

O TELESU: MED MERLEAU-PONTYJEM IN BOURDIEUJEM

Dino Manzoni

MERLEAU-PONTYJEVO POJMOVANJE TELESA

Telo je zunaj sebe in subjekta. Je edini pravi subjekt.

To je hkrati erotično in tragično – ne pa biti znotraj telesa.

- Jean-Luc Nancy, intervju objavljen v časopisu *Delo*, 2011

Če hočemo razumeti Merleau-Pontyovo pojmovanje telesnosti in percepcije, moramo v njegovi filozofiji najprej razumeti vlogo koncepta (življenjskega) sveta. Na začetku moramo omeniti Heideggerja in njegovo pojmovanje sveta, na katerega je bistveno vplival Husserl. Za prvega je življenjski svet temelj intencionalnosti, saj je intencionalnost zanj bistveni način, kako eksistiramo kot subjekti v svetu. Smo tvorci sveta in obenem smo v svetu, skozi katerega smo samemu sebi dani. Heidegger v delu *Bit in čas* pravi, da strukturo sveta tvori pomenskost, ta pa je osnovana v razumevanju (*Verstehen*). Ker se ne bomo spuščali v njegovo filozofijo, bomo izpostavili samo za našo raziskavo bistven citat: »(...) bit-v-svetu je duhovna lastnost in ‚prostorskost‘ človeka, je kakovost njegove životnosti, ki je hkrati vedno ‚fundirana‘ v njegovi telesnosti.« (Heidegger 2005, 89). Struktura biti-v-svetu je naše temeljno ustrojstvo. Zavest in jaz tako ne moreta biti nekaj »notranjega«, ki predstavlja, interpretira in pripisuje pomen zunanjim stvarim v svetu, marveč smo kot tubit vselej na nek način izven samega sebe, iz-postavljeni (lat. *ex-sistentia*), v svetu in imamo svet. Za Heideggerja je torej »svet« konstitutivum »človeka« kot eksistence. Naša »prostorskost« je tako drugačna kakor prostorskost golih predmetov, ki so navzoči, npr. prostorskost kamna, mize itn. To ugotovitev bo uporabil Merleau-Ponty, vendar nekoliko drugače, in sicer z uvedbo pojma telesne sheme. Pri njem se raziskovanje zavesti začne s percepcijo, ki je epistemološko primarna. Svet razume kot dinamično polje naših izkustev: »Svet ni objekt, katerega tvorni zakon bi si lahko lastil, ampak je naravno okolje vseh mojih misli in vseh mojih izrecnih zaznav« (Merleau-Ponty 2006, 12). Tako spodkopava spontano strukturo sveta, za katerega je bistveno (zunanje) razmerje subjekt-objekt. Prav tako zavrača idejo o individualni, privatni notranjosti, do katere ima neposreden dostop zgolj subjekt, kar pomeni, da zavrača solipsizem, kar bomo videli v naslednjem poglavju.

Merleau-Ponty poskuša misliti telo kot fenomenalno in kot ekspresivno telo (*le corps expresif*). Če izpostavimo najprej Husserlovo razlikovanje, telo nastopa tako v vlogi subjekta kot v vlogi objekta. Husserl razlikuje med živečim telesom (*Leib*), kakor ga

doživljamo in prek katerega sta nam dana svet ter naša lastna eksistenca; in objektivno gledano mehanskim, »mrtvim« telesom (Körper), ki je nekakšna organizirana struktura, sestavljena iz skupka celic, organov, tkiv, kosti in tekočin ter je predmet raziskovanja fiziologov in se prekriva s fiziologijo živali.¹

Za Merleau-Pontyja pa ni bistveno samo vprašanje, ali je telo le navaden objekt med drugimi objekti in ga je mogoče preučevati s pomočjo naravoslovne metodologije ter ali duševnost posredno ali neposredno vpliva na telo, marveč da je telo sredstvo (zaznavanja), skozi katerega smo vpeti v svet. Iz tega razloga Merleau-Ponty uporablja pojem »telo-subjekt« (corps-sujet), s katerim misli telo kot živeče telo, ki nam razpira in razkriva svet oziroma omogoča zaznavanje, v katerem se nam dajeta tako svet kot subjekt. Kot smo videli, sta že Heidegger in njegov predhodnik Husserl (1997, § 39) ugotavljala, da je »nosilna plast vse realnosti telesnost«, ki omogoča izkustvo sveta. Telo tako v nekem oziru postane center sveta oziroma, kakor poda Merleau-Ponty: naše telo je »os sveta« (Merleau-Ponty 2006, 101). Zaznavna odprtost v svet, ki nam omogoča telo, pa je vselej perspektivnega značaja. Telesna vpetost je torej pogoj možnosti razkrivanja objektov sveta v njihovi lastni neizčrpnosti in določenosti. Za Merleau-Pontyja naša zaznava v resnici ni samo pasivna, marveč je aktivna (kakor je trdil že William James) na ta način, da samo sebe razvija in bogati prek ustvarjalne receptivnosti, s katero oživilja svet. Ob tem navaja gestaltista Koffko, ki slednje opiše takole: »Čutenje opisuje izkustvo, ki nam ne daje »mrtvih« kakovosti, ampak dejavne kakovosti.(...) Otroku se zdi, da se svetloba sveče spremeni, ko ga ta enkrat opeče: od takrat ne privlači več njegove roke in postane dobesedno odbijajoča.« (Koffka 1922, 558–559). Kasneje bomo videli, zakaj je za teorijo telesnega delovanja pomemben opis izkustva, v katerem se nam dajejo objekti kot aktivni oziroma kot da posedujejo silo, ki nas odbija ali vleče v delovanje.

Skozi delovanje se subjekti, telesa, samodejno naravnavamo postopnemu določanju tistih stvari, ki se nam najprej kažejo kot nejasne in nerazumljive. Na stimule iz okolja se ne odzivamo le pasivno, avtomatično, temveč vselej že delujemo kot utelešena, v svetu situirana (ne locirana) bitja, ki se odzivajo na povsem konkretne,

1 Danes v okviru biomedicinske znanosti in biotehnologije telo ni več determinirano s strani klasične biologije: ki preučuje živo naravo kot tako; niti s strani klinične fiziologije, marveč je vse bolj pojmovano v okviru molekularne biologije, biokemije in genskega inženirstva. Tako je telo postalo le shramba določenih (genskih) zapisov, informacij, kodov, ki se izražajo, prepisujejo ter tako usmerjajo *delovanje* telesa. Torej je celo organizem le prostor, v katerem je shranjena genetska podatkovna banka. Živi organizmi so v tem oziru sistemi, v katerih so reproduktibilne dedne informacije kodirane v molekulah v obliki nekakšnega molekularnega »softvera«. Pri organizmih v tej prizmi uporabljamo hevristični princip, kakor da so organizirani smotno, četudi delujejo po fizikalnih zakonih. Namen te znanosti pa je seveda sprememba, optimizacija in re-inženiring molekularnih ter celičnih mehanizmov, s katerimi naj bi zdravili nekatere bolezni.

enkratne in edinstvene probleme ali situacije.² Sartre tako opiše svojo ustvarjalno dejavnost in kritizira t. i. idejo »avtomatskega« pisanja: »Morda sem navajen pisati, nisem pa navajen pisati teh besed v tem zaporedju. Na splošno razlagam z navado ne bi smeli zaupati. (...) sem v posebnem stanju čakanja, ustvarjalnega čakanja, čakam, da si beseda – ki jo poznam vnaprej – sposedi roko, ki piše, in črte, ki jih pušča za sabo, da bi se beseda uresničila.« (Sartre 2007, 37). Lahko bi rekli, da je navada oziroma do neke mere usvojena spretnost nujni pogoj dejavnosti, ki je zares izvirna, vendar jo obenem presega. Improviziramo in ustvarjamo lahko komaj, ko zares obvladamo neko večino, dejavnost.

