

Socjologia ciała

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
SERIA SOCJOLOGIA NR 59

Honorata Jakubowska

Socjologia ciała



POZNAŃ 2009

ABSTRACT. Jakubowska Honorata. *Sociologia ciała* [The sociology of the body]. Adam Mickiewicz University Press, Poznań 2009. Seria Socjologia nr 59. Pp. 319. ISBN 978-83-232-1962-0. ISSN 0554-8225. Text in Polish with a summary in English.

The book *Sociologia ciała* [The sociology of the body] is meant to be read in two ways. First, it is meant to serve as a handbook in which contemporary ideas, views and reflections on the body and corporality are systematized and recounted. Secondly, the subject of the body and corporality is presented as a riveting aspect of contemporary social reality, but also as an indicator of some definite type of changes and socio-cultural processes. The first and second parts of book present the socio-cultural changes and the development of scientific reflection which have led to the present status of the body in culture and social sciences. From this perspective, the sociology of the body is presented as a separate sub-discipline. The third part of the book considers the ways by which the body and corporality are being analyzed in sociology. In these analyses, the body is viewed as: (1) an element of the (post-modern) identity, (2) an element of an interactive game, (3) capital, (4) merchandise and object of property, (5) a place of social control, (6) the recipient of sensations, an instrument of pleasure and a source of suffering, and (7) as a source of knowledge and experience. This "polyphony" of views is an attempt at a presentation of a comprehensive, yet internally varied picture of the perception of the body in the present-day sociology.

Honorata Jakubowska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Instytut Socjologii, ul. Szamarskiego 89, 60-569 Poznań, Poland.

Recenzent: prof. dr hab. Jacek Kurczewski

© Copyright by Honorata Jakubowska 2009

© Copyright for this edition by Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009

Projekt okładki: *Karolina Koka Stelmach*

Fotografia na okładce: *Andrzej Dragan* www.andrzejdragan.com

Redaktor: *Elżbieta Piechorowska*

Redaktor techniczny: *Dorota Borowiak*

Łamanie komputerowe: *Bartosz Dziamski*

ISBN 978-83-232-1962-0

ISSN 0554-8225

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-734 Poznań, ul. F. Nowowiejskiego 55, tel. 061 829 39 85, fax 061 829 39 80
e-mail: press@amu.edu.pl www.press.amu.edu.pl

Wydanie I. Nakład 500 egz. Ark. wyd. 16,00. Ark. druk. 20,00

Druk i oprawa: QUICK-DRUK s.c., ŁÓDŹ, UL. ŁĄKOWA 11

Spis treści

Wstęp	9
Część I. STATUS CIAŁA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ	
1. Wprowadzenie	19
2. Wzrost indywidualizmu i roli jednostki	26
2.1. Możliwość wyboru	26
2.2. Przemiany systemu wartości	29
3. Rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego	32
3.1. Konsumpcja jako pole autokreacji jednostki	34
3.2. Od-medialne wizerunki ciała	38
4. Emancypacja kobiet i kobiecej seksualności	43
4.1. Ucieśnianie nowych ról	43
4.2. Ciało jako miejsce tworzenia płciowej różnicy	46
4.3. Feministyczne analizowanie kobiecego ciała	49
4.4. Psychoanaliza jako negatywny punkt odniesienia	54
5. Przemiany obyczajowości	58
5.1. Odkrywanie ciała	59
5.2. Seksualność w przestrzeni publicznej	61
5.3. Praktyki seksualne wpisane w codzienność	64
5.4. Kontrola religii nad ciałem	66
5.5. Batalia o ciało i ich seksualność	70
6. Rozwój nauki i technologii	72
6.1. Technologiczna interwencja w cielesność	72
6.2. Powiązania człowieka z maszyną	76
7. Medykacja	81
7.1. Czym jest medykacja	82
7.2. Przynajmniej medykacja	85
7.3. Demedykacja	87
8. Ciało jako jednostkowa i społeczna (re)konstrukcja	90

Część II. ROZWÓJ REFLEKSJI O CIELE W NAUKACH SPOŁECZNYCH

1. Wprowadzenie	99
2. Dualistyczna koncepcja człowieka Kartezjusza	103
2.1. Ciało w koncepcji Kartezjusza	103
2.2. Dziedzictwo Kartezjusza	105
3. Ciało w koncepcjach filozoficznych	108
3.1. Ucieleśnienie jednostki	108
3.2. Relacje jednostki z ciałem	113
4. Antropologiczne spojrzenie na ciało	117
4.1. Ciało fizyczne – ciało społeczne	118
4.2. Techniki postępowania się ciałem	122
5. Odkrywanie ciała w socjologii	124
5.1. Nurt naturalistyczno-organicystyczny	124
5.2. „Nieobecna obecność” ciała w klasycznej socjologii	127
6. Socjologia ciała – narodziny i rozwój nowej subdyscypliny	132
6.1. Powstanie i zdefiniowanie socjologii ciała	132
6.2. Autorzy (z)wiązani z socjologią ciała	136
6.3. Socjologia ciała w Polsce	137

Część III. CIAŁO JAKO PRZEDMIOT ROZWAŻAŃ SOCJOLOGICZNYCH

1. Wprowadzenie	143
2. Ciało jako element (ponowoczesnej) tożsamości	154
2.1. Przekształcanie ciała	155
2.2. Przekształcanie ciała a tożsamość	161
2.3. Ucieleśniona kobieca tożsamość	164
2.4. Ciało jako główny element refleksyjnego projektu jednostki (A. Giddens)	169
2.5. Ucieleśniona tożsamość w wirtualnym świecie	172
3. Ciało jako element gry interakcyjnej	176
3.1. Terytoria „ja”	177
3.2. Ciało jako element przedstawienia	179
3.3. Cieleśne stygnaty	184
3.4. Ciało w wirtualnych interakcjach	186
4. Ciało jako kapitał	188
4.1. Typy kapitałów	190
4.2. Kapitał biologiczny	192
4.3. Przekształcalność kapitału biologicznego	199
4.4. Kapitał biologiczny jako narzędzie dystynkcji	206
4.5. Kapitał biologiczny a ryzyko	210

5. Ciało jako towar i obiekt własności	213
5.1. Fragmentaryzacja i utowarowienie ciała	214
5.2. Społeczna wartość ciała	220
5.3. Prawna kontrola nad utowarowionym ