

Šport : kultura : telo

Foucault, Mauss, Bourdieu v izbranih aplikacijah o športu in množični kulturi¹

OPREDELITEV PROBLEMA IN KONCEPTOV

V vsakdanjem življenju je percepcija telesa večplastna. Dandanes telo dojemamo kot del posameznikove identitete. Po eni strani smo telo, po drugi z njim razpolagamo. Preskok v razviti kapitalizem in dobo potrošništva nič več ne utesnjuje telesa, kot je to značilno za začetni stadij kapitalizma, ki ga analizira Max Weber v primeru protestantske etike, temveč ga spodbuja k spoznavni izkušnji v sodobnem svetu (Shilling, 2000: 417). Telo postaja potrošniško blago, s katerim je prežeta sodobna množična kultura. Denimo oglaševalska industrija in vizualna kultura, kjer je lepo, vitko in privlačno telo središčna točka popularne kulture. Hkrati postaja telo predmet političnih vprašanj, tj. dileme, kot so novi rasistični diskurzi, inferiorizacija drugačnih, hendikepiranih, homoseksualno usmerjenih ipd. V športu se telo vzpenja na diskurz nacionalnega identificiranja. V tej luči ga zaznamuje politična preračunljivost, ki nivelizira telesnost na raven mehanizma in posameznika v stroj za doseganje nadčloveških naporov. Merljivi rezultati postajajo podobno, kot denimo v sferi ekonomije, indikator uspešne osebnosti in kolektivne promocije. Michel Foucault bi dejal, da discipliniranje in popolno nadzorovanje telesa vodita k specifični biopolitiki prebivalstva (Foucault, 2000: 144). Kot bom opozoril v nadaljevanju, Foucault opaža močno povezavo med telesom in političnim poljem: *telo je neposredno potopljeno v politično polje*, pri tem postane koristno šele tedaj, ko je hkrati produktivno telo in podjarmljeno telo. Vendar tega podjarmljenja ne dosežejo zgolj instrumenti nasil-

¹ Del teksta je bil objavljen v članku *Foucault, Mauss, Bourdieu o telesnem in vsakdanjem v množični kulturi in športu*, zbornik *Raziskovalno delo podiplomskih študentov v Sloveniji, Ljubljana, Društvo mladih raziskovalcev, 2003*. Pričujoči znanstveni članek je razširjen v aplikativnem pogledu in je sinteza teoretskih izhodišč s historičnimi ter sodobnimi primeri iz vsakdanjega življenja in množične kulture.

ja ali ideologije ... Obstajata vednost o telesu, ki ni ravno znanost o njegovem delovanju, in obvladovanje njegovih sil, ki ni zgolj zmožnost, da jih premagamo: ta vednost in to obvladovanje tvorita tisto, kar bi lahko imenovali politična tehnologija telesa (Foucault, 1984: 31). V vsakdanjem svetu na večplastnost diskurza o telesu opozarja tudi telo kot privilegirano sredstvo in topos umetniškega ustvarjanja v mejnih umetniških praksah (denimo *bodyart* in *performance*). Vsekakor je teoretski okvir treh klasikov Foucault-Mauss-Bourdieu v vseh omenjenih primerih povsem ustrezen za analizo družbene aplikacije telesa in športa. V nadaljevanju bomo skušali prikazati telo kot aspekt artikulacije subjekta, pri čemer je posameznik v tej artikulaciji ujet v mrežo lastnega habitusa, specifične telesne tehnike so plod družbene konstrukcije, tj. telesa so oblikovana na način družbene idiosinkrazije. So plod in sredstvo nacionalnih ideologij, kar si bomo ogledali v konkretnem primeru fašistične konstrukcije telesa in konstrukcije telesa na področju spolne diferenciacije v športu.

OD BIOPOLITIKE TELESA K POLITIKI NACIJE

Michel Foucault je v svojih spisih skušal pokazati, da je poleg zgodovine ekonomije in politike mogoče napisati tudi zgodovino čustev, vedenja in telesa (prim. Turner, 1993: 109). Preučevanje telesa na mikroravni in populacij na makroravni je Foucault obdal s plastjo *oblasti nad življenjem*. Predmet njegovega proučevanja so bile institucionalne spremembe v kaznilnicah, vojašnicah in medicinskih ustanovah. Turner pravi, da je moč z umestitvijo Foucaulta v sociološki in zgodovinski okvir dokazati, da so bila nadzorovanja teles in populacij nekakšen odgovor na urbano krizo poznega 19. stoletja, ko je bilo nadzorovanje združeno s pojavi demografske ekspanzije in načrtovanjem mest (1993: 112). Spremembe odnosov med spoloma, med javnim in zasebnim prostorom, med družino in ekonomijo so v poznem 19. stoletju pripeljale do primerov številnih patologij, pri čemer so bile tovrstne bolezenske kategorije v tistem času interpretirane predvsem kot *problem družbenega nadzora*. Sleherni odklon takratnega idealnega in normativnega načina socializiranja je bil v družbenem okolju izpostavljen moralnemu reformiranju in transformiranju. Discipliniranje subjektov je bil eden izmed načinov takšnemu transformiranju posameznikov. Pri tem v svojih spisih Foucault razkriva, da se je takratni pojem discipline nanašal na serijo tehnik opazovanja, merjenja, treniranja in usmerjanja posameznikov, pri čemer so se tovrstni procesi odvijali predvsem v institucijah, kot so zapori, šole ali samostani, kjer je specifično dejanje posledica *volje drugega* (Foucault, 1984; Barth, 1998). Sprva je srednjeveško prakso torture telesa obsojencev v 19. stoletju nadomestilo treniranje in discipliniranje,

kasneje pa je disciplinirano telo postalo temeljno v družbenih praksah, kot so šport, vojskovanje in izobraževanje.

Po Foucaultovem mnenju prakse *discipliniranja* delujejo le (a) v okviru specifičnega programa ali cilja, (b) na podlagi specifičnega znanja in avtoritete, (c) v natanko določenem krogu ljudi. Vsekakor bi bilo moč njegov primer *totalne institucije* pretopiti tudi v današnje primere vsakdanjega življenja, hkrati pa pri omenjanju Foucaulta in discipline v isti sapi ne smemo pozabiti ilustrativnega koncepta *panoptikuma*, tj. Benthamove ideje institucije zapora. V panoptikumu je tehnologija moči in nadzora projicirana v osrednji stolp institucije, od koder imajo pazniki moč nadzorovanja zapornikov v vseh celicah krožne stavbe okoli središčne osi. Zaporniki se zavedajo, da so nadzorovani. Psihološka komponenta nadzora vseprisotnega tehniciranega pogleda avtoritete se tako konstituira v njihovem samonadzorovanju in samodiscipliniranju (Foucault, 1984). Nekaj podobnega zasledimo na področju športa, kjer je merilo sposobnosti posameznika zmožnost izvedbe določenih estetskih gibov, figur ali koreografij. Tehnicirani pogled panoptikuma se prenese na subjekt ocenjevalca, ki postane merilo (ne)zadostnega posameznikovega nadzora nad lastnim telesom. Hkrati je funkcija treninga v športnih dejavnostih uravnavanje teles za doseg polnih potencialov produkcije. Kar se da racionalna uporaba telesa pa je mogoča le z vajo, o kateri Foucault meni, da je tista tehnika, pri kateri so telesu naložene čedalje težje ponavljajoče se naloge (prim. Miller&McHoul, 1998: 70).

