

Cristina Alzaga

Kroppens vej ind og ud af samfunds- videnskaben

I de seneste år har vi set en eksplosion af samfundsvidenskabelig litteratur, der omhandler kroppen. Vidner den nylige interesse for kroppen om samfundsvidenskabernes forsoning med den sociale aktørs legemlige grundvilkår, eller er tendensen snarere en ny form for overgivelse af kroppen til dunkel og perifær eksistens i samfundsvidenskabens randområder? Artiklen søger at besvare dette og relaterede spørgsmål ved at kaste et teoriehistorisk blik på kroppens vej ind og ud af samfundsvidenskabelig teori.

Kroppen blomstrer i samfundsvidenskaberne. Siden midtforserne har vi set en veritabel eksplosion af filosofisk, antropologisk og sociologisk litteratur, der omhandler kroppen: *The Body and Society* (Turner 1984), *Gender. Body. Knowledge* (Jagger & Bordo 1989), *The Absent Body* (Leder 1990), *Religion and the Body* (Coakley 1997), *Body and Organization* (Hassard 2000) osv. I 1995 var tiden moden til at kroppen endog fik sit eget tidsskrift: *Body and Society*.

I en situation, hvor nye bøger om kroppen regner ned over os, melder spørgsmålet sig: Er kroppen i dag genopdaget, befriet og forlost efter i en længere periode at have været undertrykt af en humanvidenskabelig tænkning, der med afsæt i Descartes' indstiftelse af det siden så berømte skel mellem krop (*res extensa*) og bevidsthed (*res cogitans*) har privilegeret spørgsmål om rationalitet, mening, handlingsmotiver og intention? Er samfundsvidenskaberne kommet styrkede ud af kampen for autonomi og anerkendelse, således at de i dag gavmildt forsoner sig med den sociale aktørs eksistentialer legemlige og biologiske grundvilkår?

Kroppens befrielse eller forvisning til nye former for perifær eksistens

For at komme rundt om ovenstående spørgsmål, vil jeg tage afsæt i en problematisering af den udlægning af kroppens historie inden for samfundsvidenskabelig tænkning, vi med en løs reference til Foucault (1990) kan kalde "repressionshypotesen". Ifølge denne udlægning er kroppen (herunder især kvindens, den homoseksuelles etc.) efter en lang periode af undertrykkelse i dag genopdaget, generobret og politiseret – med hjælp fra diverse teoretiske strømninger rangerende fra firsernes standpunktsfeminisme til halvfemsernes videnssociologiske ud-

redninger, der relaterer historisk specifikke forståelser af den "naturlige krop" til magtforhold. Ligesom kroppen i nutidens hedonistiske og ekspressive kultur trænger sig synligt og støjende på i det sociale rum, ligesom der i dag bliver gjort fordring på kroppen som et uadskilleligt aspekt ved selvet, ligesådan er kroppen – stadig ifølge repressionshypotesen – endelig kommet i forgrunden og solidt inkorporeret i den samfundsvidenskabelige tænkning.

Det følgende skal læses som et forsøg på om ikke at modsige så i hvert fald bidrage til en kvalificeret nuancering af ovenstående fortælling. Bryan Turner (1984:32) har fremført, at samfundsvidenskaberne skulle være gennemsyret af Cartesiansk dualisme og vidne om en omhyggelig negligeret af den sociale aktørs legemlighed. Et kort blik på (neo-)klassikere i sociologien og antropologien kan imidlertid påminde os om, at en interesse for kroppen er tilstede i de klassiske tekster, om end den analytiske status, som kroppen her tildeles, kan problematiseres. Jeg vil endvidere diskutere, hvorvidt den nylige "genopdagelse" af den instinktive, habituelle, følede, vidende, kommunikerende, erotiske og politiske organisme er udtryk for, at diverse moderne og postmoderne samfundsvidenskabelige strømninger har taget kroppen til nåde, og at vi bevæger os mod en løsning af dens mysterier. Eller om den i dag så populære læsning af kroppen som blot "endnu et tegn" tværtimod udelader dens særlige *nærvær, viden og kræfter* og således overgiver kroppen til nye former for perifær og dunkel eksistens i samfundsvidenskabelig teori og praksis.

Analytisk ramme: tre generationer

For at kvalificere diskussionen kan det være nyttigt at anlægge et teoriehistorisk

perspektiv på kroppens vej ind og ud af den samfundsvidenskabelige tænkning. Jeg vil derfor i det følgende med afsæt i en række klassikere arbejde mig kronologisk op igennem et udpluk af teoretiske strømninger, der cirkler omkring og/eller gennem kroppen. Disse strømninger viser sig ofte at hvile på fælles antagelser om kroppens status. Som et heuristisk kneb i udredningen vil jeg derfor benytte mig af en opdeling af disse strømninger i tre generationer. Den første generation konceptualiserer kroppen som *antitese* til samfundet. Den anden ser kroppen som et formbart råstof eller en *tabula rasa*, hvorpå det sociale indskrives sig, og underordner den altså samfundet uden derved at opløse dualismen. Fælles for tredje generation er forsøget på at sprænge dualismen mellem krop og samfund gennem et fokus på *magt*, en tematisering af handling som *social praksis* og en centrering af analysen omkring begreber som *legemliggørelse* og *levet erfaring*.

Som nævnt er en sådan teoriehistorisk inddeling i generationer et heuristisk kneb, der kan være illustrativt for en skitsering af overordnede bekymringer og trends hørende til forskellige perioder af den samfundsvidenskabelige tænkning. Faren er dog at havne i den forømtalte repressionshypotese, der selvretfærdigt fremhæver nutidens (dvs. "vores") teorier om kroppen som de, der omsider overkommer tidligere tiders dualistiske konceptualiseringer. Dette problem forstås af, at en stor del af den litteratur, der i dag beskæftiger sig med kroppen, selv er havnet i en position, der reificerer en idealisme så typisk for samfundsvidenskabernes historie. I analyser af hvordan kroppe opfattes, udstilles og cirkulerer som repræsentation glimrer kroppens karakter af material og stoflig entitet nemlig ved sit fravær. En mere indgående diskussion af denne problematik følger i



Cristina Alzaga
Bac. scient. soc. ved
Sociologisk Institut,
Københavns
Universitet.
E-mail: xymox76@
hotmail.com

afsnittet om tredje generation af tænkere om kroppen.

I erkendelse af problemerne med den teorihistoriske inddeling, vil jeg slutte artiklen af med at påpege, at en udlægning af teorihistorien i successive stadier endvidere løber den risiko at negligere klassiske tænkeres mulige bidrag til pågående diskussioner. Her vil jeg kort fremhæve Marx som en figur der – hentet ud af den spirende samfundsvidenskab – ikke er lige til at placere blandt generationen af dualister, men snarere må konstateres at bringe uorden til både repressionshypotesen og den skitserede periodemæssige inddeling. Såvel i Marx' antropologi og historiefilosofi som i hans konkrete analyser af den kapitalistiske produktionsmåde har den følede og sansende krop i fortløbende interaktion med omgivelserne en central placering som både objekt og subjekt, som både skaber og produkt af det sociale. Men mere om det senere.