Če se osredotočimo na telo, lahko rečemo, da v nekem oziru stvari same pozivajo in nagovarjajo telo, da se v gibanju na njih najbolj optimalno naravna in subjekt zadobi najboljši možen (o)prijem (grif), npr. spontano zavzamemo »pravo« gledališče, distanco, položaj, da lahko zajamemo maksimalno bogastvo detajlov in jasnost forme ter optimalni oprijem na objekte (Merleau-Ponty npr. opiše primer občudovanja slike v muzeju). Struktura telesnosti, ki se širi in izraža skozi naše delovanje, odraža način intencionalnosti, s katero smo v razmerju s svetom kot takim – generalno – ter stvarmi sveta – specifično. V nasprotju s Husserlom, za katerega je intencionalnost stvar subjekta zavesti, je za Merleau-Pontyja intencionalnost prvinsko stvar telesa, subjekta, in njegove vpetosti v svet: »Moje telo ima svoj svet oziroma svoj svet razume, ne da bi se mu bilo treba opirati na ‚predstave‘ in ne da bi se podrejalo ‚simbolični‘ ali ‚objektivirajoči funkciji‘.« (Merleau-Ponty 2006, 157). Poudariti moramo, da beseda »razume« ni razumljena figurativno, ampak dobesedno. Zavesti tako ni mogoče formalno opredeliti na način reprezentacije, temveč je ta vselej že vključena v strukture in dejavnosti življenjskega sveta kot prostora, ki ga strukturirajo intencionalne orientacije,³ ki optimizirajo naše vsakodnevno delovanje.

Za Merleau-Pontyja je telesnost tista, ki organizira in strukturira koordinate, v katerih vzpostavljamo razmerje s stvarmi sveta, zato uvede pojem telesne sheme,⁴ ki je zanj »način izražanja mojega telesa na svetu« (Merleau-Ponty 2006, 117).

2 »Vsaka mehinična teorija trči ob dejstvo, da je učenje sistematično: subjekt ne združuje posameznih gibov s posameznimi stimuli, ampak je z določenimi rešitvami sposoben odgovoriti na določene oblike situacij, od primera do primera zlahka razlikuje različne situacije, pri čemer lahko odgovarjajoče gibe izvede enkrat en organ, drugič drugi, situacije in odgovori pa so si v različnih primerih podobni predvsem glede na skupni smisel elementov in ne toliko glede na njihovo delno identiteto« (Merleau-Ponty 2006, 159).

3 Za avtorja so »intencionalne niti tiste, ki se razraščajo in segajo v prostor sveta ter nas povezujejo s stvarmi, usmerjajo zaznavo ter postavljajo prostorske koordinate, prek katerih se orientiramo v okolju, ki ga naredijo za domačega - to pomeni, da mu vtisnejo pečat domačega. Tako vselej že na nekakšen način naseljujemo oz. smo naravnani na okolni svet, da smo v delovanju najbolj optimalni. Merleau-Ponty navede naslednji primer: »Moje stanovanje zame ni vrsta tesno povezanih podob, saj me obdaja kot domače okolje le, če sem ‚s svojimi rokami‘ ali s ‚svojimi nogami‘ še vedno sposoben zaznavati glavne smeri in razdalje in če se iz mojega telesa proti mojemu usmerja množstvo intencionalnih niti.« (Ibid., 146)

4 »Implicitno je teorija telesne sheme teorija zaznave« (Ibid., 220).

Telesna shema v sklopu naše lastne zaznave lahko postane »območje občutljivosti« in razširi obseg ter aktivno območje našega čutenja (primer čutilne palice in klobuka).⁵ Tako nam omogoča, da objekte na nek način integriramo v lastno prostorskost.⁶ To pomeni, da prostor ne obstaja le kot absolutni (Newtonski) prostor,⁷ v katerem se godi gibanje in interakcija teles po zakonih klasične mehanike, ampak vselej zajema tudi relativni prostor, v katerem subjekt vzpostavi lastno razmerje do objektov. Tako so nam neki objekti lahko bolj oddaljeni in tuji ali pa blizu in (po)znani oziroma »pri roki«, in sicer odvisno tega, kako močno so se integrirali oz. vkomponirali v telesno shemo. Sama zaznavna zmožnost je za Merleau-Pontyja dinamični proces izenačevanja telesne sheme čutnemu predmetu. Omogoča integracijo stvari sveta v prostorskost lastnega telesa. Ker pa je delovanje vselej dinamično, pa nam obenem omogoča, da spontano zagrabimo situacijo in se odzovemo v okviru koordinat, ki jih postavlja telesna shema (npr. vožnja avta ali ples v duetu, kjer drug drugega vključujeta v lastno telesno shemo in določata prostor svojega delovanja). Takšna hipna improvizacija je mogoča le na podlagi habitualne strukture telesa, *corps habituel*, v katerem se sedimentirajo (preidejo »v meso in kri«) določene izkušnje in spretnosti, ki so pogoj optimalnega delovanja v svetu. S pomočjo telesne sheme obenem zajemamo »prostorskost situacije«, kot pravi Merleau-Ponty (Ibid., 116). Situacija in stvari v svetu se subjektu dajejo kot področje možnega delovanja in definirajo specifično situacijo, ki ima svoje lastne zahteve, ki priključijo nek modus odločanja in odzivanja. Lahko rečemo, da situacija razpre polje virtualno možnega in tako usmerja naše delovanje na način, da nekako prehitavamo sami sebe. Ker intuitivno pričakujemo določene stvari v situaciji kot prihajajoče, to pomeni, da je tudi v telesno shemo vpisana odprtost (ki vključuje samodejno modificiranje glede na določeno polje možnosti) in zmožnost anticipacije. Tako delovanje vselej že implicira zmožnost projekcije v prihodnost oziroma odpiranje možnosti različnih načinov delovanja, vedenja, ki v vsakdanjem življenju v veliki meri poteka izven zavestne namere.

5 Bela palica, s katero si pomaga slep človek, zanj ni več objekt v svetu (kakor drugi objekti), temveč njena konica postane čutilno območje, ki poveča razsežnost in radij otipa. »Če se navadimo na klobuk, na avto ali na palico, to pomeni, da se vanje namestimo ali da jih vključimo v prostorskost lastnega telesa« (Merleau-Ponty, 2006, 160).

6 »Subjekt ve, kje na tipkovnici so črke, tako kot mi vemo, kje so naši udi, to pa je neke vrste priučeno znanje, ki nam ne daje položaja v objektivnem prostoru« (Merleau-Ponty, 2006, 160). Svojo poanto predstavi tudi na primeru avta, pri vožnji katerega nam ni treba eksplicitno razmišljati, kaj bomo storili tekom vožnje, saj ga upravljamo spontano; brez truda npr. menjavamo brzine, zavijamo, zaviramo in pospešujemo itn.: »Če znam voziti avto in ga usmerim v neko ulico, vidim, da bom ,lahko prišel skozi«, ne da bi mi bilo treba primerjati širino ulice z velikostjo avtomobila, in prav tako tudi vstopim v nek prostor, ne da bi velikost vrat primerjal z velikostjo svojega telesa.« Avto torej s časom integriramo v našo *telesno shemo* (in deluje kot podaljšek telesa), prek katere določamo lastno prostorskost v svetu in zaznavanje glede na druge stvari (»postanemo eno z avtom«). Za spretno delovanje in rokovanje s stvarmi ne potrebujemo miselnega predstavljanja, saj imamo praktično, utelešeno vednost (*tacit knowledge*) sedimentirano oziroma shranjeno v telesu kot nosilcu telesne sheme, ki strukturira čutilno območje.

