup>, je bila dokazati obstoj refleksivne korelacije med človeško korporealnostjo, našo duševnostjo (sebstvo, JAZ, identiteta itd.) ter časovno-prostorsko umeščenostjo v specifično družbeno situacijo; v mislih sem imel odnos medsebojnega konstituiranja, kjer nobena izmed treh spremenljivk nima že vnaprej določenega statusa podrejenosti ali nadrejenosti nasproti preostalima spremenljivkama v kompleksni enačbi telo/družba/sebstvo.

Menim, da mi je ta trostrani povratni odnos uspelo bolj ali manj uspešno orisati tekom poglavij, ki si do določene mere sledijo tudi kronološko. V prvem poglavju sem osvetlil osnovne pojme, s katerimi sem nato operiral ves čas pisanja diplomske naloge, ali pa jih je bilo potrebno podrobneje opredeliti zaradi svoje včasih nejasne ali večpomenske narave. Samemu pojmu telesa in utelešenosti sem se bolj podrobno posvečal v vseh sledečih poglavjih, saj je bilo telo v družboslovni – predvsem sociološki – misli dolgo časa zapostavljeno, razumljeno kot samoumevno ter podrejeno družbi in/ali razumu; slednjima se z izjemo odnosa, ki ga imata med sabo in do telesa, nisem specifično posvečal (pozornosti v družboslovju jima namreč ne primankuje). Prvo poglavje je tudi bolj ali manj edino, kjer sem se kolikor toliko posvetil relaciji med družbo ter sebstvom/identiteto.

V drugem poglavju sem opisal razvoj zgodovinske misli o telesu vse od antične filozofije, preko srednjeveške teologije in medicine, družbenih teoretikov in demografov v času industrijske revolucije in zgodnjega kapitalizma, zgodovinarjev telesa, pa vse do mislecev 20.stoletja. Največ pozornosti so bili v tem poglavju deležni filozofi – tu prednjači Descartes, ki je s svojo ločitvijo razuma in telesa pomembno zaznamoval vso nadaljno družbeno misel

---

<sup>128</sup> Karl Popper v svoji filozofiji znanost pravi, da je teorija znanstvena, če je in samo kadar je ovrgljiva (falsifikacija je zanj kriterij razlikovanja med tem, kar je in tem, kar ni pristno znanstveno).



– antropologiji in psihologiji je posvečeno naslednje poglavje. Če povzamem, je bistvo drugega poglavja v tem, da prikaže, kako vsaka doba na novo ustvari, rekonstruira in priredi telo ter njegovo lastno podobo in vsečnost; telo je torej zgodovinska in visoko družbena entiteta (poleg dejstva, da je utemeljeno v naravi in do določene mere omejeno z njo); nahaja se v središču družbenega življenja in družbene interakcije, pa tudi v središču osebne identitete.

V tretjem poglavju so na kratko predstavljeni prispevki drugih dveh znanosti (poleg filozofije), ki sta največ prispevali k razumevanju telesa z družboslovne perspektive: psihologije in antropologije. Njun specifičen pristop k razlaganju in razumevanju telesa je nezanemarljiv in nujen za celovito razumevanje te težko opredeljive entitete.

Zadnje, četrto poglavje, ki predstavlja srž te diplomske naloge, pa je povsem posvečeno sociološkemu dojemanju korporealnosti. Tu podrobneje obravnavam različne pristope k telesu in relaciji telo-družba ter telo-sebstvo. Potrudil sem se opisati odnos sociologije do telesa in kako se je le-ta spreminjal skozi čas vse od začetkov sociologije – klasična sociologija Durkheima, Webra in Marxa, ki jo zaznamuje 'prisotna odsotnost' telesa v teoriji – pa do sodobnih avtorjev postmoderne in feminizma, ki poskušajo bolj (Bordo, Buytendijk) ali manj (Harraway, Butler) uspešno reintegrirati telo v družbeno misel. Na samem koncu četrtega poglavja pa poskusim zastaviti tudi smernice za nadaljni razvoj sociologije telesa – s tem izpolnim sekundarni cilj diplomske naloge – ki jih mora ta upoštevati, če želi postati primarna veja sociologije in ustvariti čim bolj celovit pogled na fenomen človeškega telesa.