Veliko univerzalno ideološko vprašanje ob koncu 18. stoletja se je glasilo, kako ustvariti zdrave in produktivne nacionalne populacije. Kako premostiti vrzel med zapuščino razpuščenih množic francoske revolucije in idealom velike urejene nacije? Odgovor se je ponujal na ravni posameznika, telesnih vaj in fizičnega urjenja. Tako se je biološka plat eksistence odražala v politični, obvladovanje teles je v tistem času pomenilo uspešno upravljanje države (Foucault, 1991: 45; Foucault, 1984: 30; Kreft, 2002). Foucault pravi, da je *zaradi ekonomskih sprememb v 18. stoletju postalo nujno zagotoviti cirkulacijo učinkov oblasti po čedalje bolj prefinjenih kanalih, saj si je oblast morala zagotoviti dostop do samih posameznikov, do njihovih teles, do njihovih gest in sploh do njihovega vsakdanjega življenja. Izvajanje oblasti nad množico naj bi z vsemi temi sredstvi postalo enako učinkovito kot izvajanje oblasti nad posameznikom* (Foucault, 1991: 45). Politična moč je poistovetena z biološko močjo telesa, tako pa postane telo upogibljiv organizem ali kot pravi Foucault: *obvladovanje in zavedanje posameznikovega lastnega telesa sta lahko pridobljena le prek vlaganja moči v telo: telovadba, vaje, gradnja mišič, nudizem, glorifikacija telesne lepote. Vse to najdemo s pomočjo vztrajnega, trmastega in pikolovskega dela s telesi otrok ali vojakov ...* (Foucault v Miller&McHoul, 1998: 71). V takšnem pogledu se posameznikovo telo

spreminja v stroj, v veliko zgodbo prihajajočih stoletij, v katerih je glavni akter disciplinirani posameznik, ki dviga plamenico sodobne kulture in športa visoko v zrak, pri tem pa oznanja vzpon politične preračunljivosti na družbenem področju, ki se zdi še vedno obrobno.

HEXIS, TELESNE TEHNIKE IN DRUŽBENA IDIOSINKRAZIJA

Marcel Mauss je eden prvih sociologov in antropologov, ki opozori na specifične telesne tehnike, ki niso le plod individualnih mehanizmov, temveč tudi kulturnih in družbenih struktur. Čeprav Mauss ostaja v svojih spisih na deskriptivni ravni in iz svojih konceptov ne gradi kompleksnih zakladnic, so njegovi očrti za našo drobno teoretsko sintezo zanimivi in povsem prikladni. Strukturalist Levi-Strauss povzema, da je *pri Maussu očitno, da ga je vse življenje obsedalo comtovsko navodilo, ... po katerem je mogoče psihološko življenje osmiseliti le na dveh ravneh: na ravni družbenega, ki je govorica; ali na ravni fiziološkega, to pa je druga, tokrat nema oblika nujnosti vsega živega* (Levi-Strauss, 1996: 266).

V okviru predavanja v nekem psihološkem društvu je leta 1934 Marcel Mauss predstavil svojo antropološko sintezo telesnih tehnik (*les techniques du corps*). Sam pravi, da s tem izrazom razume *načine, kako znajo ljudje v različnih družbah tradicionalno uporabljati telo* (Mauss, 1996: 203). V svojem spisu eksplicira primere različnih telesnih tehnik v številnih kulturah: od plavanja in načina korakanja vojakov, do načina hoje medicinskih sester v New Yorku in tehnik spanja Mongolov. Drža (telesa) je zanj *družbena idiosinkrazija*, družbena posebnost in ne proizvod individualnih povezav, ki naj bi bile celo psihične:

Dolga leta sem se tako ukvarjal z mislijo, da je habitus po naravi družben. Prav ste slišali, rekel sem habitus v lepi latinščini, ki jo v Franciji razumemo. Beseda neskončno bolje kakor navada, habitude prevaja Aristotelove (tudi Aristotel je bil psiholog) pojme exis, aquis in faculté. Ne nanaša se na tiste metafizične navade, na tisti skrivnostni spomin, ki so predmet zajetnih knjig ali kratkih in slovitih doktoratov. Te navade se ne spreminjajo zgolj z individi in njihovim posnemanjem, razlikujejo se zlasti glede na družbo, vzgojo, družabne konvecije in glede na to, kaj je v modi, kaj velja za imenitno. V njih moramo videti tehnike in delo kolektivnega in individualnega praktičnega uma, ne pa, kakor je v navadi, da bi jih imeli za izraz duše in njenih sposobnosti ponavljanja. (Mauss, 1996: 207)

V tem sestavku nas Mauss opozori na vlogo kolektivnega, zgodovinskega in družbenega. V nadaljevanju še opozori na pomen vzgoje, ki ga poveže s pojmom posnemanja. Pri tem opozarja, da imajo zlasti otroci velike posnemovalne sposobnosti: *posameznik niz gibov, ki sestavljajo dejanje, povzame po dejanju, ki so ga drugi izvršili pred njim ali skupaj z njim* (Mauss, 1996: 208). Glede posnema-

jočega posameznika in avtorizirane figure, ki jo posnema, je – tako navaja Mauss – *vsa družbena razsežnost*. V posnemovalnem dejanju pa prideta do izraza tako psihološka kot biološka prvina. Od tod Mauss razvije koncept *totalnega človeka*, ki združuje vse tri omenjene razsežnosti: sociološko, psihološko in biološko (Mauss, 1996: 207–208). Za primer navaja način hoje maorskih žena na Novi Zelandiji, ki privzemajo specifičen *gait* [angl. hoja, drža], tj. izrazito gibanje v bokih, ki poudarja feminilno naravo žena. Ni treba poudarjati, da so domačini takšen način hoje občudovali. Matere so učile hčere te spretnosti, ki ji sicer že od malih nog pravijo *onioi*. Gre za pridobljen in ne za naraven način hoje, pravi Mauss. Seveda bi bilo mogoče v zvezi s tem sprožiti polemiko, kaj sploh je pridobljen in kaj naraven način hoje. Primer tako imenovanih *volčjih otrok* ilustrativno ponazarja takšno problematiko. Sicer pa se tega zaveda tudi Mauss, ki meni, da *bržkone pri odraslih sploh ni mogoče govoriti o nikakršnem naravnem načinu*. Še toliko manj, ker delujejo tudi druga tehnična dejstva: *kar se nas tiče, nam že to, da hodimo v čevljih, vpliva na položaj nog; kar prav dobro občutimo, kadar hodimo bosi* (Mauss, 1996: 208). Mauss opozarja tudi na povezavo magičnih postopkov z lovskimi tehnikami in različnimi rituali (na primer ritual teka pri avstralskih staroselcih²), opaža, da gre za psihološki momentum, ki ga je moč povezati z dejanjem, ki je samo na sebi predvsem stvar biološkega upora, tisto zaupanje, do katerega lovci pridejo z besedami ali magičnim predmetom. V tem pogledu bi tudi tovrstne pojave, ki so bolj mentalne narave, prav tako označili kot *telesne tehnike*. Kajti pri profilaciji telesnih tehnik je zmotno govoriti o tehniki samo tedaj, ko je zraven tudi orodje (prim. Mauss, 1996: 210). Vrniti se je treba k *platonističnim*³ pogledom na tehniko (denimo Platon o tehniki glasbe in plesa). Pri tem Mauss definira tehniko kot tradicionalno učinkovito dejanje, tj. tehnike prenašanja ne more biti, če ni tradicije. Telo pa je pri tem *človekovo prvo in najbolj naravno orodje*. *Ali natančneje, če se izognemo izrazu orodje, človekov prvi in najbolj naravni tehnični predmet in hkrati tehnično sredstvo je telo* (Mauss, 1996: 211).