7 Prostor v fenomenologiji ni razumljen kot absolutno, univerzalno, uniformno in nesprejemljivo področje (kot v Newtonovi klasični mehaniki), ki je dano nekemu razrešenemu subjektu, marveč kot *heterogeni prostora katerega naseljuje vedno že situiran in utelešen subjekt*.

Za vsakdanje spretno delovanje in rokovanje s stvarmi ne potrebujemo miselnega predstavljanja. Objekt ali orodje postane skozi spretno delovanje fenomenološko transparentno, kar pomeni, da ga uporabnik doživlja kot integralni podaljšek lastnega telesa. Miselne zmožnosti in predstavljanje pa se nam aktivirajo le, ko se neko delovanje zalomi in se proces zaustavi (kakor pokaže že Heidegger v svoji fenomenološki analizi rokovanja s svetom, v kateri loči med Vorhandenheit, navzočnostjo, in Zuhandenheit, priročnostjo). Pestrost in razumevanje situacije izhajata iz same situacije, in sicer v razmerju do tega, do katere mere jo subjekt obvlada. To velja obenem za objekte, ki jih dojemamo v odvisnosti od tega, kako dobro se rokujemo z njimi. Karikiramo: če hočemo razumeti, kaj je npr. kladivo za kovača, je treba poznati oziroma obvladati samo obrt. Drugim, zunanjim opazovalcem ostajajo možnosti uporabe orodja in s tem njegov pomen v veliki meri zakriti. Torej je pomen situacije in objektov odvisen od naše pozicije in konteksta, v katerih se vzpostavlja neko razmerje z njimi, ter od same moči obvladovanja. Tako lahko Heideggerjevo pojmovanje priročnosti – kot modusa objektov, ki je vselej odvisen do nekega sklopa oziroma globalnega sistema, v katerem se vrši rokovanje z nekim objektom – razširimo v drugo smer, kot jo je ubral sam, in sicer s poudarkom na samem objektu, ki se v svojih možnostih delovanja razkriva subjektu, ki z njim rokuje. Tako moramo v rokovanju s svetom v nekem oziru priznati ontološki primat objektu, ki ga lahko le do neke mere obvladamo s spoznavnimi možnostmi uma. Objekt se v svojih zmožnostih razkriva telesnemu delovanju in rokovanju, ki pa ni v polni meri zavestno. V tem smislu lahko pritrdimo Merleau-Pontyju, ki vztraja, da obstaja neka »vednost« telesa, ki vzpostavi pogoje razkrivanja objektov kot takih – kar so sami na sebi.

INTERSUBJEKTIVNOST SKOZI MEDTELESNOST

Izhodišče Merleau-Pontyjevega konceptualiziranja intersubjektivnosti je, da se kot ljudje vselej že najdemo v intersubjektivnem svetu in da interakcija med subjekti temelji na telesih. Tako pravi:

Petnajstmesečni otrok odpre usta, če v igri z zobmi zagrabil enega od njegovih prstov in se delam, da ga bom ugriznil. [...] Njegova lastna usta in zobje, kakor jih čuti od znotraj, so zanj že pripravi za grizenje, medtem ko je moja čeljust, kakor jo vidi od zunaj, zanj sposobna istih naklepov. ‚Ugriz‘ ima v njegovih očeh že od samega začetka intersubjektivni pomen. Njegov namen zazna v svojem telesu, moje telo zaznava s svojim, s tem pa v svojem telesu zaznava tudi moje namene. (Merleau-Ponty 2006, 361).

Že od rojstva smo v stiku s pomembnimi drugimi, s katerimi se sporazumevamo na telesni ravni, saj še nismo sposobni kompleksnejših kognitivnih operacij. Pri tem ne gre le za enosmerno komunikacijo, s pomočjo katere npr. mati razume otrokove potrebe, temveč gre za obojestransko zaznavanje in spoznavanje ter učenje (npr. specifičnih odzivov), skozi katere formiramo medosebne odnose. Vendar pa telesnost, ki

nam omogoča primarno socializacijo, ni nekaj, kar se kasneje z razvojem mišljenja odpravi, marveč je pogoj vsake socialne interakcije in sporazumevanja. Henri Wallon npr. skozi raziskovanje kliničnih študij patoloških primerov pokaže, da so pri otrocih motnje v »cenestezi«⁸ tesno povezane z motnjami v *odnosih z drugimi* ljudmi.

Intersubjektivnost sami razumemo kot produkt (afektivnega) telesa, ki nam omogoča življenje ter odprtost do drugega telesa, ki je pogoj reverzibilnosti, ki je funkcionalna v normalnih socialnih interakcijah. Problem nastane pri komuniciranju prek tehnološki naprav, pri katerih ni potrebna neposredna telesna prisotnost. Ker je to obsežen problem, v katerega se ne bomo spuščali, lahko izpostavimo samo, da npr. psihoanalitiki z razlogom opozarjajo, da se mora analiza izvajati v neposredni telesni prisotnosti – razen v izrednih, prehodnih razmerah.

Naše vsakdanje delovanje v socialnem okolju Merleau-Ponty razlaga s pomočjo koncepta medtelesnosti (*intercorporéité*), ki je zanj temelj socialne kognicije in življenja. Medtelesnost razume kot predrefleksivno prepletanje in sporazumevanje teles, kjer telo drugega vpliva na naše lastno telo neposredno, brez posredovanja t. i. mentalnih reprezentacij, modelov ali simulacij notranjih stanj drugih subjektov, iz česar sledi, da je popolnoma nepotrebna kakršnakoli konceptualna ali ontološka redukcija drugih subjektov na izolirane, vase zaprte entitete. Ta neposrednost sporazumevanja se kaže v tem, da intence, gibe in afekte⁹ drugega čutimo v lastnem telesu. V razumevanje in zaznavanje drugega je tako vselej vključen afekt, iz česar izhaja, da je v vsaki simbolni komunikaciji na delu tudi telesna afektivnost, ki se izraža v pojavu življenja. Slednje ne moremo razumeti le kot kognitivno operacijo interpretacije telesnih znakov. Prav tako pa smo v interakciji vselej občutljivi na specifično temporalnost, skozi katero deluje drugi; npr. ritem, dinamiko in frekvenco, ki so konstitutivni za samo komunikacijo in pomen. Tudi v govorni komunikaciji pomena ne sporočajo le besede, ampak tudi slog govora, naglas, ton, geste in fiziognomija. Zato pogovorno pravimo, da »drugega čutimo« ali pa ne, kar se nanaša na afekt, ki podgrajuje razumevanje in določa pomen neke propozicijske vsebine. Kot dokaz lahko navedemo osebe z motnjami avtističnega spektra in osebe z motnjami shizofrenega spektra, ki imajo velike težave v medosebnih odnosih, v tem, kar imenujemo normalna socialna interakcija ter komunikacija. Sami zagovarjamo, da je vzrok njihovih simptomov ravno izguba afektivnega telesa, ki je ključno za vsako socialno interakcijo ter za razvoj jaza.

