

Nič ni v intelektu, kar ni prej v čutilih

UVOD

Tudi gluhost je hendikep in gluhi človek je hendikepiran človek. Moja teza je, da kljub vsem prizadevanjem stroke, medijev in prizadevanjem gluhih posameznikov zavoljo gluhoste hendikepirani ljudje ostajajo na robu družbe.

Gluhost je hendikep, ki ostaja očem običajno skrit. Če je človek gluhi, to pomeni, da nima niti slušnih aparatov, ki bi mu pomagali ojačati zvočne signale iz okolja, in tako po zunanji podobi ne moremo sklepati, da je posameznik kakorkoli drugačen od polnočutnih drugih, ki jih srečujemo. Gluhi posameznik je postavljen v svojem življenju pred ovire, ki jih drugi ljudje ne poznajo. Vse življenje jih mora premagovati, kljub temu ostaja za vedno polnočutnim neenak. Nekaj statističnih podatkov, ki bodo potrdili mojo trditev: v letošnjem šolskem letu je v srednje šole vključenih približno deset odstotkov gluhih in naglušnih mladostnikov in v program višjih in visokih šol samo dva odstotka.¹ Gluhi in naglušni mladostniki, ki se izobražujejo v Zavodu za usposabljanje slušno in govorno motenih v Ljubljani, si po končanem šolanju pridobijo samo poklicno izobrazbo. Zelo malo je zelo izobraženih gluhih ljudi in še ti se po končanem šolanju običajno vključijo v polnočutno okolje in z gluhi ne marajo imeti nobenega opravka več.

¹ *Letni delovni načrt za šolsko leto 1994/95 ZUSGM (1994).*

² Čuti: vse zaznavne možnosti dogajanja v zunanjem svetu in stanja lastnega telesa. Čutilne dražljaje posredujejo čutilni, senzibilni živci v možgane, kjer vzbujajo čutilna središča, in se jih zavemo. Poleg temeljnih čutil (vid, sluh, voh, okus in tip) imamo tudi kompleksne čutilne zaznave, kakor so bolečina, ugodje idr., ki posegajo v svet naših občutkov. Pri živalih poznamo neopredeljene čute za vonj, okus, svetlobo, toploto, dotik, tokove, ravnotežje. Tudi rastline imajo anatomske naprave za sprejemanje dražljajev (npr. čutilne krtačice), (Leksikon Cankarjeve založbe, Ljubljana, 1988, str. 178). Glavne modalitetne skupine čutil: čutilo vida, sluha, vonja, okusa, temperature, bolečine, taktilna čutila, statična čutila, kinestetična čutila in organska čutila. Nekateri čutilni sistemi so vzdraženi z dražljaji, ki prihajajo iz okolja, v katerem se organizem nahaja. To so eksteroreceptorji, najvažnejši: vid, sluh, vonj, okus in temperaturni receptorji. Proprioceptorji se vzburi-jo z lastno aktivnostjo organizma. Najvažnejši so receptorji v notranjem ušesu, v mišicah, sklepih in tetivah. Interceptorji so sistemi, ki se vzburi-jo s spremembami v notranjosti organizma (Medicinska enciklopedija, Zagreb, 1963).

³ A. Synnott: *The Body Social*, London, 1993, str. 128.

Izobrazbene aspiracije gluhih so nizke. Zaposlujejo se pogosto na delovnih mestih, ki niso zahtevna v smislu intelektualnega znanja. Zaradi komunikacijske neprilagojenosti so kulturne potrebe teh ljudi nizke (časopisi, knjige, radio, film, gledališče, koncert). Posameznik to pomanjkanje informacij čuti in je vedno znova izpostavljen frustracijam in raznim oškodovanjem.

Gluh človek je prikrajšan za eno čutilo. Ali to pomeni, da je temu primerno njegov intelekt siromašnejši? Na to vprašanje bom skušala najti odgovor s pomočjo tekstov prvenstveno dveh teoretskih del: *The Body Social* avtorja Anthonyja Synnotta in *The Body and Social Theory* avtorja Chrisa Shillinga.

Prispevek bom razdelila v dva tematska sklopa: čutila in telo.

ČUTILA²

Telo gluhega človeka, kot smo že v uvodu ugotovili, je fizično hendikepirano na način, ki je očem drugih prikrit. Moja teza pa je, da je hendikepiran predvsem duh v gluhem človeku. Preko telesa se oblikuje duh in telo so tudi naša čutila. Gluh človek enega čutila nima.

Čutila so že tisočletja uganka. Enaka stara vprašanja se neprestano vračajo: ali so čutila veljavna pot do znanja ali ne, ali so moralno dobra ali ne, ali se jih da analizirati, ali so vsa enako pomembna, ali imajo nekatera privilegirano mesto, in če ga imajo, zakaj. In še pomembnejše, kako odgovori na ta vprašanja vplivajo na način življenja. In vprašanje, ki iz tega sledi, kako življenje, ki ga živimo, kaže, kako mi razmišljamo oziroma čutimo. In nazadnje in ne na koncu: ali vsi živimo enako senzorno življenje.

Odgovori na tako zastavljena vprašanja kažejo, da so se stališča v teku stoletij spreminjala, ljudje, ki so na taka vprašanja iskali odgovore, so nihali med pozitivnimi in negativnimi občutki, med superiornostjo in inferiornostjo posameznih čutil v relaciji z razumom.