Če strnemo, Mauss meni, da je družba tista, ki generira specifične telesne tehnike, specifične gibe. Posameznik ne ravna, ne hodi, ne plava, ne počiva na sebi lasten način, temveč na družbeno pogojen način, ki je plod historične filo-

² Mauss meni, da so staroselci zmožni v teku prehiteti kenguruje, emuje in divje pse. Eden od ritualov teka je lov divjega psa dinga, ki so ga opazili med plemeni v okolici Adelaide. Lovec med tekom prepeva naslednji obrazec: ... *udari ga s čopom orlovih peres (z iniciacijskim povezom itn.), udari ga s prepasico, udari ga z naglavnim trakom, udari ga z obrezovalno krvjo, udari ga s krvjo iz lakti, udari ga z menstrualno krvjo, uspravaj ga ...* (Mauss, 1996: 209).

³ Platon je seveda zanimiv tudi v kontekstu percepcije telesa in telesnih tehnik, pri čemer velja opozoriti – kot izvrstno povzame Kreft v svojem razmišljanju o vzgoji in filozofiji športa – da se *Platon nikoli ni naveličal ponavljati svoje filozofsko interpretirane nagnjenosti k netelesnemu* (več o tem glej Kreft, 2002).

genetske verige specifičnih načinov socializacije, ki variirajo od kulture do kulture. Po tej plati se Maussova teorija zrcali kot zelo ustrezna podlaga, na kateri bomo stopali v naslednjem poglavju. Pierre Bourdieu gre v svoji teoriji še naprej, za družbeno idiosinkrazijo označi ne le telesne tehnike, temveč tudi posameznikov okus, izbiro hrane in življenjskih potrebščin, izbiro natančno določenih športov ipd.

HABITUS KOT OGRODJE KULTURNIH IN DRUŽBENIH DISPOZICIJ

Pierre Bourdieu v svoji teoretski platformi poudarja tri ključne koncepte, tj. *praksa*, *habitus* in *polje*, s katerimi skuša premostiti vrzel med eno temeljnih socioloških dilem, razkolom med objektivizmom in subjektivizmom. Pod pojmom *praksa* navadno razumemo različne prvine vsakdanjega življenja, od družbenih interakcij do obnašanja in delovanja. Bourdieu je skušal vse to zajeziti v teoretični model, ki ga odlikujejo statistični vzorci realnosti, subjektivna vrednotenja ljudi in njihovi opisi družbenega sveta (prim. Jenkins, 1992: 68). Praksa je locirana v prostoru in času, pri tem je minevanje časa ena izmed aksiomskih lastnosti prakse, pomeni omejitve in izvor družbene interakcije. Po drugi plati pa praksa ni zavestna – tako pravi Bourdieu— temveč se zgodi. Večina ljudi jemlje družbeni svet kot samoumeven, ne razmišljajo o njem, o njegovi strukturi, o njegovem delovanju, ker to ni potrebno. Bourdieu v tem kontekstu govori o doxi. Naprej razvije nocijo strategije, v okviru katere poudarja, da imajo akterji svoje cilje in interese. S tem poudari, da je družbena interakcija svobodna in omejena, da je praksa plod zavednih in nezavednih procesov, pri katerih akterji, ne da bi vedeli, vedo, kaj narediti v določenem trenutku. Družbena praksa se nanaša na početje posameznikov v vsakdanjem življenju: pri tem družbeno življenje ni samo agregat individualnega obnašanja, prav tako prakse ne moremo razumeti le v luči individualnega odločanja.

Med obe skrajnosti umešča pojem *habitusa*, tj. pridobljen *sistem generativnih shem*, ki so *objektivno prilagojene partikularnim pogojem*, v katerih so konstituirane. Bourdieu v svoji konceptualizaciji pojma pušča originalno pomensko razmerje med telesom in habitusom. Dispozicije in generativne sheme, ki so bistvo habitusa, so utelešene v dejanskih človeških bitjih. Izraz, ki ga Bourdieu uporablja za utelešanje habitusa, je grška beseda *hexis*. Označuje navade, stil, način obnašanja akterjev. Skupaj z izvornim pojmom habitusa v Bourdieujevem konceptu označujeta njegovo teoretsko nocijo habitusa: *idiosinkratično (posameznik) se povezuje s sistematičnim (družba)*. *Hexis* je vez med individualnim subjektivnim svetom in kulturnim svetom, v katerega smo se rodili (Bourdieu, 1992).

Če se ozremo po temeljni definiciji habitusa,⁴ se kar samo zastavlja vprašanje, kaj so dispozicije. Bourdieu jih razlaga kot spekter kognitivnih in emocionalnih faktorjev, od mišljenja in čutenja do osnovnih kategorij sistematizacije. Pri tem se poraja vprašanje zavednega in nezavednega delovanja akterja. Bourdieu vedno znova opozarja na nezavedne procese, ki konstituira habitus, vendar opozarja tudi na vpletenost zavednega (govor je na primer kompleksen proces, ki vključuje velik razpon mentalnih in intelektualnih operacij, tako zavednih kot nezavednih). Dispozicije vzročno povezujejo domeni habitusa in prakse. Že sama beseda nas napeljuje k tej povezavi: *dispozicija* [lat. *dispositio* iz *disponere* ukreniti, razpolagati] pomeni razvrstitev česa, pripravljanje, urejanje, napotilo, navodilo ipd. – habitus usmerja akterja k določenim dejanjem, ustvarja bazično raven generiranja praks (prim. Jenkins, 1992: 77–78). O manifestaciji praks lahko govorimo ob soočenju habitusa in dispozicij z omejenostjo, zahtevami in priložnostmi družbenega polja ali trga, znotraj katerega se gibljejo akterji. Za dispozicijo v kontekstu družbenega polja je značilno, da jo je moč prenesti na vzporedna polja, trge (Jenkins, 1992: 78). Z drugimi besedami, moč dispozicije se kaže v tem, da strukturira in ustvarja pomen tudi v sekundarnih družbenih kontekstih. Od tod lahko sklepamo na še eno značilnost, ki je še nismo omenili: trajnost. Vprašanje trajnosti in spreminjanja nas vrača k diskurzu o objektivnih in subjektivnih strukturah: habitus se zrcali kot *mesto internalizacije realnosti in eksternalizacije internaliziranega* (Bourdieu&Passeron, 1978: 205).