8 Cenesteziya je splošni občutek telesnega obstoja in normalnega delovanja organizma (*Slovenski medicinski slovar* 2020). Mi razumemo pojem cenesteziye z nekoliko večjim poudarkom na telesnih senzacijah oz. občutkih živega telesa, v katere je vključeno zaznavanje specifičnih dražljajev na področju lastnega telesa.

9 Afekt se nanaša na prehod iz enega doživljajskega stanja oziroma sfere v drugo, vselej pa razkriva temeljno zmožnost subjekta, da aficira in je aficiran s strani (intersubjektivnega) sveta.

10 Minkowski in Targowla (2001) ugotavljata, da je eden od simptomov shizofrenije izguba temeljne sigurnosti in samoumevnosti v resničnost sveta ter odsotnost občutka za pripadnost skupnemu, intersubjektivnemu svetu. Kot bomo pokazali spodaj, bi lahko te simptome pojasnili ravno z izgubo telesa kot posrednika sveta in s tem medija vključitve v afektivno nabit intersubjektivni prostor.

Dalje lahko trdimo, da medtelesnost v nekem oziru predhaja našemu zavestnemu jazu oziroma je njegov pogoj. Če je medtelesnost primarni način biti teles, to pomeni, da lahko šele na podlagi prisotnosti in odsotnosti drugih teles pridobimo neko predstavo lastne telesnosti, in sicer tako, da razlikujemo svoje lastne telesne občutke in afekte od drugih. To razlikovanje pa bi lahko bilo pogoj rojstva jaza. Če vključimo Lacanovo teorijo zrcalnega stadija, moram izpostaviti zanimiv pojav, ki ga zasledimo pri malčkih od šestega meseca dalje, in sicer da malček kljub še nerazviti zmožnosti hoje in pokončne drže, ko je postavljen pred ogledalo, »otrpne nagnjen nekoliko naprej, kot da bi hotel fiksirati neki trenutek podobe, ki jo vidi v zrcalu« (Lacan 1993, 37–38). Dojenčkovo telo je najprej introceptivno telo, saj je v obdobju zgodnjega otroštva to edini način biti telesa. »Identiteta« je na ravni telesa, ki je koekstenzivno s svetom, saj otrok še ne loči med lastno telesnostjo in telesnostjo drugih. Slednja ga aficira neposredno, tako v področju afekta kot vedenja (fenomen imitacije). Ko se kasneje, nekje med 6. in 18. mesecem, malček skozi odsev, ki ga fascinira in v katerega investira svoj libido, ove celotne podobe samega sebe, ki ni le fragmentaren del telesa, se identificira s to svojo podobo (Lacan, 1993, 41). Ta celovitost, zaključena enovitost, pa je imaginarna in povzroči nekakšno odtujitev, razcep pri subjektu, ki svoje telo vidi kot objekt (dvojnika) ter med tem, kar introceptivno občuti in zaznava v področju lastne telesnosti. Ne smemo pa pozabiti na simbolno odtujitev, ki jo imaginarna prikriva. Ob tem se posledično zave, da je tako, kot je viden v ogledalu zase (kot podoba), viden tudi za druge. Pri tem ima ključno vlogo pogled (pomembnega/velikega) Drugega, ki potrdi ali legitimira malčkovo pripoznanje lastne podobe¹¹ in s tem omogoči njegovo (samo)zavedanje. Slednje pa implicira neko nemoč in izgubo avtonomije, edinstvenosti in suverenosti ter odtujenost od lastne biti. Tako malček nima več neposrednega odnosa do lastne biti oziroma je bil ta neposredni odnos retroaktivno konstruiran in nam predstavlja fantazijo po izvorni enotnosti, celovitosti in transparentnosti, po kateri bomo hrepeneli do konca življenja (kot Narcis). Torej je v funkciji derealizacije in razsrediščenja našega mesta v svetu, in sicer s tem, da sploh vzpostavi razliko med »zunanostjo«, objektivnim svetom in »notranostjo«, subjektivno perspektivo, s katere zaznavamo svet.

Torej z vidika psihoanalize naša lastna telesnost ni nekaj, kar nam je dano neposredno, marveč je vselej že posredovano skozi simbolni register. Simbolno vselej že zareže in (pre)seka našo lastno telesnost.

11 Subjekt zadobi v prepoznanju narcistične podobe oporo za *meconnaissance*, ki je po svojem bistvu napačno prepoznanje (in ne nevednost, ignoranca). Jaz, ki se čuti edinstven, avtonomen in neodvisen, je produkt neprestane *meconnaissance* (Lacan, 2002, 100). Ta idealizacija in izolacija, ki jo izvaja zavest, je nekakšno napačno prepoznavanje pogojev, strukturne konstitucije, lastnosti, stvari, ki so vezane na subjekt. Kot subjekt se neposredno ne zavedamo, kako smo determinirani s strani družbe, kulture, jezika (diskurza) in nezavednega. Vendar pa je pogoj *meconnaissance* ravno neka vednost, okoli katere se organizira napačno prepoznanje.

Če se vrnemo na koncept primarne medtelesnosti, ki je, kot smo razvili zgoraj, pogoj občutka lastne telesnosti, se lahko vprašamo, kako je možno, da so lahko že zelo majhni otroci oziroma dojenčki¹² tako občutljivi na obrazno mimiko, ki izraža neka čustva, npr. nasmeh ali strah. Malček pri petnajstih mesecih še ni sposoben opravljati kompleksnih procesov in nalog, kot je dešifriranje, rekonstrukcija ter predstavljanje vedenjskih znakov drugih subjektov ali primerjanje po analogiji s svojim lastnim vedenjem oziroma z lastno obrazno mimiko. Če otrok začne identificirati sebe in drugega kot animirano telo, je to zato, ker telo kot tako globalno identificira, tj. celovito, trdi Merleau-Ponty. Vendar pa Lacanova teorija zrcalnega stadija, kot smo videli, to zavrača. Globalna identifikacija je tako samo na ravni imaginarnega registra in kot taka zava-ja. Čeprav po eni strani omogoča identifikacijo, nas po drugi strani za vselej odreže od lastnega telesa. Tako učinkuje simbolni red. Kljub temu pa to ne more spodbijati drugih ugotovitev, ki izhajajo iz razumevanja vloge (med)telesnosti v socialnih interakcijah.

Če sintetiziramo: tisto, kar povezuje našo telesnost in telo drugega, je primarno notranji odnos telesnosti, ki pa ga lahko mislimo kot produkt delovanja telesne sheme. Ta ni aktivna samo pri rokovanju z objekti, marveč tudi v interakciji z drugimi subjekti-telesi. Shema deluje kot ko-relacija med zavedanjem svojega lastnega telesa in zaznavanjem drugih subjektov. Dejavnost drugega nagovarja naše lastno telo, saj je vsako vedenje drugega potencialno naše lastno vedenje. Zaznavanje poteka kot komplementarna operacija, tako da doživljanje svojega lastnega telesa in telesa drugega tvori celoto in konstituira neko »formo« telesnosti – kar mislimo, da je ključen uvid, na podlagi katerega bo Bourdieu razvil svoj pojem habitusa – čeprav je v resnici ta celota vselej preseka-na in ohranja razlikovanje med telesi. Telesna shema je po svojem bistvu dinamična in deluje po zakonu notranjega ravnovesja kot avto-organizacije ter relativne usklajenosti z drugimi telesi in telesnimi shemami. Telesna shema se torej lahko razširi in oblikuje ter se prenese na druge subjekte in celo na mehanske stroje ali tehnične naprave, npr. vozila ali kibernetiski prostor, v katerem krmarimo s pomočjo igralnih konzol.¹⁵

12 V razvojni psihologiji se uporablja označba za razvojno obdobje, ki traja od 1 do 12 mesecev za dojenčkovo, od 1. do 3. leta pa za malčkovo obdobje.

