



Bryan S. Turner

Novejša dognanja v teoriji telesa

Antropologija in telo

Najmanj štiri razlogi so, ki nam pojasnijo, zakaj je od 19. stoletja naprej v antropologiji (v nasprotju s sociologijo) telo zavzemalo osrednje mesto.

Prvi razlog je razvoj filozofske antropologije in vprašanja telesa v odnosu do ontologije Človeka (namenoma uporabljam besedo Človek (*Man*), da bi nakazal spolno razumevanje človeškosti in verjetnost, da je bilo tudi samo klasično družboslovje na nek način zaznamovano s spolnostjo, točneje telesnostjo ("...that the classical social science was itself gendered or indeed, to invent a verb, bodied"). Zgodovinsko gledano se je antropologija bolj nagibala k postavljanju vprašanj o občem bistvu človeštva, saj se je bila spričo evropskega kolonializma prisiljena lotiti problema človeških (ontoloških) univerzalij v razmerju do variacij in razlik v družbenih odnosih. Posledica tega je bila, da je ontološka osrednjost človekove telesnosti (*embodiment*) postala žarišče občosti. Človeška telesnost (ali bolj strokovno: ugotovitev, da je - evlucijsko gledano - človek toplokrvni sesalec, vrstno bitje) povzroča določene težave, ki jih mora

Človek odpraviti, če hoče preživeti. Zastavlja se zlasti vprašanje, kakšen je najmanjši obseg družbenih in kulturnih uredb, nujen za njegovo preživetje in reprodukcijo. Na začetni razvojni stopnji človeškosti, ko je bila preskrba s hrano negotova, so te osnovne omejitve dopuščale omejen izbor družbenih struktur (Glassman, 1986). Že v marksizmu, filozofiji in antropologiji 19. stoletja lahko odkrijemo naravnost k vprašanjem o splošnih načelih človeškega izvora. Raziskovanje Lewisa Henrija Morgana, ki se je ukvarjal s pradžuzbo, Irokeško ligo in primitivnimi klasifikacijskimi sistemi, je bilo na primer vplivno deloma zato, ker je podprlo teorijo o skupnih človeških prednikih (Kuper, 1988). Povzamemo lahko, da je v zgodnji antropologiji bilo telo pomembno, ker je ponujalo rešitev vprašanja družbenega relativizma. V filozofski antropologiji lahko sledimo razvojni črti zgodovine idej od senzualizma Ludwiga Feuerbacha (Kamenka, 1970) do materializma Sebastiana Timpanara (1975).

Ozrmo se še na drugo usmeritev v antropologiji, ki je tudi povezana s tovrstnim antropološkim prizadevanjem in ki se je ukvarjala predvsem z odnosom med naravo in

kulturo. To razvojno usmeritev lahko izrazimo z vprašanjem: Če sprejmemo tezo, da ima človeštvo skupen izvor v svojem sesalskem vrstnem bitju, kaj tvori ločnico med naravo in kulturo? Na kratko: kaj je Človek? To vprašanje usmerja našo pozornost k začetkom družboslovja kot takega. Seveda lahko, na primer, Herodotovo zgodovino ljudskih običajev ocenjujemo kot zgodnji prispevek k reševanju tega antropološkega vprašanja, saj je v njej jasno izluščen problem, ki ga poraja nasprotje med dogovorjenim in občim. Odgovori na to starodavno vprašanje so bili seveda zelo spremenljivi in so se gibalili od modela Človeka kot živali, ki izdeluje orodje, do - v Nietzschejevem primeru (1980) - koncepta človeka kot živali s spominom (to je, ki se zavestno postavlja v zgodovino).

Z našega gledišča so prepričljivi zlasti tisti odgovori, ki so ločitev Človeka od narave konceptualizirali glede na določene prepovedi, posebej tiste, ki zadevajo neomejeno in indiskriminirano spolnost. Tako je tabu incesta

pogosto predstavljen kot dokaz temeljne diskontinuitete med naravnim živalskim in kulturnim človeškim svetom.

Medtem ko so različne razlage tabuja incesta povzročile neskončna prerekanja med antropologi, so obstoj takega tabuja pogosto razumeli kot dokaz, da človeško družbeno vedenje sloni bolj na kulturno uravnavanem delovanju, ki se institucionalizira, kot pa na nagonskih kontrolah. Družbeno življenje je zahtevalo prepovedi; toda njihovo izpolnjevanje je bilo doseženo za ceno neizogibnih psiholoških posledic. Tabu incesta je Freuda oskrbel s tem, čemur bi lahko rekli "elementarne oblike nevrotičnega življenja". V *Totem in tabu* (*Totem und Tabu*, 1913) je Freud dokazoval, da je odkril določene "stične točke med mentalnim življenjem divjakov in nevrotikov". To mnenje o uravnavanju tabujev je postalo podlaga tisti filozofski tradiciji, ki je vpeljala serijo protislovij med telesom in dušo, med nagonskimi užitki in družbenimi uredbami ter med spolnostjo in civilizacijo.

Ta teoretska orientacija je bila pomembna zlasti v proti-kapitalističnem romantizmu v nemški tradiciji *Lebensphilosophie* Georgovega kroga; zlasti v spisih Ludwiga Klagesa, npr. v študiji o erosu in ekstazi *O kozmogoničnem erosu* (*Vom kosmogonischen Eros*, 1963), ki posega nazaj v temelje človeške družbe. Poleg tega je simbolistični pesnik Stefan George razvil teorijo človeške nravi, ki jo je analiziral v okviru treh razsežnosti: *Leib* (telo), *Geist* (duh) in *Seele* (duša) (Bowra, 1959). Georgejeva trodelna paradigma človeške nravi je posredno vplivala na razvoj tega, kar je postalo znano kot "fenomenološka antropologija", ki je odigrala pomembno vlogo v teoretskem razvoju družboslovja predvsem v Nemčiji in na Nizozemskem (van Peursen, 1961). Elemente te perspektive lahko odkrijemo npr. v sociologiji Arnolda Gehlna (1988). Gehlen si je od Nietzscheja izposodil temeljno predstavo o človeku kot nedokončnem bitju ali "še ne opredeljeni živali" (*noch nicht festgestelltes Tier*). Kot biološko nedokončno bitje, ki v naravi ni doma, pa med procesom svoje socializacije potrebuje institucije in kulturo za zaščito pred nevarnimi grožnjami okolice (Berger in Kellner, 1965). Sama telesnost dela Človeka nostalgичnega. Ta kulturni vidik (posebej jezika in religije) - kot nekakšnih "olajšanj" (*Entlastung*) - je ustvaril



teoretične osnove za filozofska antropološka perspektivo v pojmu "realnosti kot družbene konstrukcije" Petra L. Bergerja in Thomasa Luckmanna (Berger in Luckmann, 1967).

Seveda je skozi evolucionizem do antropologije vodila še druga razvojna usmeritev, ki je predvsem v viktorijanski dobi prispevala k preučevanju človeškega telesa, namreč socialni darvinizem. Če malo poenostavimo, lahko rečemo, da so družboslovci prevzeli iz darvinovske biologije tri ključne ideje (Burrow, 1970, 114-5). Prva je bila, da so človeška bitja prej bistveni del narave, kot pa da bi bila zunaj nje. Drugič, darvinizem so uporabili, da bi podprli vzroke rasnih razlik; in končno, da bi razložili družbene spremembe, so nauk o naravni selekciji preoblikovali v teorijo "boja za obstanek". Takšno prevzemanje darvinistične miselnosti je bilo in je očitno kontroveržno, in "fizična antropologija" kot specialna podveja glavne antropološke usmeritve se je razvijala zelo počasi. Kljub temu pa je imela Darwinova teorija o čustvenem izražanju pri ljudeh določen vpliv v razvoju antropologije. V to tradicijo bi lahko vključili tudi delo Konrada Lorenza o agresiji (1966) ter v zadnjem času popularne prispevke Desmonda Morrisa v *Gola opica (The Naked Ape, 1967)* in *Človek, ki opazuje (Man Watching, 1977)* ali pa Roberta Ardreyja *The Territorial Imperative (Teritorialni imperativ, 1971)*. V resnejšem tonu je potekal razvoj družbene biologije (Wilson, 1975), ki je "človeške univerzalije" poskušal odkriti in razložiti s pomočjo človeške genetske dediščine. Čeprav so te tradicije veliko prispevale k znanstvenemu razvoju etnografije in etnologije, pa je bila aplikacija bioloških teorij na družbene odnose v najboljšem primeru nedoprijetna (Hirst in Woolley, 1982). Prevladujoča in najodločilnejša teoretska težnja v glavni usmeritvi antropologije je bilo osredotočiti pozornost na kulturo. V tem pogledu so bila dela Alfreda L. Kroeberja kot *Antropologija (Anthropology, 1923)* in *Narava kulture (The Nature of Culture, 1952)* odločilna pri usmerjanju tako antropologije kot sociologije k osrednjemu mestu kulturnega v oblikovanju človešega.

Iz te tradicije je sociologija sprejela tri temeljna načela. Prvič, človeška telesnost povzroča vrsto omejitev (na primer, kar zadeva uspešno razmnoževanje ob omejenih

možnostih sesalske genetske dediščine, vključno z omejitvami, ki so posledica telesnega staranja). Toda, kar je enako pomembno, telo je tudi zaloga možnosti, ki jo družbenokulturni razvoj lahko predela. Zato se v zahodni filozofiji in teoriji pojavlja telo istočasno kot omejitev in potencial možnosti. Drugič, obstajajo nekatera protislovja med človekovo spolnostjo in družbenokulturnimi zahtevami. Ta paradoks je lepo izrazil Gaston Bachelard, ki je opazil, da je "Človek bitje želje in ne bitje potrebe" (1987, 16). Tretjič, ta "naravna" dejstva doživljamo različno glede na spol, kar zopet pomeni klasifikacijski sistem, ki dvoumno preči delitev narava/kultura.

Vprašanje telesa kot klasifikacijskega sistema je bilo temeljno za antropološki pogled Mary Douglas (1970, 1973); osrednja tema njenega celotnega dela je človeški odgovor na zmešnjavo, v katero so lahko vključeni tveganje, negotovost in protislovnost. Glavni odgovor na nered je sistematična klasifikacija: vzpostavitev urejenih kategorij, ki zmešnjavo pojasnijo in hkrati vzpostavijo red. Skozi zgodovino je bil osnovni medij klasifikacije samo človeško telo. Čeprav se zdi, da Douglasova ne ponuja eksplicitne razlage, zakaj je osnovni kod ravno telo in ne kak drug alternativni medij, lahko domnevamo, da je telo najbolj ubikvitarno, naravno in tudi - če naj zavestno posežem po metafori telesa - pripraven vir kategorij reda in nereda. V sociologiji in zgodovini je misel, da je telo osrednja metafora političnega in družbenega reda, v resnici zelo pogosta tema (Barkan, 1975; Kantowitz, 1975; O'Neil, 1985). Kakorkoli, Douglasovi je omejitve telesa uspelo uporabiti kot metaforo družbenega sistema, s katero je razložila širono množico kulturnih vzorcev (od starozaveznih pravil prehranjevanja do modernega organizacijskega vedênja); še pomembneje, iz kulturološke analize telesa je naredila osrednje vprašanje v sami antropološki teoriji.