Jenkins navaja tri različne poglede: objektivne pogoje, ki proizvajajo habitus, habitus, prilagojen objektivnim pogojem in recipročen odnos med obema (1992: 79). Najprej je treba razlikovati med habitusom, utelešenim v posameznikih, in habitusom kolektiva. V prvem primeru se habitus oblikuje v posamezniku prek izkušenj in infantilne socializacije. Drugi primer aplicira na habitus kot set dispozicij, sistematizacij, generativnih shem. Govorimo o *kolektivni zgodovini*:⁵ habitus je produkt zgodovine. Torej je zgodovina v tem primeru te-

⁴ Poleg tega, da je habitus agent socializacije, je tudi strukturalno vodilo (podobno kot Barthesov mit). Bourdieu nanj gleda kot na set dispozicij, tj. dispozicij kot načina bivanja, habitualnega stanja in vnaprej določenih inklinacij. Habitus postane modus operandi s tem, ko se agenti povežejo s takšnimi dispozicijami (prim. Mander 1987: 429). Habitus je tako družbeno konstruirana struktura kognicije kot struktura motiviranja. Dispozicije so internalizirane s strani objektivnih struktur in v okviru navad pripadnikov skupine ali razreda podeljujejo objektivni pomen, ki je enoten, sistematičen in transcendenten tako za individualne kot skupinske intencije. Družbeni razred tako ni le biološki skupek posameznikov, temveč sistem objektivnih determinacij v odnosu do seta dispozicij. Potemtakem je vsaka individualna dispozicija strukturalna varianta skupinskega ali razrednega habitusa (Mander, 1987: 429).

⁵ V zvezi s temo kolektivne zgodovine velja omeniti Maurica Halbwachsa in njegovo delo *La memoire collective*. Halbwachsov opus je pionirsko delo na področju kolektivnega spomina. Paradigmatski sklop avtor razdeli na štirih temeljnih relacijah: kolektivno nasproti individualnemu, kolektivno nasproti zgodovinskemu, spomin nasproti časa in spomin nasproti prostora. V okviru prve binarne postavke Halbwachs zapiše, da se individualni spomin utemeljuje na podlagi kolektivnega referenčnega okvira. Pri tem je družbeni mi-

meljni kamen habitusa, vendar pa habitusa ne moremo zgolj zreducirati na kumulativno raven kolektivne modrosti neke skupine. Po Bourdieujem mnenju je objektivni svet neke skupine, gledano iz zornega kota individualnih članov skupine, produkt vrste praks preteklih generacij. Torej je zgodovina trajajoči set verjetnih izidov, ki pa so dejansko produkt početja ljudi, prakse kot take. In nasprotno: prakse so produkt habitusa (prim. Jenkins, 1992: 79–81). Če povežemo vzporednico med Bourdieujem in Maussom oziroma Foucaultom: *vidik individualnega habitusa je primerljiv z Maussovo raznavo telesnih tehnik, utelešenih v konkretnem posamezniku, vidik kolektivnega habitusa pa s Foucaultovo percepcijo na nadzorovanja in discipliniranja populacij.*

V Bourdiejevi teoretski zgradbi lahko prepoznamo elemente *funkcionalizma* Talcotta Parsonsa:⁶ družbena stabilnost je produkt internalizacije skupnih vrednot, prepričanj in norm. V tem pogledu lahko Bourdieuju očitamo umanjkanje kavzalnih mehanizmov, ki povezujejo habitus s tem, kar ljudje počnejo. Podobno kot v funkcionalizmu so družbene spremembe težko verjetne. Habitus naj bi bil izvir objektivnih praks, toda sam po sebi pomeni set subjektivnih generativnih principov, ki so produkt objektivnih vzorcev družbenega življenja. Takšen model je lahko različica determinizma ali pa zelo sofisticirana oblika funkcionalizma. Kako lahko posameznikova praksa spreminja objektivne strukture, lahko le ugibamo (prim. Jenkins, 1992: 82).

Tretji izmed generativnih konceptov Bourdiejeve teorije prakse je *polje*, tj. družbena arena, v kateri potekajo boji za specifična sredstva in nadzor nad njimi. Polja označi kot kocke, ki so na kocki – kulturne dobrine, izobraževanje, zaposlovanje, zemlja, politična moč, družbeni razred ipd. (Bourdieu v Jenkins, 1992: 85). Polje je sistem družbenih pozicij, ki jih zasedajo bodisi posamezniki

selni tok zanj enako neviden, kot je nevidno zrak, ki ga dihamo (Halbwachs, 2001: 40). Velja opomniti, da Halbwachsov teoretski domet ne nivelizira individualnega na kolektivno, temveč skuša sredi kolektivnega okolja najti elemente individualizacije.

⁶ Parsonsov opus združuje tri nastavke: teorijo delovanja, funkcionalizem in sistemsko teorijo. Leta 1937 je izdal knjigo *The Structure of Social Action*, kjer je poudaril delovanje in akterja. Delovanje posameznika pri tem vstavi v referenčni/sistemski okvir, kjer imajo pomembno vlogo normativne orientacije kot strukture, ki omejujejo in spodbujajo delovanje akterjev. Funkcionalističen nastavek je razviden v delih, kjer Parsons razvija tako imenovano AGIL shemo: vsak sistem ima določene potrebe, ki jih mora zadovoljiti, in je soočen s problemi, ki jih mora premagati. Cilj vsakega sistema je samovzdrževanje, samoohranitev in samoreprodukcija, zato oblikuje podsisteme, ki opravljajo posebne funkcije za sistem: (A) adaptacija, (G) doseganje ciljev, (I) integracija, (L) ohranjanje vzorca. V svojem poglavitnem delu iz leta 1937 predstavi tudi številne sociološke poglede predhodnikov od Durkheima, Webra do Marxa, pri tem je bil primarni namen njegove teorije zavrnitev redukcije posameznika na ekonomsko ter racionalno orientirano raven. Izpostavljal je vlogo družbenega reda kot posledice specifičnih vrednot, ki se izražajo prek družbenih norm in nenapisanih pravil obnašanja v določenih okoliščinah. Pri tem je moč Parsonsove domneve kritizirati kot poskus zagovarjanja kapitalistične družbe nasproti marksističnim analitikom. Namreč kljub temu, da tako Marx kot Parsons razumeta kapitalizem kot socialni sistem, so njuni pogledi različni. Marx opisuje kapitalizem v soju izkoriščanja, družbenih razredov, družbenih konfliktov in profitno orientiranega ekonomskega sistema. Po drugi strani Parsonsova kapitalistična ideja stopa k obliki, v kateri so posamezniki nagrajeni glede na trud, ki ga vlagajo v sistem (Layder, 1994).

bodisi institucije, je tudi sistem sil, ki obstajajo med temi pozicijami. Med seboj so pozicije razvrščene v treh različnih položajih: dominaciji, subordinaciji ali homologiji. Sredstva, s katerimi utrjujejo svoj položaj, pa so dobrine in kapital, ki jih je moč razdeliti v štiri kategorije: ekonomski, družbeni (socialne mreže s pomembnimi drugimi), kulturni (primarno legitimno znanje) in simbolni kapital (prestizj in čast). Obstoj posameznega polja predvideva in ustvarja atmosfero legitimnosti določenega dela participantov (Bourdieu, 1992). Predindustrijske družbe bodo tako imele relativno omejeno število učinkovitih polj, tehnološko kompleksne in družbeno diferencirane družbe pa ravno narobe. Polje je po naravi oblikovano kot prizorišče boja agentov za ohranitev ali izboljšanje njihovih pozicij glede na specifični kapital določenega polja. Bourdieujev model družbe je tako sestavljen iz med seboj povezanih polj in je ključen pri razumevanju njegove koncepcije družbenih razredov. Razredi so z objektivističnega vidika kategorije ljudi, ki zasedajo podobne položaje znotraj polja. Čim bliže so pri tem pozicije, tem večja je verjetnost, da akterji delijo habitus, tj. možnost konstitucije družbene skupine prek političnih bojov in kolektivnega prepoznavanja njihove identitete kot distinktivne ločnice njihove skupine (Bourdieu, 1987; Jenkins, 1992). Družbena konstrukcija in klasifikacija skupinskih identitet sta potemtakem eden izmed aspektov bojov, ki zaznamujejo polja. Kakšni so ti boji v konkretni historični perspektivi, pa si bomo ogledali v aplikaciji nekaterih primerov v nadaljevanju.