Ljudje smo družbena bitja in komuniciramo s pomočjo čutil. Dolgo, preden smo postali razumska bitja, smo bili čutna bitja. Kljub temu, da danes dosega človekov razum izjemne razsežnosti, bi življenje brez čutil izgubilo smisel.³

Še danes lahko trdimo, da stvari o čutilih niso povsem dorečene. Znanstveniki se ne morejo strinjati niti o točnem številu čutil. Aristotel je trdil, da je čutil pet, Galen je trdil, da jih je šest, Darwin je menil, da jih je dvanajst, in Von Frey jih je zreduciral na osem.⁴ Kar se tiče števila čutil in pa tudi njihovega pomena, bi veljalo pripomniti, da je to sociološki konstrukt in ne biološki.

V antični Grčiji so ljudje zelo ljubili močno čutno življenje. Na njihovo uživanje v lepoti, hrani in pijači, spolnosti in

ljubezni, glasbi in pogovorih kažejo olimpijske igre, pojedine, kiparstvo, slikarstvo. V različnih virih so Grki, še posebej pa Atenci, opisani kot hedonistični ljudje. Prva filozofija hedonizma je bila opisana v delu Aristipa (435-350 pr. n. št.), ki je zagovarjal čutno življenje. Vendar pa določeno mero skepticizma, kar se tiče zaupanja v čutila, najdemo že pri nekaterih zgodnjih grških filozofih: Ksenofanu, Heraklitu, Parmenidu in Empedoklu. Parmenid je bil prvi, ki je močno razlikoval med čutili in razumom. Dejal je, da so ga bogovi posvarili, naj ne zaupa čutilom, ampak naj sodi po razumu.⁵ Empedokel je bil tudi prepričan o zmotljivosti čutil, čeprav je obenem trdil, da je razum zelo širok instrument. Njemu navkljub so Grki vztrajali pri razlikovanju med čutili in razumom, s tem da so poudarjali epistemološko in metapsihološko superiornost slednjega. Tudi živali imajo čutila, toda bistvena karakteristika človeka je razum. Čutila odkrivajo stvari, razum pa odkriva ideje, to je najsupriornejša realnost, ki jo poudarja Sokrat. To je razlika med zunanostjo in resničnostjo.

Sokrat je menil, da absolutne lepote in dobrote ne moremo videti z očmi. Sokratova razmišljanja o človekovem odrekanju koristim in lastnemu potrjevanju je nadaljeval 2000 let kasneje Descartes: "Vse, kar sem namreč doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih; o njih pa sem dogonal, da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat."⁶

Kakorkoli že, Platon je trdil, da imamo tri tipe ljudi: zlate, srebrne in bronaste, upravljane z glavo, srcem in želodcem, skladno z razumom, pogumom in ... čutili. Torej se je tudi Platon zanimal za čutila. Menil je, da je najpomembnejše čutilo vid, ki je kot čutilo osnova filozofiji in obenem čutilo, ki nas vodi do Boga in do resnice. Za razliko od Platona, ki je razmišljal o treh čutilih, ki da imajo svoj izvor v glavi, želodcu in v srcu, je Aristotel razmišljal o petih čutilih, ki jih je rangiral: menil je, da je vid superiornjši od tipa v čistosti in sluh in vonj od okusa. Tip in okus sta živalski čutili, po njegovem, za razliko od preostalih treh čutil.⁷ To Aristotelovo rangiranje je bilo prisotno stoletja.

Krščansko razmišljanje o čutilih in o telesu nasploh je bilo ambivalentno. Na eni strani so čutila dobra in ustvarjena od Boga, na drugi strani pa lahko čutila vodijo v greh, pekel in uničenje. Tako se je zgodilo, ko sta Adam in Eva jedla z drevesa spoznanja, kar jima je Bog prepovedal, in zato ju je izgnal iz raja. Zgodnja cerkev je institucionalizirala asketsko življenje: odrekanje čutnim zadovoljitvam in pokoro za meseno poželenje. Kljub takemu razmišljanju o življenju so kristjani ustvarjali čudovita umetniška dela v tem času: čudovite katedrale, v njih slike,

⁴ K. Marx: v E. Lawrence: **The Unity of the Senses**, New York, 1978, str. 105.

⁵ W. K. C. Guthrie: **A History of Greek Philosophy**, Cambridge, 1968, str. 25.

⁶ R. Descartes: **Meditacije**, Ljubljana, 1988, str. 50.

⁷ Aristotel: **Nikomahova etika**, Zagreb, 1982.

⁸ R. Descartes: **Dis-course on Method and Meditations**, Harmondsworth, 1968, str. 96.

⁹ Prav tam, str. 53.

¹⁰ Prav tam, str. 156.

¹¹ R. Descartes: **Meditacije**, Ljubljana, 1988, str. 57.

¹² Prav tam, str. 64.

¹³ J. Locke: **An Essay Concerning Human Understanding**, London, 1964, str. 332.

zlate ornamente, krasna duhovna oblačila. Čutno zadovoljstvo je bilo torej dovoljeno, vendar samo v toliki meri, do koder je slavilo Boga. Asketsko življenje se je močno razvilo v srednjem veku. Od 11. do 13. stoletja so se razvili novi redovi menihov, ki to dejstvo s svojim načinom življenja potrjujejo: cistercijanci, kartuzijanci, frančiškani in dominikanci. V tem času je živel tudi Tomaž Akvinski (1225-74), ki je tedaj predstavil najbolj sistematično analizo čutil: oči je postavil na najbolj privilegirano mesto, v čemer je sledil razmišljanjem Platona in Aristotela. Njegovo stališče je bilo, da je najvišja sreča intelektualne narave vkomponirana v viziji Boga. Tomaž Akvinski je bil prepričan, da sreča človeka ni to, da je bogat, slaven, niti v časti, niti v mesenem zadovoljstvu, ne v hrani, ne v spolnosti in ne v čutilih. Vsa zadovoljstva je negativno vrednotil.