Ob antropologiji Douglasove bi morali omeniti tudi naraščajočo *oeuvre* zgodovinskih in teoloških del o tem, da je bilo Kristusovo telo najprej temeljna metafora Cerkev in je šele kasneje postalo model zgodnjih merkantilističnih korporacij in političnih institucij. R. H. Tawney je bil tisti, ki je v *Religija in vzpon kapitalizma (Religion and the Rise of Capitalism, 1926)* opazil, kako so

bile funkcije delov človeškega telesa (ko je to v ravnovesju) uporabljene kot teorija o družbi. Dokaz: telo (njegovo zdravje, dispozicija, položaj, anamneza) je razumljeno kot substancialna evidenca duhovnega stanja nesubstancialne duše; koža pa postane okno v dušo. Asketsko uravnavanje telesa je nujna vaja za upravljanje duhovnega življenja (Turner, 1983, 116). Te religiozne prakse so bile - po Foucaultu - izvor zahodega aparata Resnice.

Končno pa je antropologija bolj kot sociologija razvila teorijo telesa (ali vsaj močno raziskovalno zanimanje za telo) zato, ker je v predmodernih družbah telo pomembna površina, na kateri se brez težav in javno razkazujejo znamenja družbenega in družinskega statusa, plemenske zveze, starosti, spola in religioznega stanu. Medtem ko je v modernih družbah razkazovanje telesa (obleka, drža, kozmetika) odločilno za nakazovanje bogastva in življenjskega stila, je bilo v predmodernih družbah telo pomembnejša in ubikvitarina tarča za javno rabo simbolov, pri čemer je šlo večinoma za okrasje, tetoviranje in skarifikacijo (Brain, 1979; Polhemus, 1978).



Uporabo telesne simbolike lahko združimo tudi s tem, da so bile v predmodernih družbah statusne razlike (med različnimi starostnimi kohortami in med spoloma) strožje in tudi očitnejše. Rezultat tega je bil, da je bil obred prehoda med različnimi družbenimi statusi običajno nakazan z ritualom telesnega preoblikovanja, ki je pogosto vključevalo tudi pohabljenje. Medtem ko imajo sodobne družbe očitno rituale, ki uporabljajo telo kot mehanizem za razkazovanje nekaterih statusnih sprememb - npr. pri degradacijskih obredih - (Garfinkel, 1956), pa je tak ritualizem v sodobnih urbanih industrijskih družbah na splošno manj razširjen in pomemben. Tetoviranje je postalo bolj stvar mode kot obvezen aspekt religiozne kulture ali stratifikacijskega sistema. Vendar je na primer med mladimi moškimi tetoviranje še vedno znak družbene pripadnosti urbanemu "plemenu".

Klasična sociologija

Dejal sem, da je bilo v antropologiji 19. stoletja v začetnih teorijah o ritualu, kozmologiji in družbeni strukturi vprašanje telesa zelo pomembno, medtem ko klasična sociologija ni uspela proizvesti prave sociologije telesa. Preučili smo štiri vzroke, ki nam lahko pojasnijo pomembnost telesa v antropološki teoriji. Da bi pojasnili, zakaj sociologiji ni uspelo raziskati podobnih teoretičnih možnosti, lahko ta dokaz preletimo v nasprotni smeri. Prvič, ugledni predstavniki klasične sociologije (Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim in Karl Mannheim) so se ukvarjali bolj s podobnostmi med industrijskimi kapitalističnimi družbami kot pa z razlikami med človeškimi bitji v dolgih evolucijskih obdobjih. Na kratko, sociologija je zastavila natančno in specifično vprašanje: Katere so definicijske lastnosti urbane industrijske družbe? Če bi si sociologija zastavila splošnejše, bolj filozofsko vprašanje, bi se to lahko glasilo: Kako lahko človeštvo preživi v tako problematičnem, odtujenem in anomičnem okolju?

V pogledih nemške sociologije je bilo splošno sprejeto mnenje, da se bo industrijska družba nagnila k racionaliziranemu, birokratskemu in odtujenemu družbenemu redu,

v katerem bodo razredna nasprotja zlomila stabilnost ruralnega življenja, družina in Cerkev pa bosta postopoma nadomeščeni z bolj javnimi, racionalnimi in uporabnimi institucijami. Vprašanje ontološkega statusa družbenih dejavnikov je ostalo zakrito, in kolikor so se klasični družbeni teoretiki lotili takih tabujev, so človeškega akterja opredelili z izrazi za delovanje, kar je v praksi pomenilo racionalno izbiro ciljev bodisi glede na kriterij koristnosti ali pa ob obeh vrednot. Šlo je za ekonomsko ogrodje, ki je na ta način obvladovalo zgodnje sociološko ukvarjanje z vprašanji koristnosti, udobja in ravnovesja. Do razvitja voluntarističnega ogrodja delovanja je v sociologiji prišlo preko izmenjave z institucionalno ekonomijo (Parsons, 1934). Vsaj na začetku je bilo "še ne opredeljeno žival" nemške klasične filozofije težko vključiti v tak model, ker se je ekonomija bolj ukvarjala z materialno produkcijo kot pa z reprodukcijo teles.

V znanosti o delovanju so bili (morda z izjemo Vilfreda Pareta) biološki pogoji delovanja razmeroma nepomembni. Razvoj sociologije lahko deloma razumemo kot nekakšen sovražen odgovor na darvinistični evolucionizem, evgeniko in biologizem. Tako je, potem ko je Weber definiral osnovne tipe družbenega delovanja, ostalo malo prostora za biološke pogoje delovanja ali za pojem "živega telesa" (*lived body*). Na strukturalni funkcionalizem je močno vplivala Kroeberjeva teorija kulture (Kroeber in Parsons, 1958). V kasnejših preoblikovanih voluntaristične teorije delovanja Talcotta Parsonsa je bila človeška telesnost najprej prestavljena med pogoje delovanja, vendar je Parsons kasneje doumel - ne pa tudi popolnoma izdelal - pojem organskega podsistema ali stopnje delovanja (Parsons, 1977). Da bi postavili analitične temelje sociologije, so Weber, Pareto in Parsons vzeli ekonomijo in pravo kot modela za izoblikovanje temeljnih pojmov: akter, delovanje, izbira in cilji. Potrošniška izbira, ki bi s pomočjo ideje potreb in želja potrošnika načeloma lahko izdelala teorijo o telesnosti družbenega akterja, je ostala v ekonomiji in sociologiji v veliki meri nerazvita. Ekonomska znanost se je osredotočila na tehnične probleme, npr. na nujno potrošno blaga, na njegovo mejno uporabno vrednost. Tudi sporno vprašanje človeške telesnosti ni bilo neposredno prev-

edljivo v pravniško ukvarjanje s pojmovanji zavezanosti zakonu. Medtem ko je telo vstopilo v antropologijo na ontološki ravni, pa sociologija nikoli ni izdelala sociologije telesa, delno zato, ker se je teoretsko razvijala ob pojmu racionalnega ekonomskega delovanja.

Isti teoretski prostor, ki ga je v antropologiji zavzemalo vprašanje kulture/narave, je v sociologiji zasedalo vprašanje zgodovinskosti: kako vstopajo družbe v zgodovino? To heglovsko vprašanje, ki je zadevalo vstop družb v zgodovinsko samo-zavedanje, je obvladovalo marksizem. Po dialektičnem materializmu se družbe razvijajo skozi različne stopnje produkcije, toda v kapitalizmu se je preoblikovala raven tega družbenoekonomskega razvoja; kapitalizem potiska zastale, stagnirajoče azijske in afriške družbe v globalno zavest. Če sledimo Habermasovim analizam v *Filozofski diskurz moderne* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985), lahko projekt moderne kot vprašanje o zgodovini postavimo v leto 1784, ko je izšla Kantova publikacija "Idea k splošni zgodovini v kozmopolitskem vidiku" (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Vprašanje (kaj je narava?), ki je oblikovalo antropologijo, je bilo izključeno iz sociologije: "*Na splošno so sociologi odločno zanikali pomembnost genetskih, fizičnih in individualnih psiholoških dejavnikov v človeškem družabnem življenju. S tem so okrepili in teoretizirali tradicionalno kulturno nasprotje Zahoda med naravo in kulturo. Družbeni odnosi so lahko razumljeni celo kot zanikovanje narave*" (Hirst in Wooley, 1982, 23).

Šele s postmodernistično kritiko racionalnega projekta je vprašanje telesa tako rekoč vrnjeno v zgodovinsko vprašanje, in sicer v obliki debate o odnosih med željo in razumom. Kritika razuma kot emancipacije se je iztekla v zanimanje za telo kot izvor nasprotovanja instrumentalnemu razumu in tudi kot tarči kolonizacije vsakdanjega sveta, ki jo izvaja javna arena (moškega) razuma. Kakorkoli, sociologija je bila večji del svojega kratkega obstoja v glavnem zgodovinsko raziskovanje pogojev za družbene spremembe v družbenih sistemih; in nikoli ni uspešno postavila vprašanja o telesu kot zgodovinsko pomembni temi.

Pokazali smo, da se je v antropologiji razvilo zanimanje za telo zato, ker deluje kot

klasifikacijski sistem. Telo se je namreč (s svojimi odprtini, stalnimi funkcijami, reprodukcijsko sposobnostjo, prilagodljivostjo okolju ter s svojo organsko specifičnostjo) izkazalo za "naraven" vir družbene metaforičnosti: glavar države, politično telo, korporativna kultura. Čeprav so v industrijskih družbah telesne metafore še vedno prisotne, so vendarle manj očitne in neposredne. Z vzponom moderne države in njenih birokratskih civilnih služb, delitve oblasti in njene redne vojske, je suverena oblast, ki sta jo nekoč utelešala kralj in kraljica, postala bolj abstraktna, razpršena in neosebna. Za opisovanje družbenih problemov urbanega industrijskega okolja so družbene analize v 19. stoletju pogosto uporabljale govorico medicine: socialna medicina, ki je obravnavala vse družbene probleme v okviru socialne patologije, je navsezadnje sprožila idejo o medicinskopolicijski sili (Rosen, 1979). Z Durkheimovo

različico funkcionalizma (Hirst, 1975) in z vplivom L. J. Handersona na zgodnje Parsonovo delo (Barber, 1970) je jezik pozitivistične medicinske znanosti vstopil tudi v moderno sociologijo. Vendar je bil vstop telesa v sociološko teorijo v zgodnjih oblikah funkcionalizma (posebej z opiranjem na t.i. organsko analogijo) mogoč šele potem, ko je bilo telo že prevedeno v organski sistem, tj. v sistem energetskih vnosov in izstopov. Na ta način so lahko sociologi prišli do precej očitnih primerjav med ravnovesjem organskih sistemov in ravnovesjem družbenega sistema glede na njegovo okolje. Organska analogija, ki je bila značilna za evolucionizem Herberta Spencerja, je bila pomemben element evropske družbene teorije v poznem 19. stoletju (Timasheff, 1957).

Teorijo delovanja v vebrovski sociologiji lahko razumemo kot odpor proti nekaterim vidikom evolucionizma; Webrovo razločevanje med delovanjem in vedênjem je kasneje postalo bistvena značilnost sociološkega repertoarja. Posledica teh teoretskih nasledkov je bila, da je bila predstava o "živem telesu" fenomenološke in eksistencialne filozofske tradicije za sociologijo izgubljena (Levin, 1985) in da je bilo telo kot organski sistem bodisi dodeljeno drugim disciplinam (npr. biokemiji ali psihologiji) bodisi je postalo eden izmed pogojev delovanja, tj. pritisk okolja. S tem je postalo telo nekaj zunanjega glede na akterja, ki je nastopil kot tisti, ki sprejema odločitve.

Nadaljnji teoretski sklep je, da sociologija ni kazala veliko zanimanja za idejo o telesu kot klasifikacijskem sistemu modernih industrijskih družb. V pomembnem teoretskem razvoju znotraj antropologije je prišlo do spoznanja, da pomeni klasifikacija družb v družine, klane in plemena osnovo za klasifikacije nasploh in da obstajajo pomembne zveze med klasifikacijskimi načeli v slovnici in tistimi v družbi. Ta dognanja so bila pomembna podlaga za Durkheimovo in Maussovo delo *Primitivna klasifikacija (De quelques formes primitives de classification)*, 1963). Do drugega ravno tako pomembnega razvoja v antropologiji je prišlo z raziskovanjem klasifikacijske simbolike leve in desne roke. Ker je vsem človeškim bitjem skupna organska asimetričnost, so jo uporabili kot pomemben klasifikacijski princip: levičarstvo, na primer, je znak ženskosti, šibkosti in nesreče (Hertz, 1960). Če vzamemo



ta spoznanja za začetke antropologije vednosti, potem jih lahko primerjamo z obravnavo klasifikacijskih sistemov v sociologiji vednosti.

Najvplivnejši prispevki k sociologiji vednosti so za poglobitveno kodo klasifikacije vzeli družbeno stratifikacijo. Na primer, Karl Mannheim je v *Ideologija in utopija (Ideologie und Utopie)* razdelil družbo na dva razreda: na vladajočega, ki ideologijo uporablja, da bi legitimiral svoj položaj, in podrejenega, ki ga zapeljuje množica utopičnih vizij realnosti. Na podoben način je Stanislav Ossowski razredno teorijo razumel kot različico tradicionalnih nazorov "prostorskih metafor vertikalne stratifikacije družbenih razredov" (1963, 19). V sociološki razpravi o zavesti, vednosti in ideologiji (ali "nadzidavi", če se izrazimo z Marxovimi besedami iz predgovora k *Prispevek h kritiki politične ekonomije* (slov. prev. METI, 1990)) je prevladovala marksistična dediščina: od Gramscijevega pisanja o hegemoniji, Lukácsevega o postvarenju ter spisov Raymonda Williama o literarni analizi tja do novejših raziskav Birminghamskega centra za sodobne kulturološke študije o opozicijski kulturi delavskega razreda. Metafore družbene realnosti, ki so jih analizirali sociologi, se niso nanašale na levo in desno roko ali na telesno polucijo, temveč na prostorske metafore družbenega položaja. Dokler feministična teorija (predvsem pisanje Luce Irigaray, Julie Kristeve ali, iz prejšnje generacije, Simone de Beauvoir) z odločnejšim vnašanjem spola v razumevanje družbenih procesov klasifikacije ni začela spreminjati usmeritve družbene teorije, je v sociologiji prevladovalo vprašanje o organski diferenciaciji in njenem sociološkem pomenu. Tudi vprašanji starosti in generacijskosti kot vidikoma družbene stratifikacije, ki pripisujeta kriterije, je glavni tok sociologije nekako zanemarjal, kljub temu da je na primer Mannheim prav vprašanju generacijskosti kot načelu določevanja družbenega položaja posvečal posebno pozornost. Zato pa so sodobni sociologi sedaj veliko bolj pozorni na dejstvo, da so klasifikacije družbenega statusa precej odvisne od načina navzočnosti telesa v družbenem prostoru. V eni najvplivnejših študij o družbenem razredu in estetskem okusu je Pierre Bourdieu dokazoval: "*Okus, razredna kultura, ki postane narava, tj. prejme telo, pripomore k oblikovanju razrednega telesa. Je*

utelešeno načelo klasifikacije, ki vodi vse oblike utelesitve; ki razvrsti in spreminja vse, kar telo fiziološko in psihološko zaužije, prebavi in asimilira. Iz tega sledi, da je telo najbolj nesporna materializacija razrednega okusa" (1984, 90).

V novejšem razvoju teorije o družbi, ne le v feministični, temveč tudi splošneje, v analizah razreda, kulture in potrošnje, je bilo ponovno ovrednotenje vpliva telesa velikega pomena. Seveda so bila v sodobni teoriji družbenega pomembna tudi opozorila Ervinga Goffmana na vlogo telesa pri nastajanju družbene osebe. Telo je za Goffmana sestavljalo implicitni temelj njegovih teorij o stigmati, razumevanju obraza, zadregi in družbenem jazu, četudi je značilnost Goffmanovega dela kot etnografije družabnega življenja, da ni nikoli izdelal posebne teorije o telesnosti. Ne glede na to je jasno, da je Goffmanova zapuščina v modernem simbolnem interakcionizmu tista, ki je praviloma bolj kot večina drugih teoretskih tradicij v sociologiji proizvedla sociološko zavest o simbolnem pomenu telesa za interakcijska razmerja. Ali so ti nadaljnji razvoji lahko trajni in ali lahko bistveno preusmerijo družbeno misel, ostaja odprto vprašanje. Na primer, navkljub vpletenosti Anthonyja Giddensa v razvoj teorije strukturacije, ki je - med drugim - poskušala preseči tradicionalne razmejitve v teoriji družbenega (kot sta delovanje in struktura), je vprašanju telesnosti, z izjemo nekaj komentarjev o času in telesu v *Konstitucija družbe (The Constitution of Society, 1984)*, do zdaj namenil malo pozornosti. Njegov novi učbenik sociologije vsebuje kratko razpravo o "govorici telesa" in še to v okviru analize mikro-družbenega vednja (Giddens, 1989, 91-4).

Skrita zgodovina telesa v teoriji družbenega

Preden se ozremo k značilnim pojavom modernih družbenih sprememb, ki so izostrile vprašanje telesa v teoriji družbenega, si moramo zapomniti, da v nekaterih teoretskih in filozofskih tradicijah pomen človeške telesnosti ni bil pozabljen; spet v drugih tradicijah teorije družbenega pa je človeško telo ostalo potlačeno kot sicer mogočno, toda

nekako prikrito vprašanje. Tipično je, na primer, da se sodobna kritika modernizma deloma zato navdihuje ob delu Friedricha Nietzscheja, ker je telo v ničejanski filozofiji odločilno za razumevanje dilem moderne (Stauth in Turner, 1988a). V Nietzschejevem poskusu, da bi vrnil telo v razpravo o estetiki, je v resnici šlo za zelo zapleteno kritiko. Z družbenega vidika je bil to protest proti konformizmu, nemoči in puritanstvu nemškega srednjega razreda, predvsem proti *Beamtenbürgertum* (malomeščanskim uradnikom, učiteljem, nižjim državnim uslužbencem in krajevnim strokovnjakom). Posledica francoske revolucije je bila, da je nemški srednji razred v vzgoji videl osnovni mehanizem družbenih reform; alternativa revolucionarni politiki je bila zanj predvsem asketska vzgoja (Bendix, 1977). Ta razred, ki je postal *Bildungsbürgertum* (kultiviran ali izobražen srednji razred), se je v iskanju modela kreposti, vzgoje, svobode in samodiscipline oziral h klasični Grčiji.



Na kulturo nemškega srednjega razreda je Nietzsche sprožil dvosmeren napad. Prvič, pokazal je, da ima estetska izkušnja več skupnega s spolno ekstazo, versko vznesenostjo ali blaznostjo primitivnega plesa kot s tihim individualističnim opazovanjem umetnine v duhu neosebne, racionalne raziskave. Bistvo vseh umetniških izkušenj je prej čuten in erotičen odgovor telesa kot pa nepristrano poizvedovanje razuma. Mehanizem za preoblikovanje vrednot je sprva videl v wagnerski operi, toda sčasoma je zavrnil wagnerjanstvo kot halucinacijo gibov. Drugič, napadel je konvencionalni helenizem nemškega srednjega razreda, ki je verjel, da sta bila mir in stabilnost temeljni značilnosti antičnega sveta. V *Rojstvu tragedije* (slov. prev. SM, 1970) je dokazal, da so bile grške vrednote izvirno bolj rezultat dionizičnega opijanja kot racionalnega spekuliranja; dve poglavitni instituciji grškega sveta - športne igre in tekmovanja v retoriki političnih prizadevanj v polisu - sta temeljili na medosebnem nasilju. Iz vsega naštetega je Nietzsche naredil sklep, da je nemška rasa degenerirana, saj je spolnost in nasilje sublimirala pod civilizirano fasado religije in morale. Njegovi pogledi niso bili vplivni le v Georgeovem krogu, kjer so bili kritično sprejeti, temveč so imeli trajen vpliv med drugim tudi na sodbo Walterja Benjamina o razvoju tragedije v knjigi *Rojstvo nemške žalostigre* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1955).

Veliko je prerekanja o filozofski vlogi Nietzschejevega opiranja na biologijo in psihologijo. Toda tisto, kar se je vendarle pokazalo za nesporno, je Nietzschejeva kritika sokratske racionalnosti kot perspektive (ali načina življenja), ki zasenči pomen čustev in občutkov v človeški zaznavi realnosti. Da bi obnovil to čustvenost (resničnost dotika, okusa in čutov), je Nietzsche izreden pomen pripisoval umetniški ustvarjalnosti kot politični in terapevtski dejavnosti hkrati. Umetnost namreč ponovno obudi smisel za navdušenje, ki ga je bil moderen, individualiziran in discipliniran Človek izgubil. Umetnostni prepород je pomemben protistrup za naraščajoči nihilizem in negativnost moderne kulture, katere vrednote je Nietzsche hotel prevrednotiti. Napadel je vse zanikovalne (*no-saying*) filozofije, katerih značilna primera sta sokratstvo in protestantizem. Te zanikovalne filozofije ne le uničujejo naravne vrednote,

marveč botrujejo tudi nevrozam moderne osebnosti. Zatrjevalni (*yes-saying*) svetovni nazor se je pojavil, da bi terjal pozitivno vrednotenje življenja telesa.

Nietzsche je razumel odnos med kulturo in naravo v dialektičnih okvirih. Vsaka epoha v zgodovini človeške evolucije, v kateri Človek s tehnologijo preoblikuje naravo, je tudi obdobje sprememb same Človekove narave. Vsako obdobje torej zbuja željo po (fizičnem) idealu Človeka, po posebni karakterologiji, ki je hkrati tudi novo telo. Čeprav se nam lahko ta teorija zdi kot nekakšna različica socialnega darvinizma, v katerem je preživetje organizma rezultat zapletene menjave med genetsko strukturo, reprodukcijo in okoljem, je Nietzsche zavrnil darvinizem kot zgrešen znanstveni optimizem. Po Nietzschejevem mnenju namreč moderna družba ni dosegla preživetja najsposobnejših, ampak najbolj degeneriranih. Zato je potrebna nova vrsta Človeka, *Übermensch*, in umetnost je eden pomembnejših mehanizmov tovrstnega ustvarjanja.