Klassikerne: kroppen som antitese til det sociale

Durkheim er med sit begreb om *homo duplex* og sit udsagn om, at "menneskets natur er dobbelt" (Durkheim 1973:152; 1965:299) den første til uforbeholdent at

præsentere samfundsvidenskabernes arv fra Descartes. At tage Durkheim som udgangspunkt for en kroppens arkæologi kan måske synes en anelse tilfældigt. Går vi endnu længere tilbage, fx til Hobbes, rummer også hans tænkning implicite refleksioner over kroppen. Hvorfor skulle vi have brug for en Leviathan hvis ikke på grund af vores skrøbelige fysiske eksistens (se fx Turner 1984)? Lad os imidlertid tage afsæt i Durkheim, fordi han på så radikal vis formulerer dét, der samler første generation af tænkere om kroppen, som jeg her vil lade være repræsenteret af Durkheim, Weber, Freud og Mead – antagelsen om at social eksistens kræver en undertrykkelse, tæmning og transcendering af menneskets legemlige vilkår.

Ifølge Durkheim har mennesket i alle civilisationer og til alle tider følt sig splittet. Denne universelle erfaring af indre splittelse kommer klarest til udtryk i det religiøse skel mellem krop og sjæl, og Durkheim sætter sig for at forklare den videnskabeligt i værket *Det religiøse livs elementære former* (1965 [1912]). Menneskets oplevelse af at være en kampplads for modsatrettede kræfter har sin grund i, at dets sociale eksistens – i og med at den hæver det op over sig selv og ind i en verden af symbolske repræsentationer og kollektive idealer, en verden af “ren og upersonlig fornuft” – gør vold på dets “naturlige drifter” og “instinkter”. Det sociale liv kræver en kontinuerlig *askese* af mennesket – en askese som tydeligst viser sig i religiøs praksis. Askesens funktion er her netop at træne mennesket til lidelse, til at afstå fra og transcendere naturen i sig selv (ibid.:321, 494).

Durkheims postulat om menneskets dobbelte natur skal altså ikke læses metaforisk. Mennesket er sammensat af to heterogene og antagonistiske størrelser eller “bevidsthedstilstande”, der truer med at trække os i hver sin retning. Den

ene udtrykker alt i os, der er relateret til kroppen dvs. til sanseapparatet, lysterne og drifterne, og har tilfredsstillelsen af individuelle og egoistiske behov som mål. Den anden forbinder os med en kollektiv og dermed upersonlig tanke, som ikke er vores egen, men er samfundets stemme i os, som giver ophav til begrebslig tanke og moralsk aktivitet. Denne splittelse karakteriserer ifølge Durkheim mennesket som art, og religionen søger blot at give den mening og formål (Durkheim 1973 [1914]). Samfundet kræver sit offer: Kroppen som sansernes, lysternes og drifternes sæde negeres af samfundet som et sæt af symbolske repræsentationer og begrænsninger affødt af normer og moral.

Lad os opsummere: Durkheim søger fodfæste for sociologien i den mørke mellemzone mellem biologien og filosofien. Biologien afleder bevidsthedslivet fra kroppen, der konceptualiseres som fysisk substrat med biofysiske kapaciteter, mens filosofien i forlængelse af Descartes’ rationalisme søger at monopolisere bevidsthedslivet som sit genstandsfelt. Via sin pointering af moralens og de mentale strukturers *sociale* oprindelse udfordrer Durkheim således filosofien, men stadfæster samtidig dualismen mellem krop og samfund/ bevidsthed og giver derved sociologisk blåstempling til en epistemologisk rationalisme.

Ligesom Durkheim er også Weber arvtager til Descartes’ dualisme. Hos Weber fremstår kroppen som et sæt præ-sociale drifter, der svært lader sig tæmme. Disse drifter knytter sig først og fremmest til seksualiteten, hvilket ifølge Weber forklarer mange religioners markerede fjendskab over for den seksuelle akt (Weber 1978 [1922]). Til eksempel har mystikerne opfattet seksuel afholdenhed som det centrale og uundværlige instrument til frelse i deres kontemplative tilbagetrækning fra verden, hvor seksualiteten –

“den drift der stærkest binder mennesket til det dyriske niveau – konstituerer den mest magtfulde fristelse” (ibid.:603). Seksualitetens karakter af dyrisk og præ-social drift forklarer ifølge Weber ligeledes, hvorfor den nødvendigvis er så skadelig for protestantens asketiske livsførelse:

Den rationelle asketiske årvågenhed, selvkontrol og metodiske planlægning af livet trues i allerhøjeste grad af den seksuelle akts særlige irrationalitet, som ultimativt og på unik vis er uimodtagelig for rationel organisering (ibid.: 604).

Som en evig kilde til begær truer vores seksuelle drifter kontinuerligt med at opbryde samfundsmæssige rationaliseringsprocesser, idet begær er en fundamentalt ikke-rationaliserbar størrelse.

Webers refleksioner angående seksualitet giver anledning til interessante overvejelser om passionernes residuale status i hans handlingstypologi. Vores seksuelle adfærd ledes ifølge Weber dels af den *mening*, vi knytter til sex, men drives også af instinkter. Weber arbejder altså implicit med en femte adfærdskategori, instinktiv eller “reaktiv” adfærd, der står i skarp kontrast til adfærden hos den intentionelt handlende og meningsfuldt motiverede *homo sociologicus*. I egenkab af antitese til definitionen af social handling som grundlæggende *meningsfuld* markerer den driftsbetonede adfærd således det sociale og dermed også sociologiens grænse (ibid.:13,24). Som drifternes lokus er kroppen uimodtagelig for såvel rationel organisering som sociologisk forklaring – til kroppen hører det ikke-bevidste og det ikke-meningsfulde, og derfor også det *asociale*. Videre kan det argumenteres, at vejen ud af “rationalitetens jernbur” hos Weber går *igen-*

nem kroppen som container for præ-sociale, ikke-rationaliserbare erotiske kræfter og deres kanalisering eller sublimering i karismatiske autoritetsforhold (ibid.:603). Selvom vi søger at kontrollere og styre begær (fx gennem forbrug), vil det altid udgøre en uforudsigelig og fundamental antitese til rationaliseringen, byrokratiseringen og mål-middel tænkningen i det moderne.