V času po renesansi so postala razmišljanja o čutilih manj moralistična, zato pa bolj epistemološka, znanstvena in praktična.

Descartes je v svoji filozofiji razmišljal o čutilih drugače. Na podlagi svojega matematičnega znanja je v filozofiji razvil princip sistematičnega dvoma. Čutila in njihov pomen je popolnoma izničil: "Zdaj bom zaprl oči, izključil bom ušesa, izklopil bom vsa moja čutila."⁸ Njegov je znameniti stavek: "Mislim, torej sem!"⁹ Razmišljanje o tem, kaj je to "JAZ"? Descartes ugotavlja: "To je gotovo tisti jaz, ki mi govori v mojem mišljenju, ta jaz je ločen od mojega telesa in lahko obstaja brez njega."¹⁰ Tu spoznamo njegov dualizem: telo in mišljenje. "S telesom mislim vse tisto, kar je lahko omejeno z neko obliko in opisano s prostorom in kar tako zapolnjuje prostor, da iz njega izključuje vsako drugo telo: kar ne more zaznavati po otipu, vidu, sluhu, okusu ali vohu in se gibati na več načinov, in to ne samo od sebe, temveč po nečem drugem, kar se telesa dotakne."¹¹ Tu pripominjam le to, da je tudi Descartes razmišljal o petih čutilih. "Zakaj ker mi je zdaj znano, da teles pravzaprav ne zaznavajo čuti ali predstavljalna zmožnost, temveč edino um, da se telesa ne zaznavajo po tem, da jih tipamo ali gledamo, temveč edino po tem, da jih dojemamo z umom – zato čisto očitno spoznavam, da ne morem ničesar zaznati laže in bolj razvidno kot svojega duha."¹²

Na koncu 16. stoletja sta se znanost in religija ločili. Thomas Hobbes, znan politični filozof, je v tem času zagovarjal stališče, da ni nič v človekovem razumu, kar ni že prej delno ali v celoti prisotno v čutilih. Čutila so po njegovem temelj mišljenja, mišljenje pa je temelj za politično in družbeno življenje. Tudi Locke je takega mnenja: "Nič ni v intelektu, kar ni prej v čutilih."¹³ David Hume pa o čutilih razmišlja podobno kot Empedokel, le da je še bolj radikalen in skeptičen, kar se tiče razuma. V njegovem delu *A Treatise of Human Nature* (1739-40) lahko zaznamo začetek skepticizma kot filozofije s principom

univerzalnega dvoma, ki temelji na tem, da vse znanje degenerira v verjetnost in da je vse vodeno z navadami. Njegova filozofija je bila globoko depresivna, torej se mora človek zanašati na čutila, da lahko ohrani zdrav razum.

V 19. stoletju so se vedenja o čutilih spet spremenila. Hegel je obravnaval čutila v relaciji s posameznimi deli človekovega telesa. O čutilih je razmišljal kot o simbolih oziroma mehanizmih preživetja in kot o sredstvih za komunikacijo z okoljem. S tem je razvil svojo vejo v filozofiji čutnosti. Biologijo je razdelil na živalsko in človeško. Razlikoval je med višjimi in nižjimi čutili. Bistvena razlika v čutilih živali in čutilih človeka je v obrnjenem mestu posameznih čutil na hierarhični lestvici: gre za zamenjavo mest med usti in očmi. Na hierarhični lestvici čutil živali so oči na nizkem mestu in na lestvici pri človeku so na visokem mestu. Za Hegla je to ponazoritev razvoja človeka, pomen se je prenesel od ust na oči, s tem pa Hegel reflektira na prenos pomembnosti iz telesa na razum.

Feuerbach je napadel Heglov idealizem. Očital mu je, da je pozabil na to, da človek misli le z materialno obstoječo glavo. Razum ima svoje mesto v možganih, obenem pa je tukaj tudi center čutil. Od tod znani Feuerbachov stavek: "Čutim, torej sem."¹⁴ Njegov velik prispevek v filozofiji je bil ravno v tem, da je poudaril pomen vrednosti in vsebine čutil. V njih je videl prvenstveno vlogo za vzpostavitev materialne osnove za filozofijo. Insistirал je na pomenu čutil za filozofijo, psihologijo in religijo.

Marx v svojih razmišljanjih ni začel ne s krščanskim Bogom, ne s kartezijanskim kogitom in ne s Humovim dvomom, pač pa je začel z zadovoljevanjem človekovih bioloških in čutnih potreb. "Prvo dejanje, ki se je v zgodovini zgodilo, je bilo materialno življenje samo."¹⁵ Zgodovina posameznika se tako, kot razmišlja Marx, začneja s spolnostjo. Spolna združitev pa je tako družbena kot tudi čutna. V nasprotju s tradicijo, ki je tekla od Platona do Hegla, je Marx trdil: "Človek se v objektivnem svetu potrdi ne samo skozi mišljenje, ampak tudi skozi vsa čutila."¹⁶

Marx je torej premaknil ugibanja od nikoli dorečenih debat o tem, ali so čutila dobra ali slaba, katera so človeška in katera so živalska in kako so kot taka rangirana v prostor realnega, materialnega življenja, kot je hranjenje, pitje in rekreiranje.

Samo petnajst let po Marxovi smrti je bilo opravljeno prvo antropološko raziskovanje čutil. Opravil ga je Alfred C. Had-don leta 1898-9 v Cambridgeu. V času, preokupiranem z merjenjem telesa (antropometri) in glave (craniometri), je on meril čutila. Testiral je na primer ostrino vida, občutljivost na svetlobo, barve, vključno z barvno slepoto, in globinski vid. Meril je tudi sluh: in sicer sposobnost slišanja različnih tonov in ritmov. To je bilo bolj psihološko kot družbeno obarvano antropološko raziskovanje.