13 Kognitivni znanstveniki v zadnjih desetletjih ugotavljajo, da je treba upoštevati osrednje mesto telesa v zaznavnem izkustvu, saj živa bitja ne delujemo in se ne odzivamo v okolju na način programiranih pravil ali pasivnega refleksnega vedenja, temveč na izviren način, in sicer glede na parametre, ki strukturirajo celotno situacijo, v kateri se znajdemo. Ker telo ni zaprt objekt, ampak je prek telesne sheme odprto v svet, smo tako odprti različnim svetovom, aparatom in tehnologijam, ki jih lahko integriramo in vkompimiramo v našo lastno prostorskost. Tudi navidezna resničnost, ki je oblika računalniške simulacije, pri kateri se udeleženec nahaja v virtualnem 3D-okolju (lahko tudi na daljavo – »telepresence«), zahteva vključitev podatkovnih rokavic (data-gloves), 3D-očal, čelade, oblek itd. v naše fenomenalno-telesno polje in integracijo s človekovo percepcijo. Takšne vrste tehnologijo bi lahko v prihodnosti še bolj izpopolnili in izboljšali, da bi jo lahko bolj učinkovito uporabljali – npr. v vojaške namene, za kirurško urjenje, za učenje raznih spretnosti, pri krmiljenju strojev, navigiranju vozil in robotov, holografskih strojev (oz. holografiji) itn. Navidezna oz. virtualna resničnost ne more biti samo umska dejavnost, saj nagovarja celotnega človeka in njegovo izkustvo sveta (percepcijo) ter ustvarjalno delovanje in znajdenje v prostoru prek aktivnega zaznavanja. Fenomenološko raziskovanje na področju kinestezije oziroma kinestetike in senzorično-motoričnih funkcij je tako ključno za nadaljnji razvoj novih tehnologij in njihovega vključevanja v človeško telesnost in svet.

MAUSSOVE TEHNIKE TELESA IN BOURDIEUJEV HABITUS

Zaradi vpliva znanosti telo spontano razumemo skozi prizmo naravoslovne metodologije, s katero so vsi družbeni, kulturni pomeni odstranjeni. Tako dobimo sterilizirano in abstrahirano, golo telo, *Körper*, ki deluje po mehanicističnih zakonih. Obratno je za Bourdieuja in Maussa; telo je vselej družbeno telo, nosilec habitusa in družbenih kodov. Marcel Mauss, je raziskoval načine, kako ljudje v različnih družbah in kulturah uporabljamo svoja telesa. V različnih kulturah je opazil specifične tehnike telesa: način drže, hranjenja, pitja, rojevanja, vzgoje, dojenja, nošenja otrok (ter način, kako ti poslušajo, kaj vidijo in na kaj morajo biti pozorni ipd.). Omenja tudi manire, ritme in forme gibanja, načine dihanja, počivanja (leže, sede, v počepu; aktivni počitek, npr. ples, itn.), tehnike spanja (različni pripomočki, skupaj z drugimi, spanje stoje, npr. pri Masajih),¹⁴ tehnike hoje (opisuje npr., kako britanska pehota koraka z drugačnim korakom in frekvenco korakanja od francoske), tehnike plavanja, potapljanja, položaja rok v mirovanju, za mizo in med hojo (ki jih občutimo kot »naravne«), tehnike teka, plesa (npr. ples v partnerjevem naročju je izum sodobne evropske civilizacije), tehnike igranja na glasbila, način držanja kozarca, tehnike nege telesa, tehnike kašljanja in pljuvanja, spolne tehnike (kaj karakterizira normalna in patološka vedenja, kar je tesno povezano z moralo in običaji) ter pričakovana vedenja v specifičnih situacijah (npr. nepremično strmenje kot znak vlnudnosti v vojski, v vsakdanjem življenju pa je dojeto kot nesramnost ali celo agresivnost). Vsaka kultura ima tako svoj specifičen odnos do telesa, kar pomeni, da je habitualna struktura telesa socialne narave in zajema pridobljene sposobnosti, navade in zmožnosti, ki se razlikujejo med družbami in družbenimi razredi ter tako formira oziroma nudi elemente neki identiteti.

Bourdieu tehnike telesa zajame s konceptom *habitus*. Na njegov razvoj koncepta sta ključno vplivala ravno Mauss in Merleau-Ponty. *Habitus* je socializirano, strukturirano telo, ki je vase inkorporiralo imanentne strukture nekega sveta (Bourdieu 2019, 123). Avtor ne razloži mehanizma, ki je odgovoren za »inkorporacijo«, razvidno pa je, da meni, da se skozi telesno aktivnost izražajo strukture družbenih praks in svetov. *Habitus* zajema skupek podedovanih in internaliziranih navad, spretnosti, družbeno instituiranih dispozicij, slogov, vedenj, govora, nagnjenj, ki jih strukturirajo družbeni pogoji. Posameznikova telesnost se tako formira skozi socialno interakcijo in materialne prakse, ki obenem oblikujejo in strukturirajo naše kognitivne sheme in z njimi percepcijo, klasifikacije, občutke, sodbe, načine kategoriziranja, vrednotenja, preference, tendence in stališča.

14 »Tako celotno nilotsko Afriko in del regije Republike Čad vse do Tanganjike naseljujejo ljudje, ki počivajo na poljih kot štoklje. Nekaterim uspe počivati na eni nogi brez palice, drugi se naslonijo na palico« (Mauss 1934, 81).

Sam proces pridobivanja navad in učenja poteka brez zavestne namere in ga doživljamo kot samoumevnega, domačega. Tako se vzajemno formirata in so-učinkujeta ena na drugo tako naša identiteta kot telesnost. Posledično postane problematično klasično razlikovanje med umom/duševnostjo in telesom, ki je temeljilo na ontološkem razlikovanju med materialno in duhovno substanco. Telo in um, katerega glavna funkcija je v spoznavni sposobnosti, si nista enostavno popolnoma ločena in nasprotna, ampak sta soodvisna in se so-konstruirata tako, da njune individualne zmožnosti vplivajo druga na drugo. Register kognicije tako vpliva na telesnost že s tem, da lahko usmerja neko delovanje, ki jo pod vplivom izkušeni formirajo oziroma re-formirajo. Prav tako pa je samo mišljenje in spoznavanje v neki meri odvisno od habitualnega telesa oziroma habitusa, ki usmerja vsakdanje spontano delovanje v svetu in je pogoj zanj.

Iz tega sledi, da si habitus običajno delijo ljudje s podobnim poreklom, družbenim razredom, religijo, etničnostjo, nacionalnostjo, izobrazbo. Na njegovi podlagi se tako *reproducirajo* tudi *družbene strukture in razmerja*. Slednje se legitimirajo s pomočjo režimov resnic, ki vzpostavljajo polja razločevanja in s tem hierarhije, ki jih imamo za samoumevne. Habitus ima nas in ne mi njega, trdi Bourdieu (Bordieu 2013, 18). Navadno ne deluje na nivoju refleksivnega mišljenja, marveč na nivoju telesnega delovanja; praks, navad in diskurza.¹⁵ Treba je opozoriti, da to ne pomeni, da smo vselej obsojeni na konformizem ali zavestno nezmožnost upora proti nekemu ustaljenemu redu, marveč pojasnjuje ustaljene in naučene načine spontanega delovanja ter odzivanja v specifičnih situacijah. Habitus zajema tudi stile prijateljstev, načine ljubezni, občutek nujnosti v situaciji, občutek odgovornosti in dolžnosti, občutek za to, kaj je vredno, estetični občutek in v končni fazi tudi nek svetovni nazor ali stil življenja (Ibid., 124), npr. stoicizem, ki se udejanja skozi prakse in s tem oblikuje tudi tehnike telesa.