Nietzschejev vpliv na zahodno teorijo družbenega je šele zadnje čase doživel popolno priznanje svoje splošnosti in ne le specifičnosti. Odnos med Nietzschejevim pogledom na sublimacijo močnih strasti ter Freudovo teorijo o spolnosti in nevrozah je sedaj docela očiten. Nietzschejeva intelektualna zapuščina je bila morda bolj eksplicitna, zavestna in premišljena v Heideggerjevi, Foucaultovi in Derridajevi filozofiji (Lash, 1984; Megill, 1985). Za sociologijo je zanimivo omeniti, da so noveše interpretacije Webra pokazale, da je odnos med Nietzschejem, Webrom in Foucaultom konvergenten. Wilhelm Hennis je npr. dokazal, da je osrednje vprašanje ali osrednja tema Webrove sociologije kot celote raziskovanje, kakšne značaje ali osebnostne tipe producirajo določene oblike življenjskega sveta ali življenjskih ureditev (*Lebensordnungen*). Na kratko, Webrova historična sociologija je bila v bistvu karakterološka študija. Njegova etična zaskrbljenost je temeljila na spoznanju, da kapitalistične življenjske ureditve, ki so dediščina asketskega protestantizma, proizvajajo brezsrčne birokrate in uradnike brez duš, ljudi, ki so le kolesa v stroju. To je bila natančno tista skupina ljudi, ki jo je tudi Nietzsche obsodil kot "zaničevalce teles":

teologi, filistri, državni uradniki in nacionalisti. Pri Foucaultu najdemo vzporedno temo, ki jo je moderna epoha inavgurirala z odkritjem novega sistema nadzorovanja (panoptični sistem), ki je produciral koristno in disciplinirano telo (Turner, 1982). Vendar moderna država ni odvisna le od teh lokaliziranih, razpršenih in decentraliziranih oblik vladanja, ampak tudi od tega, da se je civiliziran človek naučil vrste notranjih tehnik samoobvladovanja in omejevanja (Martin et al., 1988).

V tem tipu teorije družbenega obstaja skupna tema. Z nastankom civiliziranih družb, ki potrebujejo institucionalizirano uravnavanje nasilja (posebej še nadzorovanje spolnosti), je človek iztrgan iz naravnega sveta.

Razvoj civilizacije v interesu družbene stabilnosti hkrati zahteva telesne omejitve in kultiviranje karakterja. Ta razlaga je različica Hobbesovega problema reda. Toda civilizacija ima pogosto tudi svojo ceno. Rast instrumentalne racionalnosti kot glavnega načela racionalizacije zahteva potlačitev želje, a je hkrati vir umetnosti, domišljiji in ustvarjalnosti. V tem pogledu je civilizacija samodestruktiven in samouničevalen proces. Zaton, razkroj in degeneracija človeške vrste je nenamern izkupiček socialnega miru. Na individualni ravni se ta kulturni nihilizem izraža z nevrozami.

Obstaja veliko različic te sodbe o protislovnosti med civilizacijo in naravo. V delu Norberta Eliasa je ena od opredelitev civilizacijskega procesa (Elias, 1987; Menzel, 1987), čeprav njegova verzija ni pesimistična, kot je značilno za "preroke skrajnosti" (Megill, 1985). V marksistični teoriji "naravnega človeka" (vrstno bitje) uniči delitev dela, individualizem in odtujitev, ki so značilni za kapitalistično proizvodnjo; vendar je ob tem tu tudi obljuba vzpostavitve prvotnega stanja v komunizmu, ki bo z odpravo privatne lastnine in krčenjem delitve dela rešil človeka razdrobljenosti. Konflikt med razumom in telesom, ki se izraža v nasprotju med miselnim in ročnim delom, je lahko presežen (Sohn-Rethel, 1978). Zato ne preseneča, da podobno različico nasprotja narava/kultura najdemo v Frankfurtški šoli ter pri kritičnih teoretikih.

V *Dialektika razsvetljenstva* (Dialektik der Aufklärung, 1947) je to načelo izraženo zelo jasno: "Evropa ima dve zgodovini: splošno znano, zapisano zgodovino in potlačeno. Slednjo oblikuje usoda človeških gonov in

strasti, ki jih je civilizacija pregnala in popačila... Odnos do človeškega telesa je že od začetka pohabljen" (Adorno in Horkheimer, 1979, 231).

Adorno in Horkheimer nadaljujeta z dokazovanjem, da sta krščanstvo in kapitalizem združila sile, da sta lahko razglasila delo za vrolino, telo pa za izvor vsega zla. Ljubezenskosovražen odnos do telesa obvladuje sodobno kulturo. To kritično stališče do telesa glede na kapitalistične zahteve je kasneje razvil in izdelal Herbert Marcuse. Njegovo delo lahko razumemo kot poskus uskladitve marksizma in freudovske psihoanalize (Jay, 1973). Na primer, v *Eros in civilizacija* (*Eros und Zivilisation*, 1957) je Marcuse dokazal, da medtem ko je v preprostih družbah določena stopnja spolnega nasilja lahko potrebna za izpolnitev minimalnih zahtev ekonomske reprodukcije, pa je kapitalizem proizvedel ogromne ekonomske presežke, ki temeljijo na njegovi tehnološki premoči. V takšnih razmerah pride tudi do presežka spolnega nasilja, ker lahko kapitalizem doseže

družbeno kontrolo prav z uravnavanjem spolnosti. Seksualna osvoboditev zato lahko izzove kapitalizem: sprostitvev libidinalnih moči namreč neposredno ogroža asketsko usmerjanje prebivalstva.

Čeprav so Marcuseja identificirali s študentskim protestnim gibanjem in radikalno kritiko ameriške kulture, njegova percepcija protislovnosti med instrumentalno racionalnostjo, v kateri sta se združili krščanski asketizem in kapitalistična proizvodnja, ter spolnostjo seveda ni bila osamljena. V *Kulturna protislovja kapitalizma* (*The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1976) je Daniel Bell dokazal, da je modernistični projekt racionalnosti bolj in bolj preplavljen s "porno-pop kulturo", v kateri gonsko nadomešča vsa ostala kulturna načela. Bell je velik del kasnejše družboslovne diskusije o postmodernizmu anticipiral z dokazovanjem, da vstopamo v vizualno, postliterarno kulturo; da je postala estetika najpomembnejša utemeljitev življenja; da bo množična kultura z demokratizacijo življenja spodkopala elitne vrednote; in da ob takšnem politeizmu vrednot v sodobni družbi javne vrednote ne bodo mogle več dolgo veljati. Apokaliptični spisi Normana O. Browna v *Življenje proti smrti* (*Life Against Death*, 1959) in *Telo ljubezni* (*Love's Body*, 1966) so bili znanilci novega razpoloženja: ena od poti odrešitve vodi prek dionizične spolnosti. V zgodnejšem obdobju sta bili teoriji o orgazmu in seksualni revoluciji Wilhelma Reicha enako pomembni za določitev opozicije v seksualni osvoboditvi (Poster, 1978; Rycroft, 1971).

Ena značilnost opozicijskega pisanja v teoriji družbenega je bila ponovno odkritje de Sada. Tudi Foucaultove analize spolnosti v *Zgodovina seksualnosti* (*Historie de la sexualité*, 1976) so se jasno opirale na njegovo prevrednotenje de Sada v razvoju zahodne seksualnosti. Tudi sicer je v filozofiji vladalo široko zanimanje za de Sada, npr. Roland Barthes *Sade/Fourier/Loyola* (1977), Simone de Beauvoir *Moramo sežgati de Sada? (Faut-il brûler Sade? 1962)*, Jacques Lacan *Kant s Sodom** (*Kant avec Sade*, 1971) in Angela Carter *Sadovska ženska* (*The Sadeian Woman*, 1979). Telo kot sedež poželenja, iracionalnosti, čustvenosti in spolne strasti je tako predvsem v francoski teoriji družbenega nastopalo kot osrednja topika opozicijskega pisanja, kot simbol nasprotovanja kapitalistični racionalnosti



in birokratskemu uravnavanju. Pomemben predstavnik te tradicije (romantičnega) nasprotovanja je bil Georges Bataille.

Velik del intelektualnega razvoja zadnjih 150 let lahko razumemo kot odgovor in pogosto odklanjanje heglovske filozofije. Na Kierkegaardu, Schopenhauerju in Nietzscheju lahko gledamo kot na predstavnike v nekem smislu eksistencialne zavrnitve Heglovega idealizma. Še posebej Nietzsche je bil filozof proti sistemu. Če torej Kanta in Hegla obravnavamo kot inavguracijo modernističnega projekta v zahodni filozofiji, je postmodernizem sodobna, četudi zelo oddaljena različica zavrnitve heglovskega idealističnega sistema. Habermasovo obrambo moderne in racionalnosti moramo razumeti kot sodobno obrambo Hegla skozi revidirano verzijo marksizma. Trdnost te interpretacije kaže Habermas, ko v *Filozofskem diskurzu moderne* dokazuje, da sta se Horkheimer in Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva* spustila v dolgotrajen boj z Nietzschejem, medtem ko sta se Heidegger in Bataille "za sklepno soočenje združila pod Nietzschejevo zastavo" (Habermas, 1978, 131). V *Erotizmu (L'erotisme)* je Bataille eksces, transgresijo in čutnost slavil kot nasprotje meščanskim vrlinam reda, podreditve pravilom in dela.

V zahodni teoriji družbenega tako obstaja obsežna tema, ki med naravo in kulturo vzpostavlja protislovje ali nasprotje. Vendar ne bi smeli domnevati, da se je izražala docela koherentno in brez variacij. Ne smemo na primer pozabiti, da se je Foucault sam hotel delno distancirati od interpretacije, ki je spolnosti pripisovala glavni pomen. Pritoževal se je, da so mu "nadeli podobo melanholičnega zgodovinarja prepovedi in represivne oblasti... Toda moj problem je bil zmeraj na strani drugega izraza: resnice" (Foucault, 1988, 111). Povsem preprosto: "Spolnost je resnica poželenja" (Lemert and Gillan, 1982, 80). Vendar je Foucault res hotel pokazati, da je poleg zgodovine ekonomije in politike "možno napisati tudi zgodovino čustev, vedénja in telesa" (Foucault, 1988, 112). Podobno velja za Elias, ki ga lahko beremo skoz freudovsko paradigmo, ker meni, da so civilizacijska nadzorstva koristna za človekov osebni razvoj, čeprav ne nasprotuje civilizacijskim procesom. Ravno tako je tudi Weber pretežno dokazoval, da moramo na

spolne omejitve gledati stvarno in resno kot potrebne za družbeno stabilnost, čeprav so namigi, da je nekajkrat pokazal naklonjenost erotični doktrini krožka Otta Grossa (Schwenter, 1987). Navkljub raznolikosti naštetih variacij je jasno, da sta na zahodno misel globoko vplivali dihotomiji: telo/duša in narava/kultura.