¹⁴ L. Feuerbach: **Lectures on the Essence of Religion**, New York, 1967, str. 87.

¹⁵ K. Marx: **Selected Writings in Sociology and Social Philosophy**, Harmondsworth, 1963, str. 75.

¹⁶ K. Marx: **The Economic and Philosophical Manuscripts of 1848**, New York, 1964, str. 140.

¹⁷ R. Benedict: **Patterns of Culture**, London, 1968, str. 240.

¹⁸ G. Simmel: **Sociology of the Senses**, Chicago, 1921, str. 357.

¹⁹ M. McLuhan in F. Quentín: **The Medium is the Message**, New York, 1967, str. 26-41.

Ruth Benedict pa je bila prva antropologinja, ki se je s čutili ukvarjala neposredno. V delu *Patterens of Culture* (1935) je pisala o Pueblasih iz Novega Mexica, še posebej pa o Zunih, ki da prezirajo individualizem in so zmerni pri vseh vrlinah. V svojem delu Ruth Benedict navaja trditev zen budistov, da obstaja tudi šesto čutilo: "Šesto čutilo je locirano v mišljenju in predstavlja nadzor nad osnovnimi petimi čutili."¹⁷

Tudi začetniki sociologije, Comte, Durkheim in Weber, niso posvečali čutilom pretirane pozornosti, vsaj v svojih delih ne. Brez dvoma je bilo tudi njihovo življenje čutno in telesno. Sociolog Veblen (1899-1953) je razmišljal o družbenih fenomenih v relaciji s čutili in s telesom, kot so: lepota, moda, oblike vedenja, hrana, pitje in dober okus. Šele Simmel je opisal, kaj je to sociologija čutil: "V naših čutilih nam je dano, da sprejmemo svojega bližnjega."¹⁸ To njegovo spoznanje ima dve komponenti: čustveni odnos do posameznika in razumevanje posameznika. Sam to ilustrira takole: govorica, podobno kot zunanost posameznika, lahko deluje privlačno ali pa odbijajoče. Po drugi strani pa nam to, kar nekdo govori, ne omogoča razbrati, kaj ta posameznik v določenem trenutku misli, oziroma nam to ne omogoča razbrati njegove notranjosti.

To Simmlovo razmišljanje nam kaže, da je on sam videl prvenstveno vlogo v svetu čutil v ušesu. Sam je namreč trdil, da lahko s poslušanjem besed prisluhnemo njegovemu notranjemu jazu. Simmel zelo smelo govori tudi o čutnem svetu gluhih in slepih ljudi. Pravi, da je tisti, ki sliši in ne vidi, ravno tako zmeden, kot tisti, ki vidi in ne sliši. Pravi, da tisti, ki ne vidi, lažje in bolj čisto sliši, in obenem pravi, da je to lažje kot pa videti in ne slišati. Tako razmišljanje nam omogoča razumeti sodobno urbano življenje: ves čas vidimo ljudi okoli sebe, a jih ne slišimo.

Freud je v svojih razmišljanjih o čutilih postavil čutilo vonja nad čutilo vida. Sicer pa je že petintrideset let pred McLuhanom in Hallom govoril o ekspanziji čutnega sveta s pomočjo tehnologije.

Na začetku šestdesetih je Marshall McLuhan razvil novo ogrodje za čutila. V svoji prvi knjigi *Gutenberg Galaxy* (1962) je razpravljal o tem, da nova tehnologija v našem družbenem okolju deluje na eno ali več naših čutil in naša čutila se bodo razvila do določene mere v določeni smeri, kar je odvisno od posameznega družbenega okolja. Vsi mediji pomenijo širitev človekovih zmožnosti: psihične ali fizične. Širitev oziroma ojačanje kateregakoli čutila pa pomeni določen način našega razmišljanja oziroma funkcioniranja. Vpliva torej na sam način, na kakršnega mi sprejemamo svet. Ko se te relacije spremenijo, se človek spremeni.¹⁹ V zgodovini so se relacije čutil spremenjale. Načelna sprememba se je zgodila pred 3000 leti v Egiptu

z odkritjem pisave in abecede. McLuhan v svojem delu razmišlja takole: "Dominanten organ v svetu čutil in v družbeni interakciji v dobi nepismenosti je bilo uho. Slišati je pomenilo verjeti. Fonetična abeceda je porinila magični svet slišanja v nevtralni svet videnja. Človek je uho zamenjal za oko. Pred odkritjem pisave je človek živel v akustičnem svetu. Gospe pero je postavilo piko govoru. Naredilo je misteriozno spremembo: dalo je arhitekturo, mesta, ceste, vojsko in birokracijo. To je bila bazična metafora, s katero se je zavrtelo kolesje civilizacije, pomenilo je korak iz temnega v svetel svet misli."²⁰

V knjigi *Hidden Dimension* (1969) Hall trdi, da ljudje različnih kultur ne le govorijo različne jezike, ampak je različen tudi njihov čutni svet. Walter Ong, Hallov učenec, je v svoji knjigi *The Presence of the World* (1967) predlagal, da bi več pozornosti namenili odnosu med čutili kot pa čutilom samim. Trdi, da lahko določeno kulturo spoznamo po organiziranosti njenega senzornega sveta. Predlagal je tudi, da bi senzorni svet lahko razložili na linearen način kot "razumsko ekonomijo čutil", ki ne le poudarja razlik med posameznimi kulturami: literarno bogastvo kulture, razlike v govoru, vizualne razlike, ampak poudarja tudi spremembe, ki so se zgodile v času, ko je eno čutilo temeljilo na drugemu.