En stribe andre klassiske teoretikere supplerer Durkheim og Weber som repræsentanter for første generation af tænkere om kroppen. Her vil jeg blot kort nævne Freud og Mead. Freuds tredelte universalmodel for menneskets psykiske konstitution (sammensat af *id*, *ego* og *super-ego*) falder ligeledes tilbage på et begreb om kroppen som præ-social organisme, hvorfra instinkter bølger frem og manifesterer kroppens krav til bevidstheden (Freud 1999). Super-egoet tager form efter det sociale miljøes fordringer til individet, og dets funktion er – ikke ulig Durkheims “kollektive tanke” – at kanalisere og begrænse drifterne. Tøjlingen af disse giver ophav til civilisationens belønninger, men indvarsler samtidig nye former for individuel patologi (Freud 1989 [1929]). Mead skelner i sin socialpsykologi mellem “kroppen” og “selvet”, hvor det sidste karakteriseres ved den kognitive egenskab, at det på nøgtern og upersonlig vis kan se sig selv udefra – at det er “objekt for sig selv” (Mead 1994 [1934]). At denne refleksive objekti-veringsproces, hvor selvet både spiller rollen som subjekt og objekt, ifølge Mead gradvist opstår som resultat af kommunikationen individer imellem, er i denne sammenhæng underordnet. Det centrale er her den kognitivistiske bias i Meads analytiske prioritering af refleksivitet, samt hans modstilling af præ-social organisme og (socialt frembragt) refleksivt selv.

Opsummerende kan vi konstatere, at

kroppen i en overvejende del af den klassiske samfundsvidenskabelige tænkning placeres i et antitetisk forhold til samfundet – på organismeniveau er vi præ-sociale. I samfundet indgår mennesket i et symbolsk og kollektivt meningsunivers, som fordrer en undertrykkelse, tøjling og transcendering af kroppens fundamentale irrationalitet. Med hensyn til spørgsmålet om i hvor høj grad kroppen kan tæmmes, kan en vis uenighed imidlertid spores. For Durkheim har samfundet en magtfuld, separat eksistens og dermed kraften til at tøjle og kanalisere kroppens drifter. For hverken Weber eller Freud besidder samfundet en sådan ultimativ og underbar kraft, og den samfundsmæssige rationalisering trues derfor til stadighed af kroppen som lokus for passioneret og instinktiv adfærd.

Neo-klassikerne: kroppen for samfundet

Mens kroppen i begyndelsen af forrige århundrede udgjorde en nagende påmindelse om en naturalisme, de unge samfundsvidenskabers eksistensberettigelse afhang af at distancere sig fra, søgte en ny generation af tænkere siden at påvise en fundamentalt *positiv* relation mellem kroppen og det sociale. Herved kom dualismen mellem krop og samfund til at fremtræde i en mere subtil klædedragt. Kroppen blev nu set som et råstof, der modeleres af samfundet – en formgivning det måtte være samfundsvidenskabernes opgave at afdække. Allerede i 1920'erne lancerede Durkheims nevø, Marcel Mauss, således begrebet om "Det totale menneske" som sociologiens retmæssige genstand: et menneske der i kød og ånd lever på et givet tidspunkt i et givet samfund, og hvis liv og kropslige udtryk bør studeres i et samspil mellem sociologien, psykologien og fysiologien (Mauss 1923). De sidste to fik imidlertid i praksis tilkendt underordnede roller,

idet kroppen blev tildelt den relativt passive status af et naturligt, men formligt materiale underlagt historiske og samfundsmæssige processers prægning.

Tematiseringen af kroppen "for samfundet" opnåede måske sin klareste formulering hos den engelske antropolog Mary Douglas, der i en fortsættelse af traditionen fra Durkheim og Mauss fremsatte tesen om, at kroppen bør studeres som et symbol på samfundet. Kroppen fungerer som en "symbolsk skabelon", hvis udtryk og erfaring tager form efter og afspejler samfundets sociale strukturer og derved virker understøttende for disse (Douglas 1970). Den rekonceptualisering af dualismen mellem krop og samfund, vi her er vidne til, kan, som vi skal se, udover hos Mauss og Douglas genfindes hos genuine sociologer som Elias og Goffman.

Lad os imidlertid først kort se nærmere på Mauss' forsøg på at videreføre arven fra Durkheim – dog i en revideret form således at relationen mellem krop og samfund artikuleres sociologisk. For Mauss eksisterer der ikke et præ-socialt domæne, tværtimod, kroppen er en i bund og grund *social* organisme, et produkt af sit samfund og sin tid, og gør dermed krav på socialvidenskabelig analyse. I sit siden berømte essay om "Kropslige teknikker" ([1935]1973) optegner Mauss derfor et helt katalog over sociale og regulative, men ofte subtile formningsprocesser, hvor kroppen – "menneskets første og mest naturlige redskab" (ibid.:75) – via fysisk manipulation erhverver sine egenskaber og herigennem får karakter af samfundsmæssigt produkt. Selvom de af aktøren opfattes som mekaniske fysiske handlinger, er eksempelvis vores måder at gå, stå, sove, spise, løfte, kaste, føde og have sex traditionsbårne måder at bruge kroppen på. Disse har effekter på vores fysiologi og er sammensat "ikke af individet alene,

men af hele dets opdragelse, af samfundet det tilhører, af den plads det optager i det" (ibid.:76). Det er altså en kunst at bruge den menneskelige krop, og dens tillærte færdigheder – dens teknikker eller *habitus* – varierer med opdragelse og modeluner og mellem samfund og statusgrupper.

I sin understregning af at kroppens stillinger er moralsk ladede, at de sammensættes og tillæres i sociale autoritetsforhold og som sådan virker til at materialisere en given symbolsk og moralsk orden, peger Mauss på et centralt problem, nemlig spørgsmålet om de kropslige formningsprocessers relation til magtforhold. Mauss udfolder det ikke selv, men, som det vil fremgå senere, konvergerer en ellers temmelig heterogen tredje generation af tænkere om kroppen netop i behandlingen af dette problem. Lad os nu først vurdere Elias' og Goffmans bidrag til en sociologisering af dualismen mellem krop og samfund.

Elias og Goffman: kroppen som nexus for dynamiske sociale relationer

I sit monumentale værk over "civilisationsprocessen" sammenkobler Elias (2000 [1939]) historiske forandringer i overgribende sociale strukturer med modifikationer i menneskets fysiske og psykiske konstitution. Elias' tese er, at den gennemgribende strukturelle transformation af middelalderens decentraliserede og svagt differentierede krigersamfund henimod renæssancens absolutistiske statsdannelser og den reorganisering af sociale relationer, der her fulgte, på mikro-niveau ikke blot ledte til nye standarder for passende adfærd (fx i form af elimineringen af fysisk vold fra hverdagslivet), men ligeledes til en rekonstruktion af *mennesket selv*. Uddifferentieringen af funktioner, de nye sociale rum og afhængighedsbånd såvel som de

nye spændinger og kampe om status og privilegier, der fulgte i kølvandet på statsdannelsesprocesser, er nemlig ifølge Elias legemliggjort i en restrukturation af menneskets fysiologi, driftsøkonomi, personligheds- og følelsesstruktur samt kapaciteter for perception.