Družbeni kontekst sociologije telesa

Ko smo trdili, da je bila, z izjemo antropologije, analiza telesa odsotna v glavnem toku teorije, smo navedli nasprotno tradicijo od Schopenhauerja do Foucaulta, v kateri je bilo telo ključno za družbeno teoretiziranje kot kritiko kapitalistične racionalnosti, krščanskega koncepta moralne omejitve ali izkoriščevalskih spolnih odnosov v patriarhalni družini. Z naraščajočo popularnostjo Foucaulta, z oživitvijo zanimanja za Nietzscheja in s stalnim Heideggrovim vplivom je v zadnjih letih nastala poplava knjig o telesu. Tega razvoja v teoriji družbenega ne moremo razumeti brez nekaterih analiz obsežnih družbenih sprememb, ki so telesu namenile vidno mesto. V tej razpravi se omejujem samo na večje družbene spremembe, ki nam pomagajo razumeti ali vsaj umestiti tekoča dogajanja v teoriji družbenega. Te spremembe so: povojni porast potrošniške kulture, razvoj postmodernih tém v umetnosti, feministično gibanje ter končno tisto, kar je Foucault (1981) imenoval "biopolitika" (v njenem okviru bomo demografske spremembe v strukturi človeških populacij obravnavali skupaj s staranjem industrijskih družb, krizo aidsa in okoljevarstveno politiko).

V poznem 19. stoletju so radikalni "dekadentni" umetniki in filozofi lahko zamajati vrline meščanskega srednjega razreda s slavljenjem spolnosti (posebej deviantnega spolnega vedenja). Tudi v dvajsetih letih našega stoletja so bili umetniški protesti zoper meščansko moralo še možni. *Der Dada* je naznanil konec umetnosti ter izenačitev dadaizma in politike. Prav tako škandalozne so bile v tridesetih letih Magrittove nadrealistične stvaritve, ki so v umetniško združevale fikcijsko in faktično skupaj s

psihoanalitično vizijo nezavednega. Vendar je sposobnost opozicijske umetnosti, da šokira družbo, v dvajsetem stoletju izginila. Razlogi za to so zapleteni; na kratko jih je povzel Habermas (1987, 215), ki pravi, da "ni v moderni ostalo nič svetega".

Kaj se je spremenilo? Prvič, z razblinjanjem krščanske puritanske ortodoksosti in avtoritete je v veliki meri propadel celoten moralni aparat meščanskega kapitalizma s svojo religiozno (čeprav v resnici licemersko) obsodbo spolnih užitkov. V nekaterih pogledih je prišlo do te spremembe zaradi erozije kompetitivnega kapitalizma, ki je temeljil na disciplinirani delovni sili in močni industriji, namenjeni svetovnemu trgu. Naraščajoči pomen storitvenih dejavnosti je bil povezan s propadanjem tradicionalnega delavskega razreda ter s spremembami v slogu življenja, ki poudarja potrošnjo in lagodje. Skrajšanje delovnega tedna, obvezna upokojitve ter večji poudarek na pozitivnosti športa in rekreacije so pomenili, da je konvencionalna modrost, ki se je opirala na delovno etiko in junaštvo garanja, postopoma postala nepomembna. Te spremembe so sicer prej ko ne nepomembne

poteze demokratizacije kulture in morale, ki jo povzroča širjenje množične potrošnje.

Zato pa so za našo splošno tezo o vključevanju opozicijskih kultur v potrošništvo izjemno pomembne posledice postindustrializma in postfordizma. Poleg tržno usmerjenega in potrošniškega zanimanja za telo so na novo poudarili dobro počutje, telesno lepoto in odlaganje staranja s športom (Featherstone, 1982); težko si je predstavljati, kako bi bilo lahko bohemsko življenje šokantno ob sodobni komercializaciji spolnosti in erotičnosti poprečnih oglasov za cigarete in za brezalkoholne pijače. Tudi tokrat je večino tega jasno napovedal Bell v *Kulturne kontradikcije kapitalizma* (*The Cultural Contradictions of Capitalism*), kjer je dokazal, da obstaja napetost med upadanjem asketskih vrednot na delovnem mestu in naraščanjem pomembnosti čutnosti in hedonizma kot posledice prostega časa.

Zanimivo je, da Francis Bacon, morda eden najbolj škandaloznih umetnikov poznega 20. stoletja, napada moderno zavest s predstavitvijo telesa kot okuženega mesa. Zato je prav tako težko razumeti, kako imamo lahko v sodobni družbi avantgardo (Burger, 1984), kot kako imamo lahko visoko in nizko kulturo (Stauth and Turner, 1988 b). Boj med moderno in postmoderno kulturo je hkrati tudi boj med različnimi smermi umetniškega sveta za nadzor nad tem, kaj je normativno sprejemljivo. Ena od posledic je tudi, da postanejo nekatere predstavitve telesa kritične ne le do umetniške teorije, marveč tudi do popularne kulture.

Drugo večje dogajanje, ki po mojem mnenju vodi k naraščajočemu zanimanju za telo, je rezultat spreminjajočih se odnosov med spoloma. Feministična kritika podrejenega položaja žensk v družbi je pri družbenih teoretičnih sčasoma ustvarila veliko večjo občutljivost za spol/spolnost/biologijo. Feminizem je sprožil vrsto teoretičnih vprašanj, v katerih je vprašljiv tudi analitični in politični status človeškega telesa (Suleiman, 1986). Ker se neenakost med spoloma zdi ključna za vse oblike človeške družbe, je feministična kritika podvomila o sposobnosti marksizma, da bi pojasnil fenomene, kot sta patriarhat ali seksizem; videti je namreč, da je neenakost med spoloma globoko zakoreninjena v socialističnih in v kapitalističnih družbah. Če je tako, kako naj potemtakem razložimo temeljne strukture spolne stratifikacije?



To vprašanje poraja dilemo v feministični teoriji. Če je problem družben, potem ni nobene bistvene ali ontološke razlike med moškimi in ženskami; dejansko si je mogoče zamisliti, da bi lahko vsi razločki med moškimi in ženskami izginili, saj je neenakost med spoloma družbeno skonstruirana. Vendar pa je nekaj radikalnih feministk, ki ne želijo, da bi obstoječe ločitve med moškimi in ženskami izginile, in trdijo, da so temeljne razlike med spoloma v osebnosti, vrednotah, navadah in življenjskem stilu. Ena od razlag za te temeljne razlike je, da imajo moški in ženske različna telesa in da je njihov odnos do sveta - preko izkustva rojstva otroka, na primer - bistveno različen, če ne nezdržljiv. Ker imamo kot človeška bitja različne tipe teles, je sicer možno doseči večjo stopnjo enakosti med spoloma, toda razlike ne bodo, ne morejo biti, za nekatere teoretike pa tudi ne bi smele biti izkoreninjene. Ta razpravljanja so zelo povzdignila status telesa glede odnosa med naravo in kulturo (Rosaldo Lamphere, 1974). Razvidno je, kako so bile te teoretske in ideološke bitke v političnem in pravnem oziru izbojevane v razpravah o razmerju med predmenstrualnim sindromom in pravno odgovornostjo, o očetovski pravici moških glede na zahteve po stalni zaposlitvi ali o starševskih pravicah v primeru ločitve.

Videli smo, kako sta bila v zgodovini romantizma in kritične teorije telo in osvoboditev seksualnosti pomembni opozicijski temi za razvoj kritike kapitalizma. S stališča sodobnega feminizma je možno dokazati, da so bile te opozicijske drže hkrati moške in privilegirane. V razpravah o seksualni osvoboditvi ni bilo moč zaslediti veliko pozornosti otrokom. Ni povsem jasno, ali je seksualna osvoboditev dejansko vključevala ženske in ali naj bi se osvoboditev žensk bistveno razlikovala od osvoboditve moških. Nietzschejev pogled na ženske in spolnost je bil notorično *dvoumen* (Schutte, 1984). Ponovno naletimo na zanimivo dilemo v feminističnih teorijah. Če je seksualna osvoboditev dejansko tako adolescentska kot patriarhalna, potem bi moral feminizem oporekati prostituciji, pornografiji in drugim oblikam skomercializirane spolnosti, v katerih so ženske navadno predmet moškega nasilja in izkoriščanja. Toda nenavadnost tega stališča je, da daje radikalne feministke v isti kož z Mary Whitehous in konservativnimi

krogi krščanskih Cerkva. Vrednotenje pornografije postaja zato za odnos feministične teorije do splošne politične orientacije žensk kočljivo vprašanje (Faust, 1981). Težava opozicijske kulture je v tem, da ko dominantna kultura enkrat izkoristi erotično spolnost za potrošniško promocijo, težko privzame tako politično stališče, ki ne vzbuja vtisa golega moraliziranja. V daljši zgodovinski perspektivi se je pogosto zdelo, da je prostitutka figura kritike, ker je že sam njen obstoj obtožba vzorcev "normalne" spolnosti.

Tretji dejavnik, ki je vprašanje telesa postavil na vidno politično mesto, so demografske spremembe. Staranje človeških populacij je postalo predmet mednarodnih političnih in ekonomskih prizadevanj, saj so ekonomske napovedi glede tržišča delovne sile, stroškov upokojevanja, medicinske oskrbe in nastanitve ostarele negativne (Merkides and Cooper, 1987). Koristno je, če si problem staranja ogledamo znotraj širšega konteksta sodobnih medicinskih sprememb. Staranje populacije je delno, ne pa v celoti, posledica izboljšav v medicinski oskrbi in sledi višanju življenjskega standarda. Podaljševanje pričakovane dolžine življenja je ena od razsežnosti širšega scenarija, ki vključuje umetno oplojevanje, presaditve srca, mikrokirurgijo in napredovanja v farmakologiji. Vpliv znanstvene visokotehnološke medicine je sprožil zamotane filozofske in etične probleme: Kdo je konec koncev pravni lastnik delov človeškega telesa? Kakšna je vloga države pri ščititju bolnih in starejših pred medicinskim eksperimentiranjem brez jamstev? Ali lahko izmerimo ali pa določimo, kateri so "nepotrebni kirurški posegi"? Kaj je smrt? Kot posledica tega znanstvenega razvoja so oživele številne stare filozofske dileme o odnosu med telesom, zavestjo, eksistenco in identiteto v kontekstu visoko razvite sodobne medicinske tehnologije. Končno ta razvoj dodatno zapleta kriza HIV-a in aidsa, zato ker sta ti dve epidemiji poznega dvajsetega stoletja, četudi pustimo ob strani finančne obremenitve zdravstvenega proračuna, ponovno sprožili vprašanja moralne odgovornosti v zvezi z etiologijami težjih bolezní. Ta razvoj sodobne medicine je potemtakem temeljnega pomena za odgovor na vprašanje, kaj je to, imeti ali biti telo. Identitetni problemi *Robocopa*, ki zadevajo njegovo telo/stroj, so futuristična

izjava sodobne medicinske tehnologije glede reprodukcije teles (Kroker et al., 1989, 137-8).

Oblast/spolnost

Foucaultovo delo lahko interpretiramo na veliko različnih načinov (Cousins in Hussain, 1984; Dreyfus in Rabinow, 1982; Hoy, 1986; Lemert in Gillan, 1982). Sam se bom osredotočil samo na probleme telesa, spolnosti in resnice v njegovem delu. Seveda je Foucault tej interpretaciji dal zelo trdno podlago. Ko je pojasnjeval materializem v marksizmu, je zapisal: *“Sprajujem se, če ne bi bilo bolj materialistično, da, preden sprožimo vprašanje ideologije, najprej preučimo vprašanje telesa in učinke oblasti nanj”* (Gordon, 1980, 58).

Foucault se je zelo zanimal za oboje, tako za strukturo mikropolitike uravnavanja telesa kot za makropolitiko nadzorovanja populacij. Ta zaposlenost s telesom in populacijo kot *“mestoma, okrog katerih se je razvila orga-*

nizacija oblasti nad življenjem” (Foucault, 1981, 139), ga je vodila k preučevanju medicinskih in kazenskih sprememb 19. stoletja kot odgovorov na posebne probleme urbanega nadzorstva, zlasti v Franciji. Ugotovil je, da *“veliki demografski razmah v Zahodni Evropi”* (Gordon, 1980, 171), dela vednost o *“populaciji”* za bistveno potezo nadzora urbanega prostora. To interpretacijo imamo lahko za *“sociologizacijo”* Foucaultovega dela o discipliniranju, zaporih, klinikah in azilih; toda sam je proti koncu svojega življenja spoznal vzporednico med svojim zanimanjem za nadzorovanje in zaporniško družbo ter Adornovim konceptom *“administrativne družbe”* (Jay, 1984, 22). Skratka, kot interpretativna strategija sociološka orientacija do Foucaultovega dela ni nelegitima.

Z umestitvijo Foucaulta v sociološki in zgodovinski kontekst je moč dokazati, da so bila racionalna nadzorovanja telesa in populacij odgovori na urbano krizo poznega 18. in 19. stoletja, toda njihove vire lahko najdemo v protestantski askezi, medicinsko predpisanih načinih zdravljenja, vojaški organizaciji in arhitekturi. Medtem ko so nadzorstva nad populacijami bila združena s pojavi demografije in načrtovanja mest, je usmerjanje notranjega in zunanjega telesa zahtevalo posege psihologije, klinične medicine in kriminologije (Turner, 1984).

“Križa” in živčne bolezni v poznem 19. stoletju so povzročile kup bolezenskih stanj - anoreksijo, agorafobijo, anoreksično histerijo, t.i. deviško bolezen in mnoge druge bolezni -, ki jih lahko interpretiramo kot simptome sprememb odnosa med spoloma, med javnim in zasebnim prostorom, med družino in ekonomijo v okviru naraščajoče prevlade medicine nad moralnimi vprašanji. Številni pisci so te bolezenske kategorije analizirali kot problem družbenega nadzora (Brumberg, 1988), vendar pa lahko tovrstne družbenomedicinske razprave postavimo v okvir findesieclovske kulturne krize ob ideji nihilizma in dekadence.

“Problem” ženske spolnosti je bil predmet razprave znotraj skupnega vprašanja spolnosti, predvsem moške homoseksualnosti. Potemtakem lahko identificiramo analize posebnosti živčnega, fragmentiranega, dekadentnega telesa v Evropi kot del širše kulturne celote *fin de siècle*, ki je vključevala antisemitistične



boje Avstrije (Oxall et al., 1987), freudovsko psihoanalizo, mučenje teles z elektrošoki Egon Schieleja, dionizično umetnost avstrijske Saga družbe (McGrath, 1974), Baudelairovo dekadentno poezijo in splošno nihilistično naziranje. Ta kulturni kompleks je imel Buciglucksmann (1984) za obliko poznega baroka, v katerem postane žensko telo simbol kulturne krize. Če ta pripomba odpira verodostojno interpretacijo seksualizacije telesa devetdesetih let 19. stoletja, potem prav tako razgrinja pogled na (ponovno) odkritje telesa v 80-ih letih tega stoletja, ki bi ga lahko imenovali politika zastraševanja. Spričo kemične vojne, uničenja naravnega okolja, epidemije HIV-a in aidsa, staranja populacij severne Evrope in očitne nesposobnosti nacionalnih vlad, da bi nadzorovale medicinsko tehnologijo ali medicinske izdatke, je telo spet postalo apokaliptično. Obdani smo z novo vrsto vojaških metafor, ki se nanašajo na aids (Sontag, 1989). Kot je bilo pričakovati, je sociologija te politične strahove prevzela v okviru apokaliptičnih teorij o invazijah teles (Kroker in Kroker, 1987).

Findesieclovska telesa

Najbrž smo ljudje nagnjeni k temu, da svoje dobe nimamo le za posebno nenavadne, marveč tudi za neprimerljivo v prodornosti in globini njene krize. Našo dobo je prepričljivo in zavestno prizadela njena lastna modernost, njena sekularizacija in nihilizem. Verjetno bi morali spor med modernisti in postmodernisti razumeti prav v kontekstu omenjene globalne krize, namreč, da ni nič več jasno, ali bo odvisnost od človeške racionalnosti načeloma zadostovala za odgovor na to globalno krizo, še zlasti zato, ker obstaja sum, da krizo dejansko povzroča ista instrumentalna racionalnost. Splošno razširjen je sedaj sum, da globalne katastrofe, kot je holokavst, niso nenormalna ali sprevržena digresija v razvoju zahodne racionalnosti, temveč da so v resnici primarna in vsakdanja ilustracija instrumentalnega racionalizma v praksi (Bauman, 1989).

Ob obsodbi, ki grozi, da nas bo pogoltnila, je komaj presenetljivo, da so se filozofi družbenega za pogled na naše apokaliptične čase vse bolj zatekali k Nietzscheju. Zdi se, da imamo danes opraviti z natančno isto kombi-

nacijo nevroze, nihilizma in kulturnega obupa, ki je v prejšnjem stoletju proizvedla Schopenhauerjev fatalizem, Sorelovo vizionarsko politiko ter slavljenje dekadence pri Baudelairu. Kot je dokazoval H. Stuart Hughes (1959) v svoji sedaj nekako prezrti uspešnici o evropski intelektualni zgodovini v letih med 1890 in 1930 (*Zavest in družba, Consciousness and Society*), vojaško bojevanje, antisemitizem in rasizem ter razdrobljenost in odtujitev življenja v urbanih industrijskih družbah, ne postavljajo pod vprašaj le razuma, temveč prav temelj civilizirane družbe.

Evropska kriza v devetdesetih letih 19. stoletja se je strnila in odvijala v Parizu, Berlinu in na Dunaju. Večino tém dvajsetega stoletja so si najbrž najpopolneje zamislili v talilnem loncu habsburške monarhije: analizo nezavednega in vlogo iracionalnega v kolektivnem življenju, prizadevanje za racionalnost kot podlago politične identitete, prepričanje, da je realnost samo učinek določenih gramatičnih struktur ter da lahko rešitev za etnično in kulturno razdrobljenost moderne družbe iščemo verjetno v radikalni rekonstrukciji *Gemeinschaft*. Le pomisliti moramo na intelektualce, ki jih je ustvaril Dunaj - Mahler, Freud, Wittgenstein, Klimt -, da spoznamo, kako je bila kriza avstrijskega imperija v poznem 19. stoletju v več pogledih vnetišče sodobnega požara; Dunaj je ustvaril tudi Theodorja Herzla, in prav na Dunaju je Hitlerja zgrozil pogled na etnično pestrost Poljakov, Madžarov, Čehov, Hrvatov, Srbov in predvsem na "večno gobo" (*Spaltpilz*) Židov. Druge podobe moderne krize so prišle iz Berlina (Simmel jih je opisoval v svojih esejih o kulturni tragediji) in iz Pariza v skicah iz zapiskov Walterja Benjamina *Das Passagen-Werk* (1982).

Zaradi številnih razlogov torej devetdeseta leta 20. stoletja odlikuje terminalnost (bolj v medicinskem kot v kronološkem smislu). Nismo se preselili le v dobo postmodernizma, marveč tudi v postindustrijsko družbo; v postmodernizem in postfordizem. Odkar je dejanskost, ki si jo je jedro marksističnega konceptualnega aparata prizadevalo razumeti, v veliki meri prenehala obstajati, je videti, kot da je marksizem kot znanost o krizi zgodnjega kapitalizma blizu izumrtja. Na primer: organizirani, urbani delavski razred v zahodnem kapitalizmu upada v absolutnem in relativnem

smislu. S tem upadanjem so povezane tudi globoke spremembe v politiki in kulturi vsakdanjega sveta kapitalizma (Gorz, 1982; Touraine, 1971; Turner, 1988). Za zdaj še ni jasno, kako oz. ali lahko organizirani komunizem preživi erozijo partijske avtoritete na Poljskem, v Jugoslaviji in na Madžarskem, balkansko etnično nasilje v državah Sovjetske zveze, organizirano brutalnost dogodkov na Trgu nebeškega miru, razkritja partijskih korupcij v Sibiriji ali gospodarski kolaps Vzhodne Evrope.

Morda smo se že preselili v dobo *findesieclouskega socializma* (Jay, 1988), toda čeprav bi konservativni politiki prenačljeno in naivno slavili, je jasno, da bodo logično izhajajoče politične nestabilnosti zamajale s potresno močjo tudi Zahod. Čeprav je moderna teoretska kriza lahko kriza marksizma, pa še ni jasno, kdo bo moral odplačati odstranitev stalinizma (Holton in Turner, 1989). Konservativni analitiki so se zasebno in tudi

drugače tolažili z odhodom Erica Honeckerja z oblasti v NDR, vendar pa ima lahko prihodnost ponovne nemške združitve poguben vpliv na dolgoročni mir v Evropi. Prisiljeni smo živeti v zanimivem obdobju.

Kljub temu, da se lahko drugi komentatorji nagibajo k temu, da se imajo za posebej privilegirane, ker živijo v času tega posebnega preobrata, ko se razkriva svetovna zgodovina (v smislu, da imamo heglovski zavest o sebi kot modernih, stoječih na samem robu globalnega procesa), pa že začenjamo odkrivati vzporednice z devetdesetimi leti 19. stoletja. Kot teoretiki družbenega imamo vsekakor posebno empatijo do tega časa. Prav zadnje desetletje prejšnjega stoletja je bilo tisto, ki je, bolj kot fantazije Saint-Simona, ustvarilo sociologijo kot organizirano disciplino. Sociologija je s svojim raziskovanjem samomora in anomije, racionalizacije in birokracije, alienacije in tovarniškega življenja, značilnosti množične kulture urbanega življenja, prava- prav urbanizma kot načina življenja, in karakterologije kapitalizma bolj kot katerakoli druga družbena disciplina vnaprej začrtala številne filozofske debate 20. stoletja. Sociologija je postala bistvena sestavina moderne *Angst*.