Telesni *hexis* – kakor je dispozicijam rekel Aristotel – odgovarja motoričnim in kinestetičnim funkcijam, vzorcem gibov, gest in drže, izrazov in mimiki obraza, nagnjenosti glave, načinu sedenja in uporabe pripomočkov, tonu glasu, slogu govora, načinu zapeljevanja itd. Te pridobljene in usvojene dispozicije so tako individualne kot družbene oziroma sistematično pridobljene prek imitacije in vzgoje (isti tip gibanja in drže kot starši imajo npr. tudi njihovi otroci in sorojenci). Tako obstajajo celotni sistemi telesnih tehnik in delovanja, ki so pregneteni z ideološkim, družbenim pomenom in vrednotami, ki izhajajo iz specifičnega okolja. Bourdieu (Ibid., 88) poleg tega opozarja, da dejstvo, da lahko kognitivne sheme prehajajo iz prakse v prakso, ne da bi šle skozi diskurz ali zavestno učenje, še ne pomeni, da se pridobivanje habitusa godi na način mehaničnega učenja s poskusi in napakami.

15 Tukaj se nam sama vsiljuje vzporednica med konceptom habitusa in Wittgensteinovim pojmom »forme življenja« (Lebensform) (Filozofske raziskave, 2014, §345). To si prav tako delimo z drugimi in določa pomen besed v nekem kontekstu, čeprav je jezik na ravni znaka lahko enak.

Takšno metodo uporabljamo ravno, ko nam je neka aktivnost tuja, nova. Vendar pa moramo opozoriti, da to ne bi bilo možno, če ne bi posedovali univerzalnih logičnih zmožnosti sklepanja, ki nam omogočajo generalizacijo in sposobnosti asociiranja, povezovanja. Torej obstaja nekakšna podedovana vednost delovanja, ki prehaja iz prakse v prakso, ne da bi šla skozi zavestno diskurzivno učenje, marveč gre skozi avtomatično spontano imitacijo. To je eden od razlogov, zakaj je koncept habitusa v razmerju z materialnimi praksami in formiranjem specifičnega spoznavnega nagnjenja še kako relevanten in pomemben.

Prek takšne implicitne pedagogike se prav tako prenašajo preference, tendence in predispozicije (občutek) za reagiranje in delovanje v neki smeri ter dispozicije za zaznavanje, vrednotenje in razumevanje sveta, ki v dobršni meri pogojujejo odzivanje in delovanje v specifičnih situacijah in interakcijah. Individualno in kolektivno, telesno in umno so tukaj neločljivo prepleteni. Na primer; tisto, kar preferiramo in doživljamo kot naš lastni okus, ki izvira iz samega organizma, kaj nam prija in kaj ne, je tako v veliki meri priučeno. Lahko pa dodamo, da se največ naučimo od tistih pomembni drugih, s katerimi se identificiramo in tako vzpostavimo močnejšo libidinalno vez in investicijo.

Habitusa torej ne moremo enačiti z eksplicitnimi moralnimi pravili, kodeksi ali kodii obnašanja, ki so nam posredovani preko jezika, čeprav se medsebojno podpirajo in dopolnjujejo. Na nek način presega pravni in moralni red, ampak ga obenem tudi vključuje. Za delovanje in funkcioniranje družbe so torej bistvenega pomena tako eksplicitno artikulirana pravna in moralna pravila ter zakoni kot načini drže in obnašanje, ki niso formalizirani in eksplicitno postavljeni oziroma definirani.

Bourdieujeva filozofija delovanja, ki ji pravi tudi dispozicionalna, tako »raziskuje potenciale, vpisane v korpus agensov¹⁶ in v strukturo situacij, v katerih delujejo, oziroma, natančneje, v njihovo razmerje.« (Bourdieu 2019, 7). Pri tem je ključno razmerje med objektivnimi strukturami družbenega polja in inkorporiranimi strukturami habitusa. *Družbena polja* so področja družbenih praks, v katerem delujejo subjekti. So funkcionalno in socialno diferencirana in imajo svoja lastna, pravila in logiko – logiko prakse. Naša življenja naj bi tako bila pogojena s položajem v polju. Polja so nekakšni prostori igre in imajo svojo lastno avtonomijo ter determinirajo strukturo objektivnih razmerij. Igre pa so arbitrarne družbene konstrukcije in delujejo v heterogenem družbenem prostoru. V njih so uspešni tisti, ki imajo specifične konfiguracije različnih vrst kapitala, ki najbolj odražajo zahteve nekega ustaljenega družbenega reda. Te zahteve so vselej tako ali drugače diskriminatorne ter privilegirajo nek tip delovanja in mišljenja. Družbeni svet pa je v končni fazi skupek različnih polj, ki delujejo vzajemno in so razporejena hierarhično.

16 Bourdieu subjekte imenuje *agensi*, saj se ljudje večinoma ne zavedamo objektivnih pogojev, ki velikokrat usmerjajo in določajo naš način življenja. Tako pravi: »Akteur ni cel subjekt svoje *praxis*.« (Bourdieu 1977, 178).

SKLEP

Za nas je bistvenega pomena ugotovitev, da formiranje telesa sovпада s (kognitivnim) strukturiranjem sveta, oboje pa se godi skozi materialne prakse. Ker se navadno ne podrejam zavestno v nek družbeni in ideološki red, ampak delujemo v neki smeri, ki nam je blizu, nam ugaja, leži, je treba v družbenih in političnih analizah biti med drugim pozoren tudi na ta aspekt socialnih interakcij. Tako je treba upoštevati obe plati družbene dinamike, in sicer *sistemske*, kar pomeni, da delovanje posameznikov in njihove interakcije vedno potekajo v določenih strukturalnih, institucionalnih in podobnih kontekstih, ter *telesno-afektivno*, ki neposredno usmerja in določa socialne interakcije in sporazumevanje. Čeprav nikjer ne moremo »videti« forme telesnosti, ki določa način medosebnih interakcij in odnosov, lahko povsod vidimo njene učinke. In v tem je naša stava: materialnost habitusa, telesne sheme in forme telesnosti je možno občutiti, saj proizvaja učinke, čeprav nima nikakršne neposredne pozitivne empirične eksistence.

Afeksi telesa za nas niso nekakšni sekundarni proizvod uma; npr. ko neko situacijo ali dejavnost analiziramo, spoznavamo, vzniknejo obenem afeksi, ki dajo mišljenju neko vrednostno oceno, določitev, ampak so vselej konstitutivni za samo spoznavanje in mišljenje, tako da ga do neke mere usmerjajo in določajo. Kot primer lahko navedemo zaljubljenost, ki se je ne ovemo tako, da najprej pomislimo in ugotovimo, da smo zaljubljeni, marveč tako, da se vedemo in odzivamo na nek način, ki ga pogojuje sam afekt. Komaj kasneje in posredno, preko svojega odzivanja in vedenja, se nam razkrije oziroma se ovemo, da smo zaljubljeni. Afeksi telesa tako do neke mere usmerjajo delovanje v svetu in sam *način*, kako delujemo ter so kot taki *neločljivi od vrednotenja in spoznavanja*.