APLIKATIVNI VIDIKI TEORETSKEGA MODELA V ŠPORTU IN MNOŽIČNI KULTURI

Telo lahko mislimo na več nivojih iz različnih zornih kotov. Ko takšno misel prenesemo na področje športa, lahko teoretični nastavek apliciramo na številne primere. Prvič, politika telesa je hkrati tudi politika družbe, obvladovanje telesnega je hkrati tudi obvladovanje prostora, ki obkroža telo; drugič, pri tem se telo na ravni posameznika odraža v kontekstu telesnih tehnik in družbene idiosinkrazije, kar pa je plod, tretjič, specifičnega habitusa in družbenih dispozicij. Toda preden začnemo slikati primere, se zasukajmo k sociološki perspektivi in družbeni podobi športa. Med letoma 1970 in 1980 se je v mednarodnem prostoru šport zakoreninil kot legitimna domena sociološkega raziskovanja. Natanko tistega raziskovanja, ki se je orientiralo k študiju človeške družbe, opazovanju in analiziranju pojavov, ki so plod takšne družbe. Historično so se sprva kot poglobitveni pojavi sociološke analize slikali pojavi v domeni politične ekonomije in struktur ideološke moči ter dominacije: družbeni razredi, kapital, religija, različne kulture ipd. Kot da bi družbo hoteli slikati v luči velikih socioloških epov, pri tem pa izpustiti najbolj samoumevne in globoko družbeno

zakoreninjene pojave. Dejstvo je, da je šport družbeni pojav (Birrell& McDonald 2000, Sage&Luschen 1981, Sage 1998, Maguire et al. 2002). Prav tako je dejstvo, da v sociološkem raziskovanju še vedno obstaja tabu, ki se nanaša na določene družbene prakse. Denimo, če družbeni razredi pomenijo način stratifikacije, urejanja širše skupine ljudi, in so sredstva, s katerimi ti razredi razpolagajo, zelo okrnjena, čemu potlej še sedaj prihajamo do spoznanja, da je preživetje vseh teh *potlačenih množic* povezano *ne le s kruhom, temveč tudi z igro*? Skratka vsak tekst je hkrati tudi naracija, naracija, prek katere se podaja natanko tisti okvir, skozi katerega hočemo uzreti družbo. Vendar se je pri tem treba zavedati, da je le-ta eden mnogih. Danes je šport kot družbeni pojav dosegel tolikšno mero kompleksnosti, da ga je težko zapopasti na eni sami dimenziji. Prepleta se s številnimi drugimi družbenimi pojavi, od ekonomije do politike, od izobraževanja do religije, od vsakdanjega življenja do konstruiranja nacionalnih mitologij, od medijev do popularne ikonografije, od medicine do arhitekture, od urbanizma do antropologije, od množične kulture do kulture telesa itd. V nadaljevanju se bomo tako dotaknili le drobnega dela razsežne kompleksnosti.

V kontekstu prve aplikacije, biopolitike telesa in politike nacije se oziroma po historični aplikaciji športa za časa velikih fašističnih ideologij. Šport je bil pomemben vidik *fašistične socializacije*, kajti šport kot tak je pot k mišičastemu telesu, mišičasto telo pa je dobesedno in metaforično povezano z močjo. Vojska kot temeljna esenca fašizma terja torej fizično aktivnost in agresijo, ki jo posameznik razvije prek športa (Mangan, 1999). Privlačnost totalitarizmov je po tej plati njihova ideologija, ritual, simbolizem in liturgija, obvladovanje velikega duha prek *glorifikacije mišičastega telesa* ter brutalna in neposredna politična aktivnost, ki jo takšna glorificirana osebnost spodbuja. Medtem ko je fašizem v Nemčiji povečeval izvoljenost ljudstva, izbrano germansko raso, je *italijanski fašizem* odlikovala futuristična orientiranost k velikim dejanjem. Ideološki okvir kot skupna točka obeh se je odslikaval v konkretnih političnih akcijah, v propagandnem stroju in agresivnem militarizmu, pri čemer je bilo vse-mogočno moško telo skupna točka denominacije. Močno moško telo je hkrati simboliziralo močno državno oblast, zaznamovalo je *mit velikega imperija* (Gori, 1999). V ozadju velikega mita so se skrivala številna telovadna društva, športne organizacije in klubi. Tako v Nemčiji kot v Avstriji je znamenita *Jahnova gimnastična šola* veljala za paramilitaristično organizacijo, ki je poleg vzornih športnikov vzgajala tudi bodoče vojake – skratka, telo je simboliziralo čisto raso na poti k militantni naciji (Weber&Black, 1999). Po drugi plati mejniki polpretekle zgodovine in sodobne historične analize razkrivajo primere totalitaristične glorifikacije telesa tudi pri slovanskih narodih. Denimo bolgarski primer

reprodukcije nacističnega modela glorifikacije nacije med slovanskimi narodi. Prek implementacije fanatičnih nacističnih idej se je Bolgarije prijel vzdevek *balkanska Prusija*, pri čemer je v luči šovinizma, nacionalizma in militarizma bolgarski nadčlovek zaznamovan kot metafora tako športnega kot političnega telesa. Na podoben način kot se v slovenski mitologiji vzpostavlja lik kralja Matjaža, v njihovem primeru *legenda* o Korli Marku pomeni posebitev glorificiranega voditelja (Girginov&Bankov, 1999). Tovrstna totalna integracija telesa v politično polje je očitna tudi v drugih primerih. Tako je bila predvojna *Britanska fašistična unija* (BUF) tesno povezana z maskulinistično konstrukcijo telesa, ki je temeljila na imperialistični tradiciji *viktorejanskega* in *edvarjanskega moškega telesa*. Drugače povedano, skrajno perfekcionirano, disciplinirano, močno, moško telo v fašistični percepciji pomeni homogeno politično telo, pri čemer vsak telesni organ služi telesu kot celoti, podobno kot v fašistični družbi sleherna sekcija in frakcija služi splošnemu interesu države kot celote (Collins, 1999). V japonskem različici utelešanja fašističnih junakov ne smemo pozabiti lika onipotentne figure cesarja, ki je po eni strani utelešal vrhovnega vojaškega in političnega, po drugi šintoističnega religioznega voditelja. Kult cesarja, ki se je pri tem odslikaval v nadčloveški ikoni, je sprožil vrsto fundamentalizmov – denimo nacionalni ideal samožrtvovanja v velikih bitkah, podoben, kot ga slikajo ob velikih pohodih islama v minulih stoletjih. V fašistični japonski ideologiji so mladeniči odraščali skupaj, njihova telesa, um in čustva so služili enemu samemu cilju – volji cesarja (Mangan&Komagome, 1999). Ko omenjamo takšen splet ideologije, nacije, kulta voditelja in glorifikacije telesa, ne smemo pozabiti na slovenskega pisatelja Vladimirja Bartola in njegovo delo *Alamut*, ki izvrstno slika takšen gordijski voz, seveda z eno samo razliko: *topos* Alamuta je v fikciji, *topos* japonskih kamikaz pa v historični realnosti. Če povzamemo, historična aplikacija konstrukcije športnega telesa v propagandnem kolesju fašistične množične kulture opozarja na aspekt *foucaultovske biopolitike telesa*, pri čemer je primer v kontekstu fašistične ideologije le eden izmed mnogih.