Med reference til Weber hævder Elias, at forandringerne, der banede vejen for de industrielle kapitalistiske samfund, ikke blot var holdningsmæssige i deres natur, men ligeledes involverede en internaliseret kontrol med kropslige udtryk som vrede, seksualitet og aggression som nødvendig betingelse for de moderne nationalstaters sociale og økonomiske organisering. Som vi har set, betoner Weber intentional handlen som omdrejningspunkt for sociologisk analyse, og han modstiller (potentielt) rationaliserbare handlingsmotive med kroppen som lokus for irrationelle instinkter. Det blev nævnt tidligere, at dette udgangspunkt leder Weber til at se kroppen som en størrelse, der fundamentalt modsætter sig samfundsvidenskabelig forklaring og samfundsmæssig håndtering. Hos Elias fremstår kroppen derimod ikke som mere uforklarlig end andre fænomener, og, i og med hvert samfund "fabrikerer" sin egen krop, står denne heller ikke i opposition til rationaliseringsprocesser i det moderne. Vore dages (selv)oplevelsesformer, affekt-neutrale og empirisk orienterede iagttagelsesmåder, refleksivitet i form af kapaciteter for forudseenhed og rationel overvejelse, internalisering af sociale kontrolfunktioner via et sensibelt og differentieret følelsesregister (fx udtrykt ved tærskler for skam og afsky), båndlæggelse af "spontan" udfoldelse af kropslige udtryk (fx aggression) og marginalisering af drifterne til det ubevidste bør vi altså studere i deres rette socio-historiske kontekst – som civilisationsprocessens foreløbige slutprodukter.

I og med Elias udstiller det moderne menneskes driftsøkonomi, affektstruktur og kognitive kapaciteter som produkt af en langstrakt og dynamisk forandring i sociale relationer over tid, åbner han som den første for spørgsmål om deres plastiske karakter og sociale formbarhed. Hans styrke er således at have demonstreret, hvordan dét, der ved første blik fremstår som menneskets mest naturlige og personlige egenskaber, følelsestilstande og reaktionsformer, i realiteten udgør en "anden" og socialt konstrueret natur, der som sådan bærer samfundets aftryk. Elias muliggør hermed en teoretisering af relationen mellem selvets mest intime strukturer og historisk variable former for social kontrol. Han kan imidlertid kritiseres for at give en mangelfuld beskrivelse af den proces, der knytter sig til selve *internaliseringen* af kontrolmekanismer i individet. Her privilegerer Elias det noget upræcise begreb om "konditionering", der har reminiscens af Durkheims tanker om kulturens rolle i båndlæggelsen af de menneskelige drifter. Såvel Mauss' begreb om "kropslige teknikker" som Foucaults begreb om "discipliner" kan muligvis tjene til en teoretisk klargørelse af denne internaliseringsproces.

Fortællingen om, hvordan eliminering af vold fra hverdagslivet genererer en pacifisering og ritualisering af sociale møder og en angst hos individet for at fremstå uciviliseret, bidrager med en historisk-teoretisk ramme, der understøtter Goffmans mikrosociologiske analyser. Med sin blotlæggelse af det sociale livs formale karakteristika fremstår Goffmans sociologi som en særegen kombination af elementer fra Simmel og Durkheim. I forlængelse af Durkheim ser Goffman interaktionsordenen som en *sui generis* orden, der både virker som begrænsning og betingelse for social organisation, og hans projekt bliver derfor at studere den sociale interaktions "trafik-

regler" (1967:12). Fra Simmel overtager Goffman sit fokus på det sociale livs arkitekturelle og geometriske dimensioner og sin interesse for at udrede sociale relationers skjulte former og strukturelle egenskaber. For Goffman som for Simmel indgår individer i et netværk af ansigt-til-ansigt relationer, hvor kroppen er midtpunktet – fysisk tilstedeværelse er selve betingelsen for fuld kommunikativ tilstedeværelse. Vores sanser, og i deres hierarki indtager øjet en særlig plads, er det fundamentale redskab gennem hvilket, vi indgår i social interaktion (Goffman 1967:33,167; Simmel 1921). I det konstante reparationsarbejde på en skrøbelig interaktionsorden har selv den mest subtile gestik i form af "vink" til interaktionsparterne betydning.

Goffmans tematisering af kroppen er ladet med ambivalens, og hans opmærksomhed om kroppen glimrer desuden ved sin selektivitet. Netop derfor kan han i nærværende sammenhæng fungere som et illustrativt eksempel på, hvordan kroppen figurerer i baggrunden af megen samfundsvidenskabelig analyse.

På den ene side fremstår kroppen hos Goffman positivt som en faciliterende faktor for samvær og social anerkendelse, som vores første instrument og selve mulighedsbetingelsen for det sociale. Goffman tenderer dog her i forlængelse af Simmel mod at conceptualisere kroppen rent mekanistisk – som en maskine der registrerer og processerer visuel information – samtidig med at kroppen udgør en overflade, som interaktionsparterne "læser" for vink og signaler. Denne prioritering af overflade frem for dybde og af form over substans, som vi både finder hos Simmel og Goffman, anticiperer en bevægelse i teorihistorien, der siden vil munde ud i poststrukturalismens tilgang til kroppen som *tekst* og marginalisering af spørgsmål om erfaring og legemlighed.

På den anden side fremstår kroppen hos Goffman negativt som en udsat størrelse, hvis integritet altid er på spil. Fordi den er potentiel genstand for andres fortolkning må den kontinuerligt monitoreres, begrænses og undertrykkes af selvet, der i denne proces med Goffmans dramatiske formulering "bliver sin egen fangevogter" (Goffman 1967:10).

Samfundet opstår altså i Goffmans optik ud af ansigt-til-ansigt interaktioner, der har kroppen som selve deres mulighedsbetingelse. Paradoksalt nok kan interaktionsordenen og dermed samfundet dog kun opretholdes gennem en mobilisering af agents færdigheder til at regulere og lægge bånd på kroppen og dens bevægelser, drifter, lyster og emotioner. Det er ifølge Goffman gennem erhvervelsen af disse færdigheder, at vi erhverver vores menneskelige natur – at vi transformeres til anerkendte sociale væsner værdige til deltagelse i interaktionsritualet.