Anthony Synnott, avtor knjige *The Body Social* (1993), po kateri sem povzela zgodovinski pregled pomena čutil, svoja razmišljanja o čutnem svetu človeka zaključuje takole: "Rangiranje čutnih sposobnosti ni samo vertikalno, tako kot sta razmišljala Aristotel in Hegel, ne horizontalno, tako kot je mislil Ong, ampak je zelo holografsko, skoraj povsem neskončno in vedno presenetljivo rangirano, polno permutacij in kombinacij, z alternativnimi pomeni, vsebinami in aplikacijami."²¹

ZAKLJUČEK

Ali lahko pritrdilno odgovorim na svojo tezo, ki sem si jo postavila na začetku: ali ima gluhi človek, ki je prikrajšan za eno čutilo, v sebi hendikepiran duh?

Če me vodijo razmišljanja Descartesa, potem moram tezo ovreči. Descartes je namreč pomen čutil izničil. Ugotavljal je celo, da so včasih varljiva in jim tako ne moremo zaupati. Sam se je zaprl vase pred svetom, odmisli je vse predstave o telesnih stvareh. Tako je ugotovil, da je misleča stvar. Da njegov Jaz lahko obstaja povsem ločen od telesa. Če si to spoznanje dovolim prenesti v svoja razmišljanja o Jazu gluhega človeka, ta Jaz potemtakem ni hendikepiran zavoljo manjkajočega čutila.

Drugačen odgovor na svojo tezo pa dobim, če razmišljam po sledih Johna Locka: "Nič ni v intelektu, kar ni prej v čutilih",

²⁰ Prav tam, str. 44, 48.

²¹ A. Synnott: *The Body Social*, London, 1993, str. 152.

²² D. Rutar: **Telo in oblast**, Ljubljana, 1995, str. 141.

²³ C. Shilling: **The Body and Social Theory**, London, 1993.

²⁴ Prav tam.

ali pa kot Feuerrbach: "Čutim, torej sem". Oba sta namreč poudarjala vsebino in vrednost čutil. Če človek enega čutila nima, je torej hendikepiran. Telo gluhega človeka je hendikepirano. Fizičnemu hendikepu se pridruži še mentalni, saj prvi predpostavki sledi druga: v hendikepiranem telesu obstaja hendikepiran duh.²²

TELO

Telo je bilo v zgodovini sociologije kot znanosti zanemarljeno. Na samem začetku razvoja sociološke znanosti in v teku njenega razvoja je sociologija zavzela tako imenovano breztelesno izhodišče do predmeta svojega raziskovanja. Telo je bilo v zgodovini te znanosti nekaj kot manjkajoča prisotnost. Kot človeško srce je telo ostalo skrito pogledu in hkrati jo je vzdrževalo pri življenju. Šele v dvajsetem stoletju se je sociologija začela ukvarjati s konceptualizacijo telesa.

Avtor knjige *The Body and Social Theory*, Shilling, ugotavlja, da je skrb klasične sociologije za telo bolj implicitne narave kot eksplcitne. In da klasična sociologija različno osvetljuje različne aspekte človeške združbe. Sociologija na primer posebej osvetljuje jezik in posebej izkušnje, pri tem pa ne prepozna, da sta oba problema pravzaprav zedinjena. Avtor navaja trditev Norberta Eliasa, da so dispozicije za jezik in za zavedanje zbrane v telesu in z njim tudi omejene.²³

Pomembno je, da vemo, da je igra ljudi igra njihovih teles. Goffman in Foucault sta postavila telo v jedro analiziranja sistemske teorije in interakcij. Ta dva pisca sta si prizadevala, da bi s svojimi analizami pokazala, da je telo sociološko konstituiran fenomen. Telo je teoretično polje, ki je kot objekt analize pogosto zanemarljeno. Da ga sploh lahko sprejmemo kot objekt analize, ga moramo spoznati kot biološki in sociološki fenomen, ki se ga ne da takoj sociološko klasificirati.

Imamo telo in z njim delamo. Vse naše dnevne aktivnosti so odvisne od našega telesa in od telesa drugih. Rojstvo in smrt sta začetek in konec, vmes pa je posameznik odvisen od relacij soodvisnosti med posamezniki oziroma med njihovimi telesi.

Sociologija ima potrebo reči nekaj o odnosu med mislijo in telesom. S tem, ko je misel locirana v telesu, sta misel in telo v naraščajoče povezanem odnosu.²⁴

SOCIALNA BIOLOGIJA

Razvijati se je začela na Harvardski univerzi leta 1970. Njen namen pa je ugotoviti biološke osnove za človekovo vedenje.

Osnovna enota pojasnjevanja v sociobiologiji je gen. To je material, ki se nahaja v vsaki celici človekovega telesa in določa njegove lastnosti, kot je na primer barva njegovih las ali pa njegovo krvno skupino. Bolj kompleksnih človekovih lastnosti, kot so na primer značilnosti njegovega značaja, pa z geni ne moremo tako preprosto razložiti. Prav s tem se ukvarja sociobiologija. Determinante za socialno vedenje posameznika prihajajo od genov.