Nenazadnje ima tudi ta diplomska naloga nekatere pomankljivosti in ne uide določenim kritikam. Kot prvo bi rad opozoril na dokaj liberalno uporabljanje pojmov kot so JAZ, sebstvo in identiteta, ki ne predstavljajo popolnoma identične stvari (čeprav se zelo prekrivajo), na kar sem opozoril v uvodnem poglavju; pozornost te diplomske naloge pa je usmerjena drugam, zato tako podrobno razlikovanje med njimi niti ni potrebno. Naslednji problem, ki bi ga rad izpostavil, je večznačna, kompleksna in včasih nejasna narava pojmov družbe, telesa in sebstva; in če je težko definirati same pojme, koliko težje je potem šele

verodostojno opredeliti odnose med njimi? To je glavni razlog, zaradi katerega se nisem bolj podrobno posvečal natančnejšemu določanju vzročno-posledičnih odnosov med temi tremi pojmi, verjamem pa, da je to še ena izmed do sedaj premalo poudarjenih nalog, ki se jih mora lotiti sociologija telesa. Tretja pomankljivost, ki sem jo ugotovil pri pisanju te diplomske naloge, je, da se zelo malo posvečam samemu problemu telesne neenakosti (neenaki odnosi med spoloma, med rasami, med telesi različnih družbenih razredov itd.). Ne želim izpasti neveden ali pa podpornik statusa quo, je pa tudi res, da razdelava odnosov (telesnih) neenakosti in iskanje rešitev zanje ni bil cilj te diplomske naloge. Kot zadnjo nevšečnost pa bi rad izpostavil prisotnost hipotetičnih neznanih spremenljivk, ki bi znale pomembno vplivati na odnos telo-družba-sebstvo, a jih znanost kot jo poznamo danes še ni uspela definirati ali pa jih je, tako kot telo do nedavnega, namenoma spregledala. Kljub pomankljivostim pa sem prepričan, da mi je uspelo sistematično in dokaj celovito predstaviti razvoj zgodovinske misli o človeškem telesu vse od antike pa do danes.

Za konec bi rad še enkrat poudaril, da človeško telo igra pomembno vlogo v družbenem življenju in je eden izmed osnovnih gradnikov posameznikove identitete (ta trend je izrazito prisoten v današnjosti, in kot kaže, se še krepi); sociologija pa kljub nekaterim pomembnim premikom k boljšemu razumevanju in večjemu spoštovanju vloge utelešenega posameznika še vedno ni zadostno integrirala telesa v sredinske tokove svojih teorij. Praktično vsi teoretiki in zagovorniki 'sociologije telesa', katerih dela sem preučil, se z bolj ali manj podobnimi besedami strinjajo, da je telo težko opredeljiva in kompleksna entiteta, saj stoji na križišču (Turner) oziroma je mejno območje (Featherstone) med številnimi znanstvenimi paradigmami, med biologijo in kulturo, med akterjem in strukturo itd.; telo je torej v središču družbenega življenja, interakcije in osebne identitete (Synnott) in je kot tako simbolični sistem, semiotični proces, 'fenomen izkušanja vsakdanjega življenja' (fenomenologija), kot hkrati naša največja omejitev in potencial zmožnosti, 'gradnik in vzdrževalec' družbenih neenakosti ter del neprestanega vzpostavljanja in vzdrževanja družbenih sistemov (Shilling). Telo je platno, na katerega se zapisujejo politika, kultura, vrednote in 'trpljenje vsakdanjega življenja' – skozenj govorijo družbene ideologije. Najbolj primeren pa se mi zdi Sartrejev jedrnat povzetek človeške eksistence: »Jaz sem svoje telo.«

## 7. LITERATURA

- Cregan, Kate. 2006. *The Sociology of the Body: Mapping the Abstraction of Embodiment*. London: Sage Publications.
- Featherstone, Mike, Mike Hepworth in Bryan S. Turner. 1991. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications.
- Freund, Peter. 1988. Bringing society into the body: Understanding socialized human nature. *Theory and Society* 17: 839-864.
- Haralambos, Michael in Martin Holborn, ur. 1999. *Sociologija: Teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.
- Kuhar, Metka. 2001. Telo, kultura in identiteta. *Emžin: revija za kulturo* (1-2): 77-81.
- Lasch, Christopher. 1991. *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- MacDonald, Diane L. Prosser. 1995. *Transgressive Corporeality – The Body, Poststructuralism and the Theological Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- McWhorter, Ladelle. 2005. *Foucault on Freedom*. Dostopno prek: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=4701> (20. avgust 2008).
- Nietzsche, Friedrich. 1984. *Tako je govoril Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rogozinski, Jacob. 1995. 'Kot besedičenje pijanca'...: Meso zgodovine in politično telo. *Problemi* 6: 81-109.
- Turner, Bryan S. 1993. Novejša dognanja v teoriji telesa. *Časopis za kritiko znanosti* 156/7: 99-117.
- --- 1996. *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage Publications.
- Shilling, Chris. 1993. *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications.
- Smith, Dennis. 2001. *Norbert Elias and Modern Social Theory*. London: Sage Publications.

- Stets, Jan E. in Peter J. Burke. *A Sociological Approach to Self and Identity*. Handbook of Self and Identity. Dostopno prek: <http://www.people.fas.harvard.edu/~johnston/burke.pdf> (6. avgust 2008).
- Stryker, Sheldon. 1980. *Symbolic interactionism: A social structural version*. Menlo Park: Benjamin Cummings.
- Synnott, Anthony. 1993. *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. London: Routledge.
- Valentine, Gill. 2001. *Social Geographies: Space and Society*. New Jersey: Prentice Hall.
- Weber, Max. 2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.