Lad os opsummere: På trods af forskelle i tilgang, teoretisk arv og analyse-temaer konvergerer anden generation af tænkere – Mauss, Douglas, Elias og Goffman – i bestræbelsen på at skabe rum for en samfundsvidenskabelig tematisering af kroppen. Denne stilles ikke længere i et utvetydigt antitetisk forhold til det sociale, men får snarere karakter af socialt produkt – en given manipulerbar form, hvis fysiske udtryk og tillærte teknikker, følelsesstruktur og selv-monitorering i overensstemmelse med interaktionsordenens krav udgør betingelsen for anerkendelse som værdig partner i social interaktion. Ifølge anden generation er det ikke via en *negation* af kroppen, men netop *gennem* kroppen med dens formbare kapaciteter og legemliggjorte kompetencer at vi transformeres til anerkendte sociale væsner. Og i egen-skab af vores første og mest naturlige redskab understøtter kroppen effektivt en

given social, moralsk og symbolsk orden. Der kan i denne tilnærmelse til kroppen "for samfundet" spores en art *top-down* samfundsvidenskabelig imperialisme, som tildeler henholdsvis samfundet, interaktionsordenen eller en given symbolsk orden forrang i analysen, og som tenderer imod fuldstændigt at opluge kroppens egenskab af bio-fysisk entitet samt dens kapacitet som aktiv konstruktor af det sociale. Således formår anden generation af tænkere ikke fuldt ud at overkomme dualismen mellem krop og samfund, omend de tager det første skridt på vejen mod dens opløsning.

Tredje generation: slut på dualismer?

Klassikerne artikulerede deres dualistiske ontologi via en modstilling af det sociale med menneskets drifter og affekter. Neo-klassikerne sociologiserede relationen mellem krop og samfund ved at sætte kroppens positionering i tid og rum samt variationer i kropslige udtryk og følelsesstruktur på forskningsprogrammet. Fra slut-halvfjerserne og frem er interessen for kroppen støt vokset, og en række subdiscipliner fra kønsforskning over nye historiske studier til fysiologisk og medicinsk antropologi har været pionerer i udfordringen af klassiske conceptualiseringer. I dag problematiseres dualismer som natur/kultur, krop/bevidsthed og krop/samfund selvbevidst, og spørgsmål om magt, dominans og social ulighed samt kroppens *aktive* rolle i produktionen og ombrydningen af den samfundsmæssige orden fremstår som kerne-temaer. Paradoksalt nok er tendensen dog samtidig, at projektet om en legemliggørelse af samfundsvidenskabens grundkategorier – social struktur, social aktør og socialt selv – parallelt hermed er trådt i baggrunden. Lad os se nærmere på hvordan.

I iveren efter at afdække hvordan kon,

race- og sygdomskategorier som historisk fabrikerede størrelser har virket til at naturliggøre sociale hierarkier, er kroppen blevet fortolket som et *system af tegn*, en problematisk tekst, hvis kritik samtidig rummer en udfordring af samfundsmæssige magtrelationer. Opmærksomheden har især koncentreret sig om ofringen af biologisk køn på dekonstruktionens alter. Filosofiske, historiske, videnssociologiske og symbolsk interaktionistiske studier har involveret os som vidner til (især medicinske) diskursers fabrikation af normative køns-kategorier og distributionen af individer herimellem (Butler 1993; Laqueur 1999; Fausto-Sterling 2000; Kezzler 2000).

Selvom ikke alle er gået så langt som til at hævde, at kroppe, som vi møder dem og kender dem, er "produkter" af den gentagne citation af hegemoniske diskurser (Butler 1993), udgør opløsningen af kroppen i sproglige kategorier og performativitet samt reduktionen af selvet til identitetspositioner en generel tendens i litteraturen (Bynum 1995). Det er nemlig ikke kun filosofien, men også gedigne sociologiske værker om krop og samfund, der præges af en idealisme eller "kognitiv bias" og derved underbetoner kroppens karakter af material entitet i fænomenologisk forstand. Som et eksempel kan nævnes Bryan Turners (1984) forsøg på at bidrage med en omfattende introduktion til feltet – et forsøg der netop begrænses af forfatterens snævre fokus på kroppen som genstand for mytologisering og repræsentation, samt på disse myters og repræsentationers funktionalitet som regulative idealer for opretholdelsen af eksisterende (moderne og postmoderne) samfundsstrukturer.

Konsekvensen af den analytiske accentuering af kroppen som diskursivt objekt er en underbelysning af *interpenetrationen* af sociale og biologiske domæner, herunder af den sociale konstruk-

tion af vores biologi via legemliggørelsen af social ulighed og varierende former for social kontrol (se Freund 1988). Desuden er faren, at interessen for mennesker som levende organismer tilside-sættes til fordel for en desinkarneret aktor, der gør sig "tanker" om kroppen, og videre at kroppens fakticitet, stoflighed og umiddelbare givethed opløses i abstrakte begreber og teori på bekostning af en orientering mod det *levede liv*.

På paradoksalt vis forsvinder kroppen altså ud af samfundsvidenskaberne i en del af den nyere litteratur, der netop hævder at bringe den i fokus¹. Historiske repræsentationer og kulturelle kategorier inkluderes, mens kødet elimineres i processen – i egenskab af material aktivitet og potentialitet reduceres kroppen til repræsentationers relativt passive objekt. Hermed opstår nye former for dualisme, hvor den aktive part i form af selv, samfund eller symbolsk orden eksternaliseres i forhold til kroppen forstået som diskursivt overlejet materie, som *entabula rasa*, hvorpå mening indskrives. Antropologen Terence Turner (2000) har i denne forbindelse kritisk bemærket, at kroppen ofte samtidig skildres som værende besjælet af private, *infra*-sociale og krypto-subjektive former for begær og tilbøjeligheder, typisk af en seksuel eller bredere psykodynamisk natur (ibid.:30). Er vi her tilbage ved den klassiske position, der begriber kroppen som stående uden for samfundet i et antitetisk forhold til det sociale?

Der må alt i alt stilles spørgsmål ved, om den samfundsvidenskabelige tænkning – især den ny oplyste konstruktivisme – med sin problematisering af naturalismens og den klassiske bio-medicins forståelse af kroppen har hævet sig over tidligere tiders hang til dualisme og negation af aktørens legemlige vilkår. I dag bevidner vi en form for reduktion *ad absurdum* af den (socialt formbare) orga-

nismiske krop til tekst. Spørgsmålet er dog, om ikke en sådan tematisering af kroppen nødvendigvis forbliver knyttet til den type dualisme og intellektualisme, der netop kendetegner den Cartesianske arv².

Konklusionen må være, at kroppen forstået som *animeret material aktivitet* – kroppen med dens særlige kræfter, engagement og praktiske viden – er underprioriteret i krops-litteraturen. Vi er mindre bekendt med kroppen i dens partikularitet, situerethed, væren-i og inkorporening af verden end med historiske repræsentationer af det normale, sunde og skønne legeme. Interesserer vi os for nogle af de mest grundlæggende dimensioner ved det menneskelige liv – for de affektive og erfaringsmæssige træk ved social praksis, for kroppen der spiser, arbejder, begærer, lider og dør – er det således centralt, at vi udvikler alternative epistemologier til socialkonstruktionismen i dens mere eller mindre radikale varianter. Vi har ikke kun adgang til kroppen som tegn og tekst, men også – i fænomenologisk forstand – som kilden til, stedet og målet for begær, følelse, smerte og vold, som ophav til unikke emotionelle, kognitive og somatiske erfaringsuniverser samt til den praktiske viden, vi alle trækker på, når vi agerer i vanlige omgivelser. Ledetråden i det følgende vil netop være en søgen efter analytiske ressourcer – metaforer, mekanismer, begreber, teorier, metoder og fund – vi kan trække eller bygge videre på i en begrebsliggørelse af kroppen som både *socialt produkt*, *matrice* og *mediatrix*, i forsøget på at nå ud over de dualistiske og desinkarnerede teorier om handling, viden og struktur, som i dag dominerer samfundsvidenskabelig analyse.