Kot smo pokazali s pomočjo Merleau-Pontyja, je naše telo z drugimi telesi ko-ekstenzivno in prepletено; telesa se torej vzajemno so-konstituirajo. Drugi nas (pre)seka in ni enostavno radikalno drugi. Med nami in drugimi *ni niti fuzije niti popolne ločenosti*, saj se jaz in drugi vselej sekata, vzvratno prepletata, aficirata, čeprav sta v temeljni ontološki nesimetriji. Tako se v socialni interakciji jaz in drugi (so)določata, vendar kljub temu ohranjata bistveno divergenco in singularnost. Telesnost in čutnost drugega nas zadevata neposredno. V vsakdanjem življenju vsi poznamo fenomen »nalezljivosti«, pri katerem gre za to, da si skoraj ne moremo pomagati, da se ne nalezemo nekaterih čustev ali vedenja drugega. Lahko izpostavimo primere, kot so zehanje, zardevanje, strah, jok ali pa smejanje; npr. ko spontano naletimo na nasmejan obraz, začutimo, da mišice okoli naših ust naredijo enak obrazni izraz, četudi se dejansko ne nasmehnemo (problemi obstajajo pri osebah z motnjami avtističnega spektra, ki imajo okrnjeno socialno percepcijo, kar bi lahko razložili tako, da jim *umanjka ravno ta temeljna telesna afekcija*, ki nam nudi podlago, na kateri se sporazumevamo z drugimi.

Njihova komunikacija temelji na racionalnem, »objektivnem mišljenju« in postopni indukciji).¹⁷ Navadnim ljudem pa ni treba eksplicitno interpretirati, simulirati, reprezentirati in ugotavljati, kaj pomenijo neke kretnje, mimika, geste, akti, besede, čustva, saj so nam vselej že dani kot osmišljeno vedenje, ki se dobesedno širi skozi gibanje in kretnje telesa. Drugi subjekt je tako zmerom že v nas in mi v njem ter se v interakciji naši občutki prepletajo – čutimo drugega, in sicer v lastnem telesu, nato pa tudi drugi čuti naš odziv v svojem telesu. Dejstvo je, da lahko v nekem oziru rečemo, da živimo oziroma se naselimo v obrazu ali obraznih izrazih drugega in obenem občutimo, da on živi v naših. Medosebna koordinacija, ki se samodejno sinhronizira skozi utelešeno interakcijo, v kateri lahko rečemo, da se telesne sheme »sparijo«, je tako pogoj socialne komunikacije, ki se dogaja skozi interaktivno krožnost.

Primarna medtelesnost je Merleau-Pontyjev pojem, s katerim poskuša misliti telesno-afektivno (spo)razumevanje, v katerem odzive, vzgibe in namere drugega čutimo v lastnemu telesu, ki se neprestano formira in re-formira skozi socialne odnose. Kinestetika, senzacija in afekcije telesa razkrivajo intence, pomen gibanja, gestikulacije, kretnje in mimike drugega, skozi našo lastno telesnost. Tako lahko npr. eno leto star malček, ki še ni osvojil zapletenih kognitivnih operacij, dojema naše geste (npr. grizenje prsta), in sicer tako, da jih čuti v svojem telesu, kot da bi bilo vedenje njegovo (prav tako imajo geste vedno tudi afektivno kvaliteto in signifikanco za otroka, saj je odvisen od pomembnega drugega, s katerim se sporazumeva). Tako pridejo do izraza zaznavni, ekspresivni in senzomotorični vidiki socialnega razumevanja.

Za nas je pomembno, da je medtelesnost, ki deluje s pomočjo funkcionalnih telesnih shem, *avtonomna*, ireduktibilna celota, ki ima *svoje lastne vzorce in dinamiko*. To pa pomeni, da smo mi kot posamezniki na nek način v interakcijah podrejeni ali določeni z nadstavbo neke specifične organizacije telesnih shem oziroma forme telesnosti, ki so med seboj lahko bolj ali manj uglasene. Od njihove organizacije je tako odvisno, kako se kot subjekti v socialnih situacijah odzivamo, vedemo in se (spo)razumevamo.

¹⁷ Prav tako pa imajo probleme z vživljanjem osebe z motnjami shizofrenega spektra, ki svoje lastno telo občutijo kot tuje oz. se počutijo, kot da so »v stroju« (pravijo npr., da se jim zdi, da se gibljejo kot roboti). Zaradi pretiranega avtomatičnega samonadzorovanja in hiperrefleksivnosti ter neprestanega samozavedanja jim umanjka dimenzija spontanega, samodejnega delovanja v svetu in socialnih interakcijah (Stephensen in Pernas, 2017). Subjekt se tako v dejavnosti nikoli ne »izgubi«, razpusti, ampak je neprestano prisoten kot svoj lastni veliki Drugi – ki pa zadobi status subjekta. Tako je radikalno in globalno spremenjena njihova celotna struktura subjektivnosti, saj pride do razkroja, ki ga lahko imenujemo fragmentirana »subjektivnost«. Samega sebe doživljajo na »snapshot« način, kar bi lahko bilo povezano s tem, da jim umanjka tudi horizont prihodnosti. Tekom socialne interakcije se ne morejo uglasiti s svetom niti sinhronizirati z drugimi osebami. Druge doživljajo kot tujce – celo lastnodružino. Prav tako pa nekako ne morejo biti več aficirani s strani drugih oseb, stvari in situacij, kar implicira, da se z drugimi subjekti ne morejo povezati na telesno-afektivni ravni in ne čutijo afektivno nabitega socialnega ozračja oziroma atmosfere. Zato občutijo nekakšen nepremostljivi prepad med samim sabo in svetom ter drugimi subjekti, kar rezultira v občutku popolne izoliranosti od sveta. Znake in govorico razvzvoljavajo metodično in posredno. Obenem pa poročajo, da ni diferenciacije oziroma zakasnelosti med reflektirajočim mišljenjem in situacijo, ki teče. Takšna razpadla subjektivnost pa obenem, paradokсно, potrjuje fenomenom, pri katerih subjekt občuti nekakšno ogrožajoče »vdiranje« drugih subjektov v njihovo intimno »notranjost«. V socialnih interakcijah npr. občutijo, kot da drugi »vidijo« v njihovo notranjost, da slišijo njihove misli, svoje lastne misli pa lahko doživljajo kot tuje zapovedi (slušne halucinacije) itd. Njihova »razpadla« subjektivnost nima konsistence in meje, ki jo loči od sveta. Tako tovrstna patologija kaže na naravo naše subjektivnosti, ki se lahko vzpostavi samo z mejo in prepadom, ki nas ločuje od sveta.