Ko mislimo telo na ravni Maussovih telesnih tehnik in družbene idiosinkrazije, lahko v aplikaciji športa podamo kar nekaj slikovitih primerov. Denimo historični traktat telesnih reprezentacij in *konstrukcij ženskega telesa* na področju športa. V zgodnjih letih prejšnjega stoletja je bilo žensko telo stigmatizirano kot krhko in ranljivo, temu primerno so bile tudi ženskemu spolu prilagojene telesne tehnike. Danes je žensko telo v športu sicer še vedno pogosto dojemljivo kot seksualizirani objekt, vendar bolj kot *viktorejanska krhkost* izstopa mehanicirana fizična moč. V sodobnem športu so telesa transformirana v stroje, katerih namen je produkcija presežkov v vseh pogledih, ne glede na spol.

Skratka, pravo nasprotje napram družbene konstrukcije ženskega telesa v 19. stoletju, ko so ideje uradne medicine dominirale nad percepcijo zdravega načina življenja pri ženskah. Medicinski učbeniki tistega časa so namreč utrdili stereotipno konstrukcijo, da je ženski spol nežnejši spol, ki se nikakor ne more soočiti s fizično aktivnostjo na isti stopnji kot moški, prav tako je šport ena izmed razsežnosti družbe, ki se ne sklada z zmogljivostjo ženskega telesa (Vertinsky, 1994; Todd, 1998). Seveda, moški tistega časa pa niso bili zgolj moški, rojevali so se novi miti, veliki heroji, ki so na mejah lastne vzdržljivosti omagovali na velikih mitoloških preizkušnjah, denimo na takrat obujenih *modernih olimpijskih igrah*. Po drugi strani pa je historična naracija ženske tistega časa slikala v luči omejene zmožnosti nadzora lastnega telesa, kar se je na metaforični ravni odražalo v *liku histerične ženske omedlevice*. Skratka, medicinska stroka je težila k socializaciji žensk v lik matere, ki se že od otroških let izogiba nepotrebni fizični aktivnosti. Paradokсно se je postopna emancipacija žensk najbolj oprijela ravno na najbolj tabuiziranem družbenem področju športa, sovpadala je z naraščajočo participacijo žensk v športnih aktivnostih. Novi športi, kot so kolesarjenje, tenis in ekipni športi, so pritegnili žensko populacijo na obeh straneh Atlantika (Vertinsky, 1994). Veliki družbeni premiki prejšnjega stoletja so na stežaj odprli vrata in prinesli svež veter tudi na področje dandanašnjega športa, kjer se meja med ženskimi in moškimi telesnimi tehnikami vedno bolj briše. Ženske suvereno stopajo v različne športe. Denimo v Kanadi je že nekaj časa izredno popularen *ženski hokej na ledu*, kar je svojevrsten paradoks, saj kultura hokeja glorificira najbolj tradicionalne maskulinizirane ideale, pri čemer so telesne tehnike zaznamovane z brutalnostjo, agresivnostjo in močjo. Izredno organizirana in povsem vsakdanja ženska liga v hokeju, torej konotacija žensk in kulture športne agresivnosti, podira še vedno zakoreninjeni mit o ranljivosti in krhkosti ženskega telesa (Theberge, 2000). Vendar so razlike v konstrukciji telesnosti in telesnih tehnik med spoloma še vedno velike, predvsem pa opazne. Na področju športa lahko tako na ravni družbene interakcije še vedno opazujemo, kako otroci konstruirajo in reproducirajo spolno segregacijo. Hkrati so na ravni družbene strukture telesne razlike še vedno globoko zakoreninjene v družbi, predvsem pa institucionalizirane na organizacijski ravni, denimo še vedno imamo moške in ženske športne panoge ali pa rekreativne dejavnosti prostega časa. In slednjič, na ravni kulturnih simbolov se v okviru popularne in množične kulture še vedno reproducirajo simboli, ki vodijo k specifični telesni segregaciji na podlagi spolnega razlikovanja. Drugače povedano, družbena naracija *rožnatih barbik* in *modrih bojevnikov* je še vedno globoko zasidrana v kulturni simbolizaciji (Messner, 2000). Seveda v veliko bolj sublimnih, vendar hkrati tudi bolj razsežnih dimen-

zijah, kot bi si upali priznati. Denimo medijske reprezentacije ženskih akterk v športu še vedno bolj kot osebno ali atletsko noto poudarjajo *erotično žensko telo*, ki je na ravni nezavedne družbene dinamike še vedno in predvsem seksualni objekt, kontekstualiziran na področju športa. Izvrsten primer ponuja teniška igralka Anna Kournikova, ki je sicer znana po tem, da je v svetu športa in korporacij zaslužila precej več z reklamiranjem izdelkov kot z igranjem tenisa. Po drugi plati bomo kakšnega vrhunskega moškega teniškega igralca redko zasledili v spodnjem perilu, kopalkah ali celo napol nagega na naslovnih straneh revij o športu.

Družbena konstrukcija telesnosti je izrazito spolno segregirana. Telesne tehnike, predvsem pa zmogljivost teles v luči spolne segregacije, pomenijo v družbenem okviru izrazite premise družbene in kulturne urejenosti, pri čemer je področje športa in množične kulture eno izmed najbolj slikovitih. Spomnimo se le primerov, ko so pripadnice ženskega spola v kontekstu športa izpostavljene temeljnemu dvomu o njihovi *dejanski spolni naravi* spričo izrednih dosežkov v športu. Denimo nedavni primer kitajskih plavalk ali pa primer transseksualne ameriške teniške igralka Renee Richards v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja – sprva je bila kot moški visoko rangirana v moškem tenisu, težave pa so nastopile, ko si je z operacijo spremenila spol in začela igrati na velikih turnirjih za ženske (Birrell & Cole, 2000). Velik medijski škandal in bojkot preostalih igralk je sprožil temeljno vprašanje: Kakšen diskurz telesnosti je konstruiran v kontekstu športa in družbenem kontekstu nasploh? Drugače povedano, ženska telesa so konstruirana in reprezentirana kot fizično inferiorna nasproti moškim telesom, *ideologija telesne segregacije* je še vedno ena izmed družbeno prevladujočih.