Vendar pa bi zdaj, ko smo se pozabavali z možnostjo, da so tudi ljudje drugih epoh lahko predstavljali sebe v kontekstu globalne krize, verjetno morali nadaljevati iskanje vzporednic in analogij. Katera druga epoha se je zavedala "svetovne" krize, neizbežne usode, krize družbene kontrole, urbanega razkroja ter imela občutek, da so morda prav temelji realnosti vprašljivi? Odgovor je: baročna kultura (v Španiji, Franciji, Nemčiji, srednji in južni Evropi), predvsem v prvi polovici 17. stoletja, ki se je zavedala krize absolutizma. Sledila je protestantski reformaciji, skušala je osvojiti srca in domišljijo ljudi, in sicer v interesu hierarhične in avtoritarne oblastne skupine, ki si je prizadevala zavarovati Evropo pred popolnim kolapsom, ali natančneje, ki je hotela stari red ubraniti pred individualizmom, protestantizmom, trgovsko mestno oblastjo, pred idejo, da bi družbeni red lahko temeljil na družbeni pogodbi, ter pred množico, ki jo je ustvarila poplava kmetov, prišlekov v evropskih mestih.

Baročna mentaliteta je svet razumela kot izmišljeno okolje, zato so jo temu primerno



očarali čas, smrt, ruševine, razpadanje, dekadenca in okoliščinskost pojavov (Marvall, 1986). Značilne osebnosti in teme so bile Hamlet (v prizoru na pokopališču), *Anatomija melanholije* (*The Anatomy of Melanholij*) Roberta Burtona, Leibnizova *Monadologija* in teodicejska doktrina o najboljšem od vseh možnih svetov (Turner, 1981, 142-76) in Velazquezove slike. Premislimo na primer Leibnizovo doktrino o temeljnih substancah univerzuma, namreč o monadah. Celoten sistem univerzuma je sestavljen iz neskončnega števila monad, ki odsevajo univerzum in ki vsebujejo njegove možnosti (pojma zaznave in željnosti v Leibnizovi terminologiji). Na kratko, monade so sistem zrcal, ki odsevajo univerzum. Monadologija je izražala tako filozofski kot estetski princip baroka. "Svet je hkrati zrcalo zrcal, knjiga knjig in estetsko vesolje oblikovnih moči v stalnem (ne)ravnovesju" (Buci-Glucksmann, 1986, 79). Čeprav se je doba baroka imela za moderno, so njena estetska načela v resnici pogosto napovedovala postmoderne pristope. Če ta interpretacija Leibniza drži, potem nauk o monadah vsebuje idejo o tekstualni naravi realnosti ali točneje o osrednjosti optike - in s tem perspektivizma - v tehnološkem sistemu, s katerim se pollašamo sveta, vendar le v pogledu.

Odločilno za baročno mentaliteto je seveda, da je bila moderna ali točneje, da je nase gledala kot na moderno. Čeprav ima barok površinske značilnosti konzervativizma kot vodene kulture, ki je merila na ohranitev hierarhične, avtoritarne družbe, so baročne elite uporabljale kontrolne tehnike (stimulacija razumnosti, spektakelska kultura, manipulacija z množičnim tržiščem, zidanje bahave arhitekture), ki so zahtevale nove naravnosti, nove usmeritve in podmene. Tako "so ljudje baroka navsezadnje ocenjevali sebe in svojo dobo kot 'moderno'" (Marvall, 1986, 145).

Ideologi baroka so imeli resničen čut za množico ter njeno pripravnost za manipulacijo kot moč tako za spremembo kot za družbeno ureditev. Ni presenetljivo, da je barok kultura učinkov (Miller, 1949). Gianlorenzo Bernini (1598-1680), na katerega so sprva vplivali Michelangelo, antika in Caravaggio, je sčasoma postal mojster baročnih učinkov, ki so presekali prostor med umetniškim delom in gledalcem. Njegova skulptura *Ekstaza sv.*

Terezije na oltarju v cerkvi S. Maria della Vittoria je sijajen primer baročne čutnosti, pravzaprav eroticizma. Bernini je izdelal estetiko erotične iluminacije kot medija, skozi katerega Bog vstopa v svet (Buci-Glucksmann, 1986, 100-1). Opraviti imamo s čutnim efektom in afektom, ki je vključen v duhovno službo Cerkve. V baročni religiozni umetnosti je vpeljana v igro naslada telesa zoper puste, higienske cerkve severne, protestantske Evrope. To je bilo poduhovljenje čutnega telesa v službi tako duhovnega razvoja kot političnega nadzora.

Toda čemu vztrajati pri baroku? Kot je dokazal Buci-Glucksmann (1984) v *Baročnem umu* (*La raison baroque*) lahko odkrijemo čudovite vzporednice med krizno kulturo 17. stoletja, Baudelairovim nihilizmom s konca 19. stoletja, Benjaminovim "sociološkim" pisanjem o sodobni umetnosti in "primitivnim" simbolizmom Paula Kleeja. Barok odpira vpogled v dileme in vprašanja 20. stoletja. Nekatera lahko preletimo.

Prvič, skupen je prelom med visoko in ljudsko kulturo, ki postavlja pod vprašaj umetnikovo in širše vlogo intelektualca v družbi. V visoki umetnosti baroka vedno najdemo kič - v Berninijevi *Sv. Tereziji*, v Poussinijevem *Pastoral* in prav tako v Velazquezovi javni umetnosti. Z igranjem na čustva in z mešanjem različnih tradicij in stilov so baročni umetniki izzivali razlikovanje med visoko in nizko kulturo. Drugič, imeli so izrazit smisel za izume, gradbeništvo in umetelnost. Ideja o permanentnem, "naravnem redu" je bila izzvana. Baročne umetnike je, kot je omenil Benjamin v svoji študiji o nemški žaloigri, fasciniral (umeten in naraven) razpad kot veličastna alegorija melanholične razsežnosti človeškega bivanja (Benjamin, 1955, 155-60). Tretjič, šlo je za obliko perspektivizma, ki je zavoljo čustev in učinkov mešala svete in posvetne teme. Da bi presekala prostor med umetniškim objektom in subjektom gledalcem, je barok z vnašanjem čutnosti v ospredje učinkov človeško telo naredil za oblin polno, kremasto, tipljivo mesenost. Caravaggio (1571-1610) je tako poudarjal ogromna, mesnata in nabuhla kmečka telesa, da so njegova že naročena dela cerkvene oblasti pogosto zavrnila prav zaradi njihove premajhne dekorativne vrednosti. Njegov vpliv na Rembrandtovo delo *Anatomija dr. Tulpa* ali

Ženska v vodi je bil znaten, toda v protestantskih deželah severne Evrope je bil vpliv baroka vendarle ublažen, npr. v delu Vermeerja van Delfta (1632-75). Ves obseg baročnega vpliva v razmerjih, barvi in kakovosti pa lahko najbolje vidimo v Rubensovih (1577-1640) mitoloških prikazih (*Ugrabitev Leukipovih hčera* ali *Parisova sodba*). V teh slikah ni stroge klasicistične lepote, temveč ženska iz meščanskega okolja razkazuje virtualni delirij mesenosti. Drug primer, a v precej drugačnem jeziku, je Velazquezovo delo (1599-1660), čigar slika pp. Inocenca X. je izjemno uspešno ujela čutne, zastrašujoče, mrke poteze njegovega obraza. Ti vodilni umetniki baroka so telo uporabljali za to, da bi dosegli nenavadno žive množične učinke. Zato je bilo primerno, da se je eden najvznemirljivejših umetnikov 20. stoletja, Francis Bacon (Boyne, 1988), vrnil k



obrazu Inocenca X. in da je s kričočim izrazom na papeževih ustih izničil njegovo ontološko zavarovanost.

Predlagal sem nekatere vzporednice med baročno in postmoderno mentaliteto, ki sem ju poskušal na hitro ponazoriti z napotki na množično kulturo urbanega 17. stoletja in z dokazovanjem, da si je barok prizadeval doseči množične učinke s čutnim vzburljanjem. Baročni stropovi se cedijo od rožnatega, obilnega mesa. Seveda lahko ugovarjamo, da bi bilo, kar zadeva ekonomijo in politiko, perverzno vleči to primerjavo predaleč. Toda, čeprav bi tako svarilo imelo veljavo *prima facie*, se mi zdi, da lahko branim to vzporednico. Ena od značilnosti političnega življenja v obeh, baročnem in sodobnem življenju je centralizacija oblasti in širjenje birokracije. Absolutistična oblast je bila odvisna od policije in merkantilizma, ki je za uravnavanje mednarodne trgovine prek obsega menjave terjal državne posege. Posledica je bila centralizacija oblasti in pojav tega, kar lahko imenujemo decizionizem. Četudi bi bilo preprosto napačno trditi, da zahodni kapitalistični svet temelji na absolutizmu, je rast obsežne politične birokracije v modernih demokracijah predstavnitvu dala ključni pomen. Učinkovito demokratično sodelovanje v Evropskem parlamentu preprosto ni mogoče, in sodobni državljani je pogosto, bolj kot udeleženec, zveden na opazovalca. Demokracija gledalcev bi lahko bila v tem smislu moderna različica baročnega decizionizma.

Če je primerjava baročne dobe in postmodernizma sprejemljiva, potem bi se lahko začeli spraševati, če bo prišlo do postpostmodernizma. Čisto ob koncu baroka so se srednji razredi obrnili stran od velikega javnega spektakla in rokoko je hitro vzcvetel kot izumetničen stil notranjih dekoracij. Velika kraljevska razkazovanja javnega baroka so se spremenila v prikupne prizore *fates d'amour* Jana Watteauja (1684-1721). Ponovno si smemo priklicati v spomin Webrovo dokazovanje, da je bilo na razdrobljenost, odtujitev in racionalizacijo družbe možnih več odgovorov. Ti kulturni odgovori so vključevali vrnitev h konvencionalni religiji, resno pozivanje politike, erotizem Otta Grossa ali omikanje osebnega notranjega življenja, ki je bilo podobno Troetschovi konceptiji mysticizma, in ki bi moralo biti igrano tiho ali celo *pianissi-*

mo. Morda bodo dileme in izzivi postmodernizma v naši dobi psihološko prezahtevni in prenevarni; v tem primeru bo morda postmoderni barok nadomestila privatizacija družbenega, ki so jo opisali Robert Bellah in njegovi kolegi v *Vedenje srca (Habits of the Heart)*, 1985). Javnost bo spremenjena v areno organiziranih mnenj in privatiziranih občutkov. Rokokojski individualizem in kultura čustvovanja bi lahko bila primeren, čeravno moreč zaključek diskusije med modernizmom in postmodernizmom.