Mod en kødelig sociologi

Mens studier af krop og samfund nyder stærk repræsentation i samfundsviden-

skabeligt arbejde af strukturalistisk eller konstruktionistisk art, har interessen for at undersøge passager mellem sind, krop og samfund ud fra alternative epistemologiske standpunkter været mere beskedne. Inden vi afslutningsvis vender os mod Marx' praksis-orienterede filosofiske antropologi – der cirkler om den sansende og lidende krop i fortløbende interaktion med naturen – vil jeg derfor præsentere en nyere tilgang inspireret af den franske filosof og fænomenolog Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Tilgangens repræsentanter har markeret sig på en række områder rangerende fra en praksisfunderet teori om social handlen (Bourdieu 1990) og refleksioner over legemliggørelsen af social ulighed (Bourdieu 2000) over følelessociologi (Katz 1999) og feminisme (Young 1990) til fysiologisk (Freund 1988) og medicinsk antropologi (Kleinman 1988).

Merleau-Pontys filosofi repræsenterer et opgør med den i første halvdel af det tyvende århundrede dominerende mekanistiske forståelse af kroppen, hvis adfærd behavioristerne mente at kunne forklare via fysiologiske årsag-virkningsmekanismer indlejret i den menneskelige organisme³. For Merleau-Ponty (2000 [1945]) er kroppen mere og andet end en åndsforladt maskine og kan derfor ikke blot forklares som en størrelse, der passivt registrerer og mekanisk responderer på stimuli. I stedet sætter han den følende, perciperende og vanemæssigt handlende "egenkrop". Til de kvaliteter, Merleau-Ponty forbinder med menneskets grundlæggende væren-til, hører blandt andre et affektivt, optaget og meningsfuldt engagement i dets omgivelser. Og disse kvaliteter har ikke rod i Descartes' reflekterende *cogito*, men derimod i præ-refleksive, legemligt-sanselige perceptionsprocesser – i en sjælfuld egenkrop som på baggrund af en infrastruktur af kapaciteter for perception og bevægelse

indgår i en osmotisk relation med verden.

Som en modalitet gennem hvilken, vi relaterer til verden, er følelsesoplevelsen illustrativ for en eksemplificering af selvets sanseligt-æstetiske fundament – et fundament der figurerer i baggrunden af rutinemæssig social interaktion. Vælger vi at studere følelsers sociale aspekter gennem en kortlægning af, hvordan det er almindeligt at *tale om* følelser, undgås påskønnelsen af, at i den udstrækning følelser er en udtryksform, er de netop en måde at udtrykke, at noget er på færde, som ikke kan indfanges af talen (Katz 1999:4). Med tanke på konstruktionisterne kunne det hævdes, at følelser ikke blot er noget, vi konstruerer i social interaktion – vi overvældes også og gribes af dem i en proces af “sanselig selv-refleksion” (ibid.:312). Pointen er, at vi i følelsesoplevelsen såvel som i sygdomsoplevelsen kastes tilbage på dimensioner ved vores væren, som før var i baggrunden, og som nødvendigvis må være det, hvis rutinemæssig social interaktion skal opretholdes.

Ifølge Merleau-Ponty finder egenkroppens involvering med omgivelserne sted i en kunstfærdig syntese af perception, praktisk kompetence og handling. Dette vil sige, at dét, vi perciperer – udover at være formet af perceptuelle skemaer og vaner – er en funktion af handling og dermed af både de bredere (sociale) kompetencer og de specifikke “interesser”, som tidligere handlinger gav ophav til. Vores kognitive bevidsthed har sit fundament i denne aktive og involverede relation med verden – ikke i et “jeg tænker”, men i et “jeg kan” (Merleau-Ponty 2000:137).

Karakteristisk for samfundsvidenskabeligt arbejde med inspiration i Merleau-Pontys detaljerede studier af perceptionsprocesser er en *simultan* interesse for kroppen som konstruktør og kon-

strueret af det sociale, for den *gensidige* determinering af biologiske og sociale domæner samt for aktørens *uadskilleligt* fysiske og sociale situerethed. Det forhold, at vi relaterer til verden gennem en infrastruktur af færdigheder og kapaciteter – gennem hvilke vores subjektive miljø eller *livsverden* tager form – åbner nemlig for interessante spørgsmål angående relationen mellem fysiske og socio-kulturelle systemer samt for en orientering mod kroppens *aktive* rolle i konstruktionen og reproduktionen af det sociale. Et centralt spørgsmål er således: Hvilke sociale processer er aktive i formningen af kroppens potentialer og kræfter og i investeringen af kroppen med de færdigheder og praktiske kompetencer, den tager op i sit møde med verden? Et sådant udgangspunkt transformerer vores forståelse af den sociale aktør henimod et bundt af (socialt formbare) energier, begær og kapaciteter. Ligesådan udvides vores begreb om social struktur, der ikke kun eksisterer “uden for” aktøren som “sociale fakta”, men er legemliggjort i form af konventionelle måder at møde verden, dispositioner hos aktøren. Det bringer os samtidig ud over et rent diskursivt begreb om viden væk fra en fortolkende sociologi med snævert fokus på aktørers symbolske og diskursivt medierede verdenskonstruktioner.

Et fænomenologisk udgangspunkt vil lede os mod en “kødelig sociologi”, der gør op med rationalismens reduktion af sociologiens genstandsfelt til symboler, normer, regler og varierende grader af rationel handlen og dens overdragelse af passionerne til andre discipliner⁴. Det vil hjælpe os til at finde en skildringsteknik, der tillader os at indfange handlingers optagethed, kødelighed og æstetik – de finkornede og mikroskopiske strukturer, der udgør sociale handlingers egentlige kunstfærdige væsen.

De sociologiske implikationer af at

inddrage fænomenologien i studiet af passager mellem krop og samfund viser sig altså at være omfattende. Lad os til slut inddrage et par eksempler på, hvordan den fænomenologiske arv har vundet indpas i etablerede dele af samfundsvidenskaben.