Sodobni sociologi zagovarjajo stališče, da je telo receptor in ne generator družbenega mišljenja. Socialni konstruktivizem pravi, da telo oblikuje in nanj vpliva okolje in ga celo pogojuje. Socialni konstruktivizem je prenesel družbo v telo, s tem spoznanjem pa telo res ne more biti predmet znanstvenega raziskovanja kakšne druge znanstvene discipline. Pri tem je pomembno omeniti tri posameznike, ki so s svojim razmišljanjem odločilno posegli na oblikovanje pogleda na družbeno konstituirano telo:

Mary Douglas, antropologinja, je v svojem delu *Natural Symbols* (1970) razvila stališče, da je telo receptor socialnega mišljenja in simbol družbe. Socialno telo pa je omejeno s tem, kako je psihološko telo sprejeto in kako je izkušeno.²⁵

Michael Foucault je zelo radikalen glede vplivov socialnega konstruktivizma. Meni, da je telo receptor socialnega mišljenja. Zanj telo ni zgolj mišljenje, podano v diskurzu, ampak je v celoti konstituirano z diskurzom. Diskurz je za Foucaulta najpomembnejši in je izražen v jeziku. Diskurz lahko razumemo kot posamezne globlje principe, povezane z mrežo mišljenja, ki so temelji, generatorji in ustanovitelji odnosov med vsem, kar vidimo in povemo. Za Foucaulta telo ni zgolj produkt diskurza, ampak konstituira črto med dnevno prakso na eni strani in široko paletto moči na drugi strani. Bistvo njegovega dela je načrtovanje relacij, ki obstajajo med telesom in vplivi moči, ki delujejo nanj. To vključuje tudi njegovo raziskovanje mikrofizike moči, ki delujejo v modernih institucijah. Telo je zelo prilagodljiv fenomen, v katerega se lahko investirajo zelo različne in spremenljive moči. Foucault meni, da je telo transzgodovinski in večkulturn fenomen. Telo je vedno pripravljeno na diskurz. Ne glede na kraj in čas, je telo pripravljeno sprejeti razmišljanja, ki so konstituirana od zunanjih virov moči. Telo je producirano, ampak njegova telesna moč produkcije je omejena s diskurzom. Družba je tako globoko vkomponirana v telo, da telo, kot fenomen, ki omogoča detajlno historično preiskavo, izgine.²⁶

Na tem mestu bi rada vključila razmišljanje Janeza Strehovca o estetizaciji politike, ki po svojem smotru, ki se glasi: politično obvladovanje množic z estetsko fascinacijo, utemeljuje Foucaultovo trditev, da je telo zelo prilagodljiv fenomen, v katerega se

²⁵ M. Douglas: *Natural Symbols*, London, 1970.

²⁶ M. Foucault: *The Archeology of Knowledge*, London, 1974.

²⁷ J. Strehovec: **Besedila z napakami**, Maribor, 1988, str. 222-234.

Friderich Schiller je oblikoval na pragu 19. st. teorijo o zunajumetniški rabi estetskega, o njenem prenosu na politične, državne, moralne in vzgojne fenomene. Njegova estetska pedagogika je eden ključev za razumevanje pojava estetizacije politike in njegovih praktičnih uporabljanj v 20. st. Startna točka Shillerjevih razmišljanj o estetski vzgoji je njegova korenita kritika takratnega političnega in socialnega razreševanja usode meščanskega posameznika. V svojem razmišljanju pride do ugotovitve, da je treba speljati pot prek estetskega, da bi politični problem rešili v izkustvu, kajti lepota je tista, s katero se pride do svobode.

Lepoto dojemam kot antropološko, ontološko, socialno, pedagoško in celo državotvorno kategorijo. S pomočjo lepote se čutni človek privede k obliki in mišljenju in z lepoto se duhovni človek povrne k materiji in preda čutnemu svetu. Schiller lepoto definira kot predmet za nas in hkrati stanje našega subjekta, kjer je njeno občutenje sploh pogoj, da imamo predstavo o njej.

Iz estetskega in ne iz fizičnega stanja se lahko razvije moralno. Ni druge poti, da bi naredili posameznika umnega, kot to, da ga najprej naredimo estetskega. Lepi videz ima funkcijo učlovečenja. Sredi strašne države moči in sredi svete

lahko investirajo različne moči. Janez Strehovec v svojem delu *Besedila z napakami* (1988) ugotavlja, da gre pri estetizaciji kot fascinaciji, ki je utemeljena z atraktivno rabo čutnega, za vzpostavljanje pojavov javnega in političnega življenja. Govori o namestništvu estetike in lepega, ki prevzemata funkcijo npr. političnega in moralnega in ju nevtralizirata v ritualih ekstremne potrošnje. Delo, država, tehnika in vojna kot lepi izgubljajo konfliktnost, nasprotno, učinkujejo kot privlačni družbeno integrativni in posplošeno vsakdanji.²⁷

Ervin Goffman, socialni konstrukcionist, je prav tako raziskoval položaj telesa v socialni interakciji, ki se kaže v njegovem vedenju v družbi, in v privatnem življenju, ki se kaže v izražanju sebe in vodenju stigme. Goffmanovo stališče o telesu izhaja iz treh točk:

1. telo kot materialna lastnina posameznika,
2. posebnost govornice telesa je konvencionalna oblika neverbalne komunikacije, ki je daleč najpomembnejša komponenta človekovega vedenja v družbi,
3. telo igra pomembno vlogo v vzpostavljanju odnosov med lastno identiteto in družbeno identiteto posameznika. Družbeno mišljenje, ki narekuje predstavljanje teles in njihovo obliko v javnosti, želi biti internalizirano v posamezniku in njegovih občutjih.