Prevedla Jasna Kamin

LITERATURA

- ADORNO, T. in HORKHEIMER, M. (1979) *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- ARDREY, R. (1971) *The Territorial Imperative*. London: Collins.
- BACHELARD, G. (1987) *The Psychoanalysis of Fire*. London: Quartet Books.
- BARBER, B. (1970) *L. J. Henderson on the Social System*. Chicago: University of Chicago Press.
- BARKAN, L. (1975) *Nature's Work of Art: the Human Body as Image of the World*. New Haven: Yale University Press.
- BARTHES, R. (1977) *Sade/Fourier/Loyola*. London: Jonathan Cape.
- BATAILLE, G. (1987) *Eroticism*. London: Marion Boyars.
- BAUMAN, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- BEAUVOIR, S. de (1962) *Must We Burn Sade?* London: John Calder.
- BELL, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann Educational.
- BELLAH, Robert N., MADSEN, Richard, SULLIVAN, W. M., SWIDLER, Ann and TIPTON, STEVEN M. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BENDIX, R. (1977) 'Province and metropolis: the case of eighteenth-century Germany', v: J. Ben-David and T. N. Clark (ur.), *Culture and its Creators. Essays in Honour of Edward Shils*. Chicago in London: University of Chicago Press. str. 119-49.
- BENJAMIN, W. (1955) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (1982) *Das Passagen-Werk*. 2 zv. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BERGER, P. L. and KELLNER, H. (1965) 'Arnold Gehlen and the theory of institutions', *Social Research*, 32: 110-15.
- BERGER, P. L. and LUCKMANN, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane.
- BERTILSSON, M. (1986) 'Love's labours lost? A sociological view', *Theory, Culture & Society*, 3(2): 19-35.
- BOURDIEU, P. (1984) *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.
- BOWRA, C. M. (1959) *The Heritage of Symbolism*. London: Macmillan.
- BOYNE, R. (1988) 'The art of the body in the discourse of postmodernity', *Theory, Culture & Society*, 5(2-3): 527-43.
- BRAIN, R. (1979) *The Decorated Body*. London: Hutchinson.
- BROWN, N. O. (1959) *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press.
- BROWN, N. O. (1966) *Love's Body*. New York: Random House.
- BRUMBERG J. J. (1988) *Fasting Girls: the Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BUCCI-GLUCKSMANN, C. (1984) *La raison baroque, Baudelaire à Benjamin*. Paris: Editions Galilée.
- BUCCI-GLUCKSMANN, C. (1986) *La folie du voir, de l'esthétique baroque*. Paris: Galilée.
- BÜRGER, P. (1984) *Theory of the Avant-garde*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BURROW, J. W. (1970) *Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARTER, A. (1979) *The Sadeian Woman: an Exercise in Cultural History*. London: Virago.
- COUSINS, M. in HUSSAIN, A. (1984) *Michel Foucault*. New York: St. Martin's Press.
- DOUGLAS, M. (1970) *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books.
- DOUGLAS, M. (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- DREYFUS, H. L. in RABINOW, P. (1982) *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.

- DUERR, H. P. (1988) *Nacktheit und Scham: der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DURKHEIM, E. in MAUSS, M. (1963) *Primitive Classification*. London: Routledge & Kegan Paul.
- ELLAS, N. (1987) 'On human beings and their emotions: a process-sociological essay', *Theory, Culture & Society*, 4(2-3): 339-61.
- ELLAS, N. (1988) 'Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr', *Die Zeit*, 25, 17. junij.
- FAUST, B. (1981) *Women, Sex and Pornography*. Melbourne House.
- FEATHERSTONE, M. (1982) 'The body in consumer culture', *Theory, Culture & Society*, 1(2): 18-33.
- FEATHERSTONE, M. in HEPWORTH, M. (1983) 'The midlifestyle of "George and Lynn"', *Theory, Culture & Society*, 1(3): 85-92.
- FOUCAULT, M. (1981) *The History of Sexuality*, 1. del: *an Introduction*. Harmondsworth: Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (1987) *The Use of Pleasure: the History of Sexuality*, 2. del, Harmondsworth: Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (1988) *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York in London: Routledge.
- FOX, R. A. (1976) *The Tangled Web. The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy*. Berkeley: University of California Press.
- FREUD, S. (1950) *Totem and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- GARFINKEL, H. (1956) 'Conditions of successful degradation ceremonies', *American Journal of Sociology*, 61: 420-4.
- GEHLEN, A. (1988) *Man, his Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.
- GIDDENS, A. (1984) *The Constitution of Society: an Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, A. (1989) *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- GLASSMAN, R. M. (1986) *Democracy and Despotism in Primitive Societies*, prvi in drugi del, New York: Associated Faculty Press.
- GORDON, C. (1980) *Michel Foucault, Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: Harvester Press.
- GORZ, A. (1982) *Farewell to the Working Class: an Essay on Post-industrial Socialism*. London: Pluto Press.
- HABERMAS, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- HENNIS, W. (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin.
- HERTZ, R. (1960) *Death and the Right Hand*. New York: Cohen & West.
- HIRST, P. Q. (1975) *Durkheim, Bernard and Epistemology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HIRST, P. in WOOLEY, P. (1982) *Social Relations and Human Attributes*. London: Tavistock.
- HOLTON, R. J. in TURNER, B. S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*. London: Routledge.
- HOY, D. C. (ur.) (1986) *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- HUGHES, H. STUART (1959) *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1920*. London: MacGibbon & Kee.
- JAY, M. (1973) *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*. London: Heinemann Educational.
- JAY, M. (1984) *Adorno*. London: Fontana.
- JAY M. (1986) 'In the Empire of the Gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century French thought', v: David Couzens Hoy (ur.), *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell. str. 175-204.
- JAY, M. (1988) *Fin-de-siècle Socialism*. New York in London: Routledge & Kegan Paul.
- KANTROWICZ, E. (1957) *The King's Two Bodies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- KLAGES, L. (1963) *Vom kosmogonischen Eros*. Bonn: Bouvier.
- KROEBER, A. L. (1923) *Anthropology*. New York: Harcourt.
- KROEBER, A. L. (1952) *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- KROEBER, A. L. in PARSONS, T. (1958) 'The concepts of culture and of social system', *American Sociological Review*, 23: 582-3.
- KROKER, A. in KROKER, M. (1987) *Body Invaders. Panic Sex in America*. Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- KROKER, A., KROKER, M. in COOK, D. (ur.) (1989) *Panic Encyclopedia. The Definitive Guide to the Postmodern Scene*. London: Macmillian.
- KUPER, A. (1988) *The Invention of Primitive Society, Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

- LACAN, J. (1971) 'Kant avec Sade', v: *Écrits 11*. Paris: Editions de Seuil.
- LASH, S. (1984) 'Genealogy and the body: Foucault/Deleuze/Nietzsche', *Theory, Culture & Society*, 2(2): 1-18.
- LEMERT, C. C. in GILLAN, G. (1982) *Michel Foucault: Society Theory and Transgression*. New York: Columbia University Press.
- LEVIN, D. M. (1985) *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- LEVIN, D. M. (1988) *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. London: Routledge.
- LORENZ, K. Z. (1966) *On Agression*. London: Methuen.
- MCGRATH, W. J. (1974) *Dionysian Art and Populist in Austria*. New Haven in London: Yale University Press.
- Mac RAE, D. G. (1975) 'The body and social metaphor', v: J. Benthall and T. Polhemus (ur.), *The Body as a Medium of Expression. An Anthology*. New York: Dutton. str. 59-73.
- MANNHEIM, K. (1960) *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MARAVALL, J. A. (1986) *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*. Manchester: University of Manchester Press.
- MARCUSE, H. (1969) *Eros and Civilization*. London: Sphere Books.
- MARKIDES, K. S. in COOPER, C. L. (ur.) (1987) *Retirement in Industrialized Societies. Social, Psychological and Health Factors*. Chichester: John Wiley.
- MARTIN, L. H., GUTMAN, H. in HUTTON, P. H. (1988) *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- MEGILL, A. (1985) *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press.
- MENNEL, S. (1987) 'On the civilizing of appetite', *Theory, Culture & Society*, 4(2-3): 373-404.
- MILLER, Alec (1949) *Tradition in Sculpture*. London: Studio Publications.
- MORRIS, D. (1967) *The Naked Ape*. London: Jonathan Cape.
- MORRIS, D. (1977) *Man Watching. A Field Guide to Human Behavior*. New York: Abrams.
- NIETZSCHE, F. (1980) *Untimely Meditations. Four Essays on the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett.
- O'NEILL, J. (1985) *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- OSSOWSKI, S. (1963) *Class Structure in the Social Consciousness*. London: Routledge & Kegan Paul.
- OXALL, I., POLLACK, M. in BOTZ, G. (ur.) (1987) *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*. London: Routledge & Kegan Paul.
- PARSONS, T. (1934) 'Some reflections on the nature and significance of economics', *Quarterly Journal of Economics*, 48: 511-45.
- PARSONS, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- PELS, D. in CREBAS, A. (1988) 'Carmen - or the invention of a new feminine myth', *Theory, Culture & Society*, 5(4): 579-610.
- POLHEMUS, T. (1978) *Social Aspects of the Human Body*. Harmondsworth: Penguin Books.
- POSTER, M. (1978) *Critical Theory of the Family*. New York: The Seabury Press.
- ROSALDO, M. A. in LAMPHERE, L. (ur.) (1974) *Woman Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ROSEN, G. (1979) 'The evolution of social medicine', v: H. E. Freeman, S. Levine and L. G. Reeder (ur.), *Handbook of Medical Sociology*. New Jersey: Prentice Hall., str. 23-52.
- RYCROFT, C. (1971) *Reich*. London: Collins.
- SCHUTTE, O. (1984) *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHWENTKER, W. (1987) 'Passion as a mode of life: Max Weber, the Otto Gross Circle and eroticism', v: W. J. Mommsen in J. Osterhammel (ur.), *Max Weber and his Contemporaries*. London: Allen & Unwin. str., 483-98.
- SOHN-RETHEL, A. (1978) *Intellectual and Manual Labour, a Critique of Epistemology*. London: Macmillan.
- SONTAG, S. (1989) *AIDS and its Metaphors*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- STAUTH, G. in TURNER, B. S. (1988a) *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell.
- STAUTH, G. in TURNER, B. S. (1988b) 'Nostalgia, postmodernism and the critique of mass culture', *Theory, Culture & Society*, 5(2-3): 509-26.

- STAUTH, G. in TURNER, B. S. 'Ludwig Klages and the origins of critical theory', **Theory, Culture & Society**.
- SULEIMAN, S. R. (ed.) (1986) **The Female Body in Western culture**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAWNEY, R. H. (1926) **Religion and the Rise of Capitalism**. New York: Harcourt Brace.
- TIMASHEFF, N. S. (1957) **Sociological Theory, its Nature and Growth**. New York: Random House.
- TIMPANARO, S. (1975) (1975) **On Materialism**. London: New Left Books.
- TOURNAINE, A. (1971) **The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society**. New York: Random House.
- TURNER, B. S. (1981) **For Weber. Essays on the Sociology of Fate**. London: Routledge & Kegan Paul.
- TURNER, B. S. (1982) 'The discourse of diet', **Theory, Culture & Society**, 1(1): 23-32.
- TURNER, B. S. (1983) **Religion and Social Theory: a Materialist Perspective**. London: Heinemann Educational.
- TURNER, B. S. (1984) **The Body and Society: Explorations in Social Theory**. Oxford: Basil Blackwell.
- TURNER, B. S. (1988) **Status**. Milton Keynes: Open University Press.
- van PEURSEN, C. A. (1961) **Lichaam-Ziel-Geest, inleiding tot een fenomenologische antropologie**. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- WILSON, E. O. (1975) **Sociobiology. The New Synthesis**. Cambridge, MA: Harvard University Press.