I den midterste del af sit forfatterskab kæmpede Foucault med spørgsmålet om, hvorvidt den tæmmede og "lydige krop" som det relativt passive objekt for magtvidenskabelige komplekser var selve kilden til forøgelsen af dominansrelationer (Foucault 1995 [1975]). Eller om kroppen tværtom – à la Weber – i egenskab af en uudgrundelig og nydelsessøgende maskine, hvis erotiske kræfter fundamentalt modsætter sig rationaliseringsprocesser, kunne tænkes at udgøre den ultimative grund for modstand og dermed legemliggøre magtens "udenfor" (Foucault 1990 [1978]:157). Mod slutningen af sit liv og i løbet af det langvarige projekt med at skrive "Seksualitetens historie" nærmede Foucault sig imidlertid en fænomenologisk position og et rigere begreb om kroppen. I sin genealogi over det "begærende subjekt" gav han plads til individets aktive rolle i produktionen og transformationen af de former for selverfaring eller subjektivitet, der har været fremherskende i Vestens historie (Foucault 1986a). Foucault søgte især ophavet til erfaringen af at være et "dybt selv", og analysen viste, at denne erfaring – udover at være præget af diskursive regimer – havde sin grund i bestemte "selv-teknologier" og etiske "selv-praktikker", som gennem tiden har formet menneskets kapaciteter for at relatere til selv og andre. Således bidrog antikkens opfindelse af skrive-teknikken for eksempel – gennem muligheden for at kortlægge og nedskrive individets tanker og drømme – til opdyrkelsen af legemlige kapaciteter for selvansøgelse og dermed til oplevelsen af at være et dybt selv (Foucault

1986b; 1988).

Bourdieu fremstår endnu klarere end Foucault som direkte arvtager til Merleau-Pontys tankegodt. Ifølge Bourdieu kan relationen mellem den sociale aktør og verden kun indfanges, såfremt kroppen og legemliggørelsesprocesser sættes i centrum af analysen (Bourdieu 2000: 182-3) Til grund for denne præmis ligger to argumenter. For det første peger Bourdieu på *konditionerbarhed* som menneskets fundamentale særtræk, og den osmotiske relation mellem selv og verden går netop gennem kroppen med dens biologiske egenskab af at være åben mod verden og derfor også eksponeret og udsat for verden (ibid.:133-40). For det andet bør vi ifølge Bourdieu hverken konceptualisere handling som reaktiv eller som bevidst og kalkuleret. Handling er først og fremmest en *praktisk* væren-i-verden og udtrykker som sådan en praktisk intentionalitet og sans for det mulige, der kommer af individets specifikke indbefattelse, omfattelse og implikation i verden (ibid.:142-8). Bourdieus begreber om *habitus* og *praktisk sans* formulerer netop en syntese af disse overvejelser, ligesom en række af Bourdieus andre centrale begreber kan spores tilbage til dette udgangspunkt⁵.

Det er til slut på sin plads her at nævne et forskningsfelt, som i særlig grad har vist sig at påskønne de indsigter, som udviklingen af fænomenologiske tilgange har muliggjort, nemlig den nyere medicinske antropologi. Inden for de senere år har dette felt bidraget med bemærkelsesværdigt rige etnografiske studier om sygdom, lidelse, smerte og helbredelse som erfaringsbaserede domæner med krav på tværvideenskabelig undersøgelse (Kleinman 1988; Murphy 1990; Schepers-Hughes 1992). Medicinske antropologer har med begreber som somatisering og legemliggørelse samt en forståelse af kroppen som åndfuld (*mindful*) udfordret

den klassiske biomedicinske forståelse af kroppen som et sæt fysio-kemiske processer adskilt fra det samfundsmæssige. Deres undersøgelser har kastet lys over, hvordan mennesker aktivt bebor deres kroppe – de har udforsket de legemlige taktikker, der hører til det at være, have og bruge sin krop i verden, samt hvordan disse taktikker tager form i dialog med omgivelsernes kulturelle og socio-økonomiske krav (Kleinman 1988; Schepers-Hughes 1992). Budskabet i disse studier er klart: Såvel individuelle som sociale og politiske forhold er uadskillelige i produktionen og erfaringen af sygdom, lidelse og helbredelse. Sygdom er ikke blot en isoleret begivenhed, et uheldigt sammentræf med naturens vilkårlighed. Den udgør en form for kommunikation – et organisk sprog – gennem hvilket natur, kultur og samfund taler simultant (Schepers-Hughes & Lock 1987). Vi bør derfor nærme os kroppen som det mest umiddelbare og nære terræn for udspilning af sociale sandheder og modsætninger og som lokus for personlig og social trods, kreativitet og kamp.

Uorden i repressionshypotesen: Marx' materialisme

Som slut på min fortælling om kroppens vej ind og ud af samfundsvidenskabelig teori – der i øvrigt kan læses som en parabel over mere generelle udviklingstræk i teorihistorien – vil jeg som lovet kort vende blikket mod Karl Marx. Ser vi tilbage på hans tidlige skrifter, fremgår det, at en bekymring om at inddrage menneskets legemlighed i teorier om samfundet hverken var fraværende i den klassiske samfundsvidenskab eller kan siges entydigt at have placeret kroppen i en negativ relation til det sociale.

I sine ungdomsskrifter formulerede Marx (1992 [1844]) en filosofisk antropologi, der som omdrejningspunkt havde det legemligt-sansende og lidende men-

neske i fortløbende interaktion med dets omgivelser. Marx gav således primat til den *praktiske* karakter af socialt liv frem for den distancerede og kontemplative holdning til verden, der har kendetegnet filosofien (ibid.:385). Hans tese var, at mennesket for at overleve må opretholde en konstant dialog med naturen omkring sig – mennesket er bundet til og realiserer sig selv i verden gennem et utrætteligt og aktivt legemligt-sanseligt engagement heri (ibid.:390). Det interessante er imidlertid, at såvel naturen *i* som naturen *omkring* mennesket transformeres i denne kollektive tilegnelsesproces med det resultat, at også menneskets "natur" får karakter af socialt produkt (ibid.:325, 389). Hos Marx antager kroppen altså simultant karakter af et *middel* til arbejde på omgivelserne og en *størrelse* under løbende *transformation*. Den nyder en separat eksistens og omformes dog løbende af menneskelig handlen. Et konkret eksempel herpå er den kapitalistiske produktionsmådes hentærende og kvælende effekt på arbejderens sind og legeme, malende beskrevet af Marx i første bind af Kapitalen (Marx 1999 [1867]: 258-63).

Marx' begreb om mennesket som "praktisk-sanselig aktivitet" i en relation af gensidig transformativ interaktion med omgivelserne erstatter den Cartesianske subjekt-objekt dikotomi og giver "krop" til hans teori om det sociale. Som sådan viser Marx' refleksioner over menneskets natur, at en linær fortælling om kroppens undertrykkelse, nyopdagelse og forløsning i den samfundsvidenskabelige tænkning bør erstattes af en mere nuanceret forståelse, der erkender, at der *er* en (mere) interessant historie at fortælle om kroppen i den samfundsvidenskabelige arv – at kroppen *altid* har været til stede i teorien. Den har blot været konceptualiseret og problematiseret forskelligt, og klassiske tekster kan derfor i dag tages op som ressourcer, der kan

tappes og udvikles. En genopfriskning af samfundsvidenskabens tidligste repræsentanter kan således minde os om, at vi hverken behøver at overlade studier af kroppen til naturvidenskaberne eller lade vores samfundsvidenskabelige tilgang reducere til fortolkning og dekonstruktion af repræsentationer, kulturelle kategorier og myter om kroppen.