Forma telesnosti in afiniteta z neko strukturo telesnosti je tako pogoj empatije, simpatije in antipatije. Tako bolj ali manj neposredno dojamemo namene, zaznave, občutke in vzgibe drugih subjektov v našem lastnem telesu, če imamo z nekom že *razvite odnose* in vezi. Obenem v *lastnih telesih* čutimo in slutimo,¹⁸ da nam nekateri slogi in vedenja drugih subjektov ne pašejo ali se nam upirajo, celo gnusijo; po drugi strani pa se z drugimi nenavadno hitro povežemo, sinhroniziramo in razumemo; pravimo, da »smo na isti valovni dolžini«. To kaže, da vselej posedujemo neko afiniteto z neko strukturo, formo telesnosti. Tako v telesu (za)čutimo poleg empatije tudi simpatijo ali antipatijo do drugih. Lahko bi rekli, da *telesne senzacije, vzgibi in afekti*¹⁹ orientirajo in določajo neko afiniteto do drugega, skozi njih se *formira odnos, razmerje in interakcija* v intersubjektivnem svetu. Tako telesa niso individualizirana, atomizirana, ampak si delijo medtelesni, »*nikogaršnji*« prostor (v katerem s telesno shemo posegamo drug v drugega) in habitus, v katerem poteka interakcija. Le tako lahko medosebni odnosi formirajo specifične podsvetove, ki pogojujejo interakcijo in izključujejo druge, ki niso na isti valovni dolžini. V praksi je to pogosto vidno na ravni prijateljstev in sodelovanj, v katerih zunanji opazovalec hitro zazna, kako usklajeno funkcionirajo določeni pari ali skupine; npr. sporazumevanje samo preko pogleda, razumevanje ironične govornice in internih šal, sarkazma itd. Drugi lahko tako v nekem smislu postane podaljšek našega telesa. Te meje, ki se vzpostavijo v socialnih interakcijah, jih obenem pogojujejo in jim določajo specifično identiteto, kontrast. Prav tako pa je ključnega pomena uglašenost na ravni habitusa; npr. ali prihajamo iz istega okolja, družbenega razreda, kulture ipd. Te ugotovitve so lahko pomembne za analizo in odpravljanje komunikacijskih šumov ter razumevanje predsodkov in perspektivne narave gledanja na družbene konflikte in antagonizme.

Če gremo še en korak dalje, lahko rečemo, da čeprav vsakega posameznika do neke mere determinira habitus, pa ima vsak od nas svojo lastno organizacijo navedenih dejavnikov, svoj lasten slog gibanja, vedenja in interakcije. Tako bi lahko postavili tezo, da se celo naš lastni *značaj odraža v formi telesnosti* ter ga obenem sama telesnost in individualne prakse v neki meri gradijo. Ta ugotovitev je še kako relevantna v današnjem času, v katerem so zelo razširjene kontemplativne prakse in psihoterapije, ki učijo, da lahko z osredotočenostjo na našo notranjost odkrijemo svoje pravo bistvo. Če upoštevamo razmišljanje, ki smo ga razvijali zgoraj, takšno bistvo ne obstaja. Naša subjektivnost namreč ne obstaja neodvisno od našega delovanja in materialnih praks, v katerih

18 Za besedo slutnja imajo v hrvaškem jeziku termin »pred-osjećaj«, ki ga lahko dobesedno prevedemo kot *pred-občutek*. Ta beseda je zanimiva s fenomenološkega vidika, saj primerno in smiselno izrazi sam doživljaj.

19 Sami čustva in razpoloženja razumemo kot pojave skupnega, medosebnega oziroma medtelesnega prostora, v katerem poteka interakcija. Emocije potemtakem niso lokalizirane v notranjosti izoliranih posameznikov, marveč v med-prostoru intersubjektivnosti. Prav tako pa je z afektivnim prostorom, atmosfero, kolektivnim razpoloženjem, ki si ga delimo z drugimi in zaobsega ter naddeterminira aktivne družbene odnose. Več o tem glej: Manzoni, Dino. 2021. Fenomenologija afektivnosti s posebnim oziranjem na razpoloženju in emocijah, v: *Anthropos, letn. 53, št. 1/2*.

se formira neka telesnost. Okolje kot prostor delovanja in sam način interakcije imajo *fizionomijo, ki kaže na našo osebnost, značaj.*

Če pogledamo s te perspektive, lahko hipotetiziramo ravno obratno, in sicer, da se sprememba značaja oziroma osebnosti zgodi tako, da delujemo v neki smeri. Tak indirektn način, v katerem mehanično delujemo toliko časa, da vedenje postane navada, povzroči spremembe na habitualni strukturi telesa. Tako se izognemo narcizmu in neprestani samoinspekciji, ki strukturno preprečujeta radikalnejšo spremembo subjekta, saj ohranjata določen okvir, iz katerega določamo, kaj naj bi pri sebi spremenili. Ko samo delujemo v neki smeri, se čez nekaj časa naključno in samodejno ovemo, da smo se bistveno spremenili. Vendar pa je res tudi obratno, in sicer, dokler verjamemo, da smo ta in ta, a delujemo drugače, npr. po nekih zunanjih zakonih in pravilih, se čez čas spremenimo v smeri delovanja, ne da bi se tega sploh zavedali. To je eden od razlogov, zakaj so še kako pomembna formalna in neformalna pravila obnašanja, državni akti ter moralni zakoni, v katere lahko celo ne verjamemo, a vendar usmerjajo in določajo naše delovanje v svetu.

Ker še samemu sebi nismo neposredno očitvidna in transparentna bitja, se samim sebi razkrivamo – in obenem zakrivamo – skozi odzive na stvari sveta in si nismo dani neposredno tako, da vemo, kdo smo v svoji privatni notranjosti. Aspekti nas samih se nam razkrivajo in kažejo le skozi interakcijo z drugimi, v situacijah ter v odzivih na stvari sveta (kot smo demonstrirali na primeru ljubezni). Tako ugotavljamo, da na telesu, ki nas vpenja v svet, socialne vezi in razne situacije puščajo svoj pečat in pridejo »v meso in kri«. Ta »vgraviranost« vselej že učinkuje, četudi se tega ne zavedamo, obenem pa so telesa in interakcije plastični ter se neprestano spreminjajo, četudi nikoli ne moremo zares izbrisati sedimentov, ki so gradniki neke forme telesnosti. Komaj ko pripoznamo to telesno sedimentacijo, ki nima neposredne pozitivne empirične eksistence, ampak se manifestira skozi navade in materialne prakse, je možna kritika in sprememba obstoječih socialnih praks.

Ljudje potemtakem takrat, ko govoré, da to ali ono delovanje telesa izvira iz duha, ki da ima oblast nad telesom, ne vedó, kaj govoré, in ne delajo drugega, kot – ne da bi se temu čudili – z zvenečimi besedami priznavajo, da ne poznajo pravega vzroka temu delovanju. (...) Tu navajam še ustroj človeškega telesa, ki po umetelnosti daleč presega vse, kar je ustvarila človeška umetnost (...).

Spinoza, *Etika*, III. Del: *O izvoru in naravi afektov*; II. pravilo

BIBLIOGRAFIJA

Bourdieu, Pierre. 2013. *Outline of a Theory of Practice*. UK: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 2019. *Praktični razlogi: o teoriji delovanja*. Ljubljana: Krtina.

Heidegger, Martin. 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Koffka, Kurt. 1922. Perception, an Introduction to the Gestalt Theory, v: *Psychological Bulletin* 19: 531–585.

Lacan, Jacques. 1993. Spisi, v: *Problemi* 31(4): 37–45.

Lacan, Jacques. 2002. *Écrits*. New York: W.W. Norton And Company.

Mauss, Marcel. 1973. Techniques of Body, v: *Economy and Society* 2, 70–88.

Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

Minkowski, Eugene in Targowla, René-Jacques. 2001. A contribution to the study of autism: the interrogative attitude, v: *Johns Hopkins University Press. Philosophy, psychiatry and psychology*, 8(4): 271–278.

Sartre, Jean-Paul. 2007. *Oris teorije čustev*. Ljubljana: Študentska založba.

Stephensen, Helene in Parnas, Josef. 2018. What can self-disorders in schizophrenia tell us about the nature of subjectivity? A psychopathological investigation, v: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 17, 629–642.