V tretjem primeru gledamo na telo kot na plod specifičnega habitusa in družbenih dispozicij: lahko vzamemo naslednji primer. V luči habitusa so v aplikaciji različnih športov opazne *strukture družbene neenakosti* in družbenih razredov. Kot *družbeni razred* lahko opredelimo skupino ljudi, katere pripadniki so zaznamovani s podobnimi karakteristikami v bogastvu, prihodkih, prestižu, življenjskem stilu, izobraževanju in kulturi (Sage, 1998: 36). Pri tem je pomembno opozoriti, da je razredni sistem hkrati sistem neenakomerno porazdeljene moči, ki denimo v konkretnem primeru kapitalističnega družbenega sistema, kar pomeni, da sistem poleg avtomobilov in televizijskih sprejemnikov producira tudi komunikacijski univerzum, simbolno polje, kulturo, nadzor nad različnimi družbenimi institucijami. Seveda je v takšno polje kontekstualiziran tudi šport: razredna stratifikacija v športu je manifestirana prek konceptov, kot so sponzorstvo, dostop, nadzor in družbena mobilnost. Drugače rečeno, družbeno/ekonomska elita je vedno igrala prominentno vlogo v športu, pri čemer je

veriga pokroviteljstva vedno potekala od višjih k nižjim družbenim razredom. V slovenskem kontekstu je morda dovolj, da izpostavimo samo nekaj izstopajočih primerov, kot so nogomet, rokomet, alpsko smučanje, kjer se šport in ekonomski interesi na novo nastale družbene elite tesno prepletajo. Šport je pri tem cement dominantne družbene ideologije, ki služi ideološki reprodukciji kot eno najmočnejših sredstev *družbene hegemonije*, kakršno je v svojih zaporniških zapiskih omenjal že Antonio Gramsci. Vsekakor ima šport še vrsto drugih družbeno pogojenih vlog, vendar je ena ključnih in pogosto spregledanih tudi reprodukcija ideologije in razredne neenakosti, z drugimi besedami reprodukcija habitusa in razrednih dispozicij (Sage, 1998). Drugače povedano, Bourdieu bi dejal, da je habitus oblika družbenega, zapisanega v telesnem, torej različni aspekti razredno pogojenih aplikacij v športu so izraženi v konkretnih primerih. Kaj pomeni Bourdieujev vložek o habitusu v praktičnem diskurzu o športu? *Habitus* [lat. zunanja podoba, videz, vedenje] se v izvornem latinskem pomenu nanaša na stanje telesa, karakter, kvalitete zunanje podobe, kot so način oblačenja, ličenje, razpoloženje ipd. V Bourdieujevi misli zaseda koncept habitusa vse našete prvine: nanaša se na globoko strukturirane, temeljne, družbeno pridobljene prvine, ki se izražajo v obliki videza, mnenja, specifičnih telesnih gest, kot so način hoje, sedenje, pljuvanje, držanje kozarca in podobno. Habitus je hkrati *generativni princip objektivnih preudarjanj, ki jih je moč klasificirati, in sistem klasifikacije (principium divisionis) teh praks ... ni le strukturirajoča struktura, modus operandi, ki usmerja prakse in dojetanje teh praks, temveč je tudi strukturirana struktura, opus operatum: princip delitve na naravne razrede, ki urejajo percepcijo družbenega sveta, je kot tak tudi plod internalizirane delitve na družbene razrede* (Bourdieu, 1992: 170). Različni pogoji eksistence, različna okolja proizvajajo različne habituse, ki prek sistemov klasificiranja praks in delovanja vodijo do samih praks in delovanj, ki jih je moč sistematizirati. Le te se naprej odražajo v življenjskem stilu, tj. v distinktivnih znakih (prim. Bourdieu, 1992: 170). Socialna identiteta je definirana in postavljena v bran ravno prek difference; kar pomeni, da se dispozicija habitusa odraža v kompleksni strukturi niza pogojev in okoliščin. Življenjski stili so tako sistematični plod habitusa in postanejo družbeno kvalificiran sistem označevanja (Bourdieu, 1992: 172). V luči strategij reprodukcije je habitus *impetus*, ki ohranja meje, distance in relacije reda, skratka – reproducira celoten sistem razlikovanja, ki konstituirata družbeni red (Bourdieu, 1998: 3). Habitus je obskurni princip delovanja, ki ne izhaja iz zavesti, temveč iz naveze med objektivnimi in utelešenimi strukturami, tj. habitus je družbeno strukturirana biološka individualnost (prim. Bourdieu, 1998: 38, 53).

Tesno povezan s konceptom habitusa je pojem *kulturne arbitrarnosti*. Slehera emergenca reda se kaže kot naravna in samoumevna pripadnikom omen-

jenega reda, pa naj bo to nacija, družba ali pa razred. Drugače povedano, vsaka oblika kulturno pogojenega reda, od kozmološkega do politološkega pojmovanja, je popolnoma arbitrarna, ker je le ena številnih potencialnih oblik. Kulturna arbitrnost uteleša univerzum, ki ni predmet razprave, arbitrarna klasifikacija se kaže kot nujna potreba. Bourdieu navaja primer praks v športu: poleg temeljnih vrlin, kot sta pogum in *fair play*, šport pomeni tudi voljo do zmage, vendar v okviru pravil. Koncept *fair playa* je tako aristokratska dispozicija, skrajno drugačna od plebejske želje po zmagi za vsako ceno. Zgodovina športa je zgodovina racionalizacije – korpus pravil in specializiranih teles vodenja določajo standarde participacije v športu in kazenske sankcije ob neupoštevanju zastavljenih pravil (Bourdieu v Mander, 1987: 429–430). Tudi izobraževalne institucije so denimo prostor, kjer se vzpostavlja dispozicija telesa. Frekvenca športnih aktivnosti narašča s stopnjo izobrazbe in pojema s starostjo; predstavniki francoskega delavskega razreda tako na primer opustijo športne aktivnosti s poroko, ki označuje prehod v odgovorno odraslost (Bourdieu v Mander, 1987: 431). Šport po drugi strani odraža okus dominantnega razreda, katerega člani imajo najraje golf, tenis, jadranje, jahanje, smučanje ali sabljanje. Onkraj razrednih ločnic je šport sofisticirana družbena izmenjava, ki vključuje tako fizično kot verbalno nasilje, številne anomične rabe telesa in različne oblike neposrednih kontaktov z nasprotniki. Aspekt habitusa pa v tem pogledu opozarja na razredno okolje in vidik telesne idiosinkrazije pripadnikov takšnega okolja.

Represivne tehnike, ki jih Foucault analizira v svoji teoriji discipline in nadzorovanja, niso opuščene, temveč le transformirane. Prosti čas in brezdolje postaneta zaznamovana z izbiro specifičnih življenjskih stilov, tj. tehnike discipline in nadzorovanja telesa zaznamujejo poleg totalnih institucij tudi posamezne (sub)kulturne življenjske stile. Sočasno s transformacijo represivne discipline pa se spreminja tudi družba. Šport je tako bil v industrijskem obdobju rezerviran za snobe in profesionalce, z množično industrijo pa postanejo tudi aristokratski športni rekviziti dostopni povprečnemu posamezniku. Denimo tenis in teniški turnirji v Wimbledonu so nekoč predstavljali eksplicitni presežek aristokracije, danes pa so športni copati in teniški lopar dostopni tudi slehernemu posamezniku, hkrati pa so televizijski prenosi teniških turnirjev postali pop ikonografija *množične kulture*. Mišičasto telo športnika razglša moč telesa v času, ko ni več potrebna. Tehnologija namreč opravlja čedalje več dela, ki ga je nekoč opravljalo telo (Day, 1993: 209). Tako družbeno pomembne funkcije telesa v postindustrijskem času krnijo, kot posameznikov medij v *družbeno konstruiranem svetu* postaja telo odvečno in sekundarno. Investiranje v telo in videz tako ni zgolj naključje, temveč je del novih artikulacij subjekta. Seveda je posameznik v tej artikulaciji ujet v mrežo lastnega habitusa, speci-

fične telesne tehnike so plod družbene konstrukcije. Od tod so tudi telesa oblikovana na način družbene idiosinkrazije. Specifično telo kot plod specifičnega habitusa, plod specifičnega življenjskega stila.