Noter

1. Titlen på Butlers (1993) værk: "Bodies that Matter" peger netop ufrivilligt på dette problem. De to poler, der gives analytisk forrang i sådanne værker, er på den ene side kroppen som diskursivt produceret artefakt og på den anden "strålkroppen": sociobiologiens krop, kroppen som evolutionært anskuet biokemisk substrat. Dét, som netop er specifikt ved kroppen – dens infrastruktur af kræfter og potentialer, der understøtter vores levede kognitive, emotionelle og somatiske erfaring – glider således ud af analysen. Om end jeg ikke vil gå nærmere ind på det her, gælder mit argument imidlertid også postmodernismens flydende og decentrerede cyborg-krop, som må siges at udtrykke selve negationen af det grundlæggende vilkår, at vi (stadig) er indsvøbt i vores legemlige begrænsninger.
2. Problemet med reduktionen af krop til diskurs forstærkes af, at diskursive læsninger og tekstuelle exegeser ofte ureflekteret antager, at de fundne identitetskategorier nødvendigvis afspejles i legemlig praksis og erfaring. Mennesker identificerer sig imidlertid ikke på magisk vis med bestemte diskursive udsagn. En sådan identifikation kræver en konkret træning, praktisk indprentning, disponering og formgivning af kroppens energier – og studier af denne proces kræver nødvendigvis en anden tilgang end en gængs socialkonstruktivistisk (se Young 1990; Wacquant 1998).
3. En variant af denne form for vulgær materialisme er genopstået i nyere neuro-fysiologisk baserede teorier, der ser bevidstheden som værende identisk med hjernen og således deler behaviorismens atomistiske og mekanistiske forståelse af kroppen og af adfærd som resultat af en ubrudt kæde af stimuli, der betinger hinanden (se Crossley 2001:kap. 3).

4. Projektet om at legemliggøre sociologien er tidligere blevet fremført af britiske sociologer som Crossley (1995) samt Williams & Bendelow, hvis bog *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues* (1998) kan anbefales som grundig indføring i grundtankekerne bag og anvendelsesmulighederne for en "kodelig sociologi".

5. Et eksempel er begrebet om *symbolsk vold*. Grunden til, at man ifølge Bourdieu kan tale om vold uden forekomsten af en aggressiv fysisk handling, er netop, at kroppens skemaer for perception og bevægelse i den grad tilpasser sig objektive dominansforhold, at kroppen i en form for "ontologisk medsamensvorenhed" blot kræver et enkelt blik eller en formaning for at respondere imodkommende på krav, som for en udenforstående ville synes utilstedelige (se fx Bourdieu 2001). Et andet eksempel er begrebet om krops-hexis, som ligeledes peger på muligheden for social modifikation af kroppens positur og bevægelsesstil. Effekten af denne uadskilleligt fysiske og sociale situerethed er at forankre sociale strukturer og politiske mytologier i kroppens "natur" (Bourdieu 1990:69).

Litteratur

- Bourdieu, P. 1990 [1980]: *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. 2000: *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. 2001: *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University press.
- Butler, J. 1993: "Introduction". I: *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Bynum, C. 1995: "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective". *Critical Inquiry*. Vol. 22.
- Crossley, N 1995: "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology". I: *Body and Society*, Vol. 1, No 1.
- Crossley, N. 2001: *The Social Body*. London: Sage.
- Durkheim, E. 1965 [1912]: *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.

- Durkheim, E. 1973 [1914]: "The Dualism of Human Nature and its Social Conditions". I: Bellah, R. N. (ed.): *Emile Durkheim – On Morality and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Douglas, M. 1982 [1970]: "The Two Bodies". I: *Natural Symbols – Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon.
- Elias, N. 2000 [1939]: *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.
- Fausto-Sterling, A. 2000: *Sexing the Body – Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Foucault, Michel 1995 [1975]: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel 1990 [1978]: *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel 1986a: *The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure*. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel 1986b: *The History of Sexuality, Vol. 3: The Care of the Self*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel 1988: "Technologies of the Self". I: Martin, L.H. et. al.(eds.): *Technologies of the Self – A Seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press.
- Freud, S. 1989 [1929]: *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Freud, S. 1999: "The Psychological Apparatus & the Theory of Instincts". I: Lemert, C. (ed.): *Social Theory – The Multicultural and Classic Readings*. Boulder: Westview Press.
- Freund, P. E. S. 1988: "Bringing Society into the Body – Understanding Socialized Human Nature". *Theory and Society*. Vol. 17, No. 6.
- Goffman, E. 1967: *Interaction Ritual*. New York: Pantheon.
- Katz, J. 1999: *How Emotions Work*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kessler, S. J. 2000: *Lessons from the Intersexed*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Kleinman, A. 1988: *The Illness Narratives – Suffering, Healing & the Human Condition*. Basic Books.
- Laqueur, T. 1999: *Making Sex – Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marx, K. 1992 [1844]: "Economic and Philosophical Manuscripts (1844)" & "Concerning Feuerbach". I: *Karl Marx – Early Writings*. London: Penguin Books.
- Marx, K. 1999 [1867]: *Capital*. Oxford: Oxford University Press.
- Mauss, M 1923: "Total Man – Where Sociology, Psychology, and Physiology Meet". *Journal de Psychologie*. Vol. 20. Ikke publiceret oversættelse.
- Mauss, M 1973 [1935]: "Techniques of the Body". *Economy and Society*. Vol. 2.
- Mead, G. H. 1994 [1934]: "Thought as Internalized Conversation". I: Collins, R. (ed.): *Four Sociological traditions*. Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2000 [1945]: *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. Pp. xvii-xxi & 1-199.
- Murphy, R. 1990: *The Body Silent: The Different World of the Disabled*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. 1987: "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". I: *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 1, No. 1.
- Scheper-Hughes, N. 1992: *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Simmel, G. 1921: "Sociology of the Senses". I: Park, R.E. & E.W. Burgess (eds.): *An Introduction to the Science of*

- Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press. Pp.356-361.
- Turner, B. S. 1984: *The Body and Society*. London: Sage.
- Turner, T. 2000: "Bodies and Anti-bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory". I: Csordas, T. J. (ed.): *Embodiment and Experience – The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wacquant, L. 1998: "The Prizefighter's Three Bodies". I: *Ethnos*. Vol. 63, No. 3.
- Weber, M. 1978 [1922]: "The Definition of Sociology and of Social Action", "Types of Social Action" & "Orgy versus Chastity". I: *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, S. & Bendelow, G. 1998: *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. London: Routledge.
- Young, I. M. 1990: "Throwing Like a Girl – A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spaciality". I: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and social Theory*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.