Vodenje telesa posameznika je bistveno za nemoten potek srečanj udeležencev, za sprejemanje posameznika kot polnopravnega člana v interakciji. Ervin Goffman pravi, da je to sprejemanje bistvenega pomena za posameznika in za njegov obstoj. Posameznikova posebnost govornice je uporabljena za klasificiranje drugih oziroma za lastno klasifikacijo. Sram kaže na strah posameznikove socialne identitete in lastne identitete. Goffman pravi, da gre v tem primeru za moč socialne identitete in za aktualno socialno identiteto. Moč posameznikove identitete kaže na to, kako se posameznik vidi in kako vidi lastno identiteto, medtem ko aktualna socialna identiteta pove, kako ga vidijo drugi. Goffman tudi meni, da bi morali biti stigmatizirani tako prepričani vase, kot vase prepričani nestigmatizirani. Vendar standardi v širši družbi kažejo stigmatiziranim posameznikom, kako ga vidijo drugi, in to jih navdaja z manjvrednostjo. Iz Goffmanove analize stigme lahko razberemo, da je to, kako klasificiramo posameznikovo telo, odvisno od udeležencev družbe. Pomen telesa je determiniran z miselnim sprejemanjem različnih govoric.²⁸

V tem kontekstu bi omenila ugotovitev Norberta Elias: ko se otrok uči jezika, mu je omogočen relativno zaprt proces biološkega in socialnega dozorevanja. Nobeno človeško bitje se ne more naučiti lepega glasovnega govora, če ni za to primerno biološko opremljen. Pred jezikom je bil obraz najpomembnejše

sredstvo komunikacije. Nasmeh je otroku prirojen, z otrokovim odraščanjem postane nasmeh izraz kulture.²⁹ Eliasa telo zanima v smislu vpliva zgodovinskih transformacij na vedenje posameznika oziroma na njegovo kontrolo. In še natančneje: zanima ga telo kot nosilec pravne države. Trdi, da je način emocionalnih in psihičnih izražanj rezultat dolgotrajnega procesa v posamezniku in v družbi. Ko Elias govori o posamezniku in o družbi, ne misli s tem na neko statično značilnost, zanj to pomeni, da proces še traja, da nima začetka in tudi ne konca. Evolucija je posameznika opremila, da se na realnost obrača s simboli. To posamezniku omogoča, da funkcionira v skladu s svojim znanjem, in mu tako omogoča prednost pred drugimi sferami. Elias pravi temu simbolna emancipacija. Ljudje imajo enake možnosti za učenje in sintetiziranje simbolov in vse to razviti v jezik z refleksijo, variabilnostjo, preciznostjo, fleksibilnostjo, seveda z visoko mero skladnosti z realnostjo. To omogoča tudi prenos akumuliranega znanja med generacijami. Simbolna emancipacija ljudem preprečuje, da bi sprejeli nove okoliščine, ne da bi se obenem spremenili tudi biološko in se tako predstavili kot postanimalistična raven.

Še o zgodovinskem razvoju telesa, tako kot ga je videl Norbet Elias: pravi, da v razvoju telesa ni nobene začetne točke. V srednjeveškem času je bila osebnotna struktura površna, vedenje je bilo nepredvidljivo in je brez posebnih razlogov zapadalo v ekstreme. Življenje je bilo kratko, hrana je bila postrežena v abnormalnih količinah, nasilje je bilo nekaj običajnega in sploh ne nezaželeno. Iz tega konteksta spremembe v človeku v psihološkem smislu niso bile potrebne, mogoče in željene. V 17. in 18. stoletju dvor izjemno pridobi pri svojem pomenu. Pomembno je postalo tudi telo. To lahko prepoznamo tudi v figuri kralja. Prezentacija telesa je postala pogoj za uspeh, dvorni ljudje so razvili izjemen občutek za status, za vedenje, za govor, za manire... Pred tem časom telo in njegove funkcije niso bile nikoli tretirane kot ogabne. Po tem času pa postanejo mejniki med nagoni in zavestjo krepkejši.

Z razvojem civilne družbe postane življenje manj nevarno, zato pa tudi manj vznemirljivo. Pogosto ne moremo ločiti nadzora zavesti in nadzora nagonov. Oko in uho postajata glavna moderatorja za izkušnje ljudi v družbi. Če je socializacija najpomembnejša lastnost civiliziranega človeka in racionalizacija druga za njo, potem je individualizacija tretja. Posamezniki se skušajo izgraditi ločeno od drugih, sebe dojemajo ločeno od drugih, kot individuum, njihovo telo je mejnik v odnosu in komunikaciji z drugimi. Izkušnje življenja v sodobni družbi so podvržene uničevalnim silam, le telo je še tisto, ki nudi neko varnost. Telo pa tudi postaja neprimerna osnova razvoja, ker je implicirano v tehnološki razvoj, to pa postavlja naša občutja o telesu pod vprašaj.³⁰

države zakonov gradi estetski oblikovni nagon neko tretjo, veselo državo igre in videza, v kateri se človek osvobaja moralne in fizične prisile. V estetski državi se realizira ideal enakosti in v njej je vsakdo svoboden državljan. Za Shillerja lepo ni nikakršna fascinantna vaba, vsečni alibi, kozmetični služnostni element, ki naj napravi forsirano politično voljo privlačno za množice, nasprotno, je konstitutivna razsežnost človekove svobode (Strehovec, 1988).

²⁸E. Goffman: **Stigma**, Harmondsworth, 1968.

²⁹N. Elias: **The Symbol Theory**, London, 1991, str. 106.

³⁰Prav tam.

³¹D. Rutar: *Telo in oblast*, Ljubljana, 1995, str. 63.

ZAKLJUČEK

“Tehnologija telesa je tudi tehnologija resnice, zdravja, tehnične virtuoznosti in bolezni. Je resnica moči in politične moči, kraj njenega uveljavljanja in prizorišče ravnovesja sil. Telo je nepogrešljivo prepregališče regulacijskih mehanizmov, ki uravnavajo odnos posameznika do družbe in države. Tehnologija telesa je hkrati tehnologija kulture in skozi to njena specifična prezentacija.”³¹

V tem telesu lahko pride do diskontinuitete oziroma do točke, ki postavi to ravnovesje sil pod vprašaj. Gluhota je taka točka. Zato, ker sta tudi jezik in sluh del telesa. Nastane dobršen manko v inputu, ki prihaja v telo iz okolja. Za eno čutno pot, po kateri dobivamo informacije, je gluhi človek prikrajšan. In ker sem zapisala, da sta telo in misel v naraščajoče povezanem odnosu, lahko na tem mestu ugotovim, da se ta manko pokaže tudi v miselnem svetu gluhega človeka.