SKLEP

Kaj lahko povzamemo za konec? Omenjene teoretske pozicije nam ponujajo tri načine, kako videti telo: telo kot plod politike družbe, telo kot plod družbeno pogojenih telesnih tehnik in telo kot plod specifičnega habitusa. Združevanje vseh treh premis v eni ponuja sklep, da telo in način uporabe telesa v pretežni meri zaznamujeta družbeno in kulturno okolje. Ob takšnem sklepu seveda ne gre prezreti, da je telo iz *mesa in krvi*, torej biološke komponente. Seveda, telo je sestavljeno predvsem in samo iz *mesa in krvi*, vendar je hkrati tudi *topos*, kjer se posameznik stika s svojim okoljem, z družbo/kulturo. Takšen stik pa je obojestranski. Kot smo videli na primeru fašistične glorifikacije telesa, ali pa na primeru spolne segregacije v športu, je telo tisto, ki zaznamuje družbeno/kulturno in snuje temeljno binarnost urejanja družbenega/kulturnega sveta. Po drugi strani pa je družba/kultura tista, ki posameznikovo telo socializira, mu vsadi program delovanja, s pomočjo katerega splet teles ne zastaja na ravni telesa, temveč oblikuje kompleksne družbene sisteme, kot so šport, kultura in umetnost. In ravno takšni družbeni sistemi so v mejah družbenega namenjeni glorifikaciji telesa in tega, kar se skriva pod površjem telesnega. Morda se tega lahko toliko lažje zavemo, ko z določene distance gledamo na historične družbene ureditve, kakršna sta bila fašizem ali komunizem. Prepletanje telesnega, kulturnega in družbenega je v takšnih kulisah še toliko bolj eksplicitno, da pa je telo v današnji družbi še dosti bolj prepleteno s kulturnim in družbenim se bomo dodobra zavedali šele čez nekaj desetletij.

LITERATURA

- BARTH, L. (1998): "Michel Foucault", v: STONES, R. (ur.): *Key Sociological Thinkers*, Macmillan Press, London.
- BIRRELL, S., MCDONALD, M. G. (2000): "Reading Sport, Articulating Power Lines: An Introduction", v: BIRRELL, S., MCDONALD, M. G. (ur.): *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Northeastern University Press, Boston.
- BIRRELL, S., COLE, C.L. (2000): "Double Fault: Renee Richards and the Construction and Naturalization of Difference", v: BIRRELL, S., MCDONALD, M. G. (ur.): *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Northeastern University Press, Boston.
- BOURDIEU, P., PASSERON, J. C. (1978): *Reproduction in Education, Society and Culture*, Sage Publications, London.
- BOURDIEU, P. (1987): "What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups", *Berkeley Journal of Sociology*, št. XXXII.
- BOURDIEU, P. (1992): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge, London.

- BOURDIEU, P. (1998): *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Polity Press, Cambridge.
- COLLINS, T. (1999): "Return to Manhood: The Cult of Masculinity and the British Union Fascists", *The International Journal of the History of Sport*, št. 4.
- DAY, G. (1993). "V razmislek: Bodybuilding in druge zadeve", *Časopis za kritiko znanosti*, št. 162–163.
- FOUCAULT, M. (1984): *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana.
- FOUCAULT, M. (1991): *Vednost, Oblast, Subjekt*, Krt, Ljubljana.
- FOUCAULT, M. (2000): *Zgodovina seksualnosti: Volja do znanja*, Škuc, Ljubljana.
- GIRGINOV, V., BANKOV, P. (1999): "Fascist Political Athletes and the Body Politic: Bulgaria Reborn", *The International Journal of the History of Sport*, št. 4.
- GORI, G. (1999): "Model of Masculinity: Mussolini, the New Italian of the Fascist Era", *The International Journal of the History of Sport*, št. 4.
- HALBWACHS, M. (2001): *Kolektivni spomin*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- JENKINS, R. (1996): *Pierre Bourdieu*, Routledge, London, New York.
- KREFT, L. (2002): "Vzgoja telesa in filozofija športa", *Uvodni prispevek na posvetu Filozofija športa*, Fakulteta za šport, Ljubljana.
- LAYDER, D. (1994): *Understanding Social Theory*, Sage, London.
- LEVI-STRAUSS, C. (1996). "Uvod v delo Marcela Maussa", v: MAUSS, M.: *Esej o daru in drugi spisi*, Škuc, Ljubljana.
- MAGUIRE, J. et al. (2002): *Sport Worlds: a sociological perspective*, Human Kinetics, Champaign.
- MANDER, M. S. (1987): "Bourdieu, the Sociology of Culture and Cultural Studies – a Critique", *European Journal of Communication*, let. 2, št. 4.
- MANGAN, J. A. (1999): "Global fascism and the Male body: Ambitions, Similarities and Dissimilarities", *The International Journal of the History of Sport*, št. 4.
- MANGAN, J. A., KOMAGONE, T. (1999): "Militarism, Sacrifice and Emperor Worship: The Expendable Male Body in Fascist Japanese Martial Culture", *The International Journal of the History of Sport*, št. 4.
- MAUSS, M. (1982): *Sociologija i Antropologija*, Prosveta, Beograd.
- MAUSS, M. (1996): *Esej o daru in drugi spisi*, Škuc, Ljubljana.
- MILLER, T., MCHOUL, A. (1998): *Popular Culture and Everyday Life*, Sage Publications, London.
- SAGE, G. H., LUSCHEN, G. R. F. (1981): "Sport in sociological perspective", v: SAGE, G. H., LUSCHEN, G. R. F. (ur.): *Handbook of social science of sport*, Stipes Publishing Company, Champaign.
- SAGE, G. H. (1998): *Power and ideology in American sport: a critical perspective*, Human Kinetics, Champaign.
- SHILLING, C. (2000): "The Body", v: BROWNING, G. (ur.): *Understanding Contemporary Society – Theories of the Present*, Sage Publications, London.
- THEBERGE, N. (2000): *Higher Goals: Women's Ice Hockey and the Politics of Gender*, State University of New York Press, New York.
- TODD, J. (1998): *Physical Culture and the Body Beautiful: Purposive Exercise In the Lives of American Women 1800–1870*, Mercer University Press, Georgia.
- TURNER, B. S. (1993): "Novejša dognanja v teoriji telesa", *Časopis za kritiko znanosti*, št. 156–157.
- VERTINSKY, P. A. (1994): *The Eternally Wounded Woman: Women, Doctors, and Exercise in the Late Nineteenth Century*, University of Illinois Press, Chicago.
- WACQUANT, L. J. D. (1998): "Pierre Bourdieu", v: STONES, R. (ur.): *Key Sociological Thinkers*, Macmillan Press, London.
- WEBER, W., BLACK, P. (1999): "Muscular Anschluss: German Bodies and Austrian Imitators", *The International Journal of the History of Sport*, št. 4.