Manko pa ne nastane samo tu, ampak tudi na drugih področjih osebnosti gluhega človeka. Mary Douglas meni, da je socialno telo omejeno s tem, kako je psihološko sprejeto in kako je izkušeno. Zato, da je nekdo psihološko sprejet, ga moramo prvenstveno razumeti, in da razumemo gluhega človeka, moramo vložiti dobršno mero navora. Socialno telo gluhega je slabše izkušeno zaradi slabših interakcij z drugimi.

Če se samo še za trenutek ustavim ob razmišljanjih o telesu Michaela Foucaulta: on namreč meni, da je telo receptor socialnega mišljenja, telo ni zgolj mišljenje, podano v diskurzu, ampak je v celoti konstituirano z diskurzom, ki je najpomembnejši in izražen v jeziku. Gluh posameznik socialno mišljenje težko internalizira. Zavrlo komunikacijskih ovir težko bere časopise, knjige, težko sledi informativnim oddajam (aktualne kontaktne oddaje po radiu, televiziji, omizja, dnevnik...), prevajalcev ni vedno na razpolago. Jezik, ki ga govori večina, je nujno potreben za uspešno socialno integracijo. Da bi gluhi človek kdaj zelo dobro poznal pravila jezika polnočutnih, tega jaz ne verjamem. Jezik je del komunikacije, ni pa edini. Komunikacija pomeni delitev informacij z drugimi, kar vključuje tudi kretnje, govor, pisanje, geste, obrazno mimiko, gibanje telesa in celo tišino. V tem vidim ponujeno možnost tudi za gluhe, za njihovo vraščanje v svet polnočutnih. Prepričana sem, da je za uspešno integracijo pomembnejša možnost komuniciranja kot pravila določenega jezika. Obvladanje spretnosti znakovnega jezika in sposobnost komuniciranja nista ista stvar. Znakovni jezik vključuje možnost uporabe in branja kretenj in prstne abecede. Sposobnost komuniciranja vključuje možnost delitve idej, misli in občutkov med ljudmi. Gluhim ljudem se je potrebno približati ne samo z učenjem znakovnega jezika. Približati se jim, to je socialna aktivnost.

Na tem mestu bi rada ponovno omenila tretjo točko Goffmanovega stališča o telesu: da igra telo pomembno pravilo v vzpostavljanju odnosov med lastno identiteto in družbeno identiteto posameznika.

Vsa ta disharmonija s predstavami o lepem, zdravem in produktivnem telesu v sodobni družbi nam nudi odgovore na vprašanje: zakaj gluhi ljudje ostajajo na obrobju družbe.

LITERATURA

- ARISTOTEL (1982): *Nikomahova etika*, Zagreb: Fakultet političkih nauk.
- BENEDICT, R. (1968): *Patterens of Culture*, London: Routledge, str. 240.
- DESCARTES, R. (1988): *Meditacije* (poslovenil Primož Simoniti), Ljubljana: Slovenska matica, str. 50, 57, 64.
- DESCARTES, R. (1637) (1968) *Discorse on Method and the Meditations* (prevedel F.E. Sutcliffe), Harmondsworth: Penguin Books, str. 53, 96, 156.
- DOUGLAS, M. (1970): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: The Cresset Press.
- ELIAS, N. (1991): *The Symbol Theory*, London: Sage.
- FEUREBACH, L. (1830) (1967) *Lectures on the Essence of Religion* (prevedel Ralph Manheim), New York: Harper and Row, str. 67.
- FOUCAULT, M. (1974): *The Archeology of Knowledge*, London: Tavistock.
- GOFFMAN, E. (1968): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth: Penguin.
- GUTHRIE, W. K. C. (1968): *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. *Leksikon Cankarjeve založbe*.
- GUTHRIE, W. K. C. (1988): *Zgodovina grške filozofije*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 178.
- LOCK, J. (1964): *An Eassy Concerning Human Understanding*, London: Collins/Fontana Library, str. 332.
- MARX, K., LAWRENCE E. (1978): *The Unity of the Senses*, New York: Academic Press.
- MARX, K. (1963): *Selected Writings in Sociology and Social Phisology* (uredila T. B. Battomore in Maximilien Rubel), Harmondsworth: Penguin Books, str. 75.
- MARX, K. (1964): *The Economic and Philosophical Monuscripts of 1844* (uredil Dirk J. Struik), New York: Internacional Publishers, str. 140.
- MCLUHAN, M., QUENTIN, F. (1967) *The Medium is the Massage*, New York: Bantam Books, str. 26-41, 44, 48.
- Medicinska enciklopedija*, (1963): Zagreb: Grafički zavod Hrvatske. .
- RUTAR, D. (1995): *Telo in oblast*, Ljubljana: DAN, str. 63, 141.
- SHILLING, C. (1993): *The Body and Social Theory*, London: Sage Publications.
- SIMMEL, G. (1921): *Sociology of the Senses: Visual Interactin*, v: Robert Park in Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, str. 357.
- SYNNOTT, A. (1993): *The Body Social*, London: Routledge.
- STREHOVEC, J. (1988): *Besedila z napakami*, Maribor, Obzorja, str. 222-234.
- TURNER, B. S. (1991): *Recent Developmnet in the Theory of the Body*, v: M. Featherstone, M. Hepworth in B. Turner, *The Body: The Social Process and Cutral Theory*, London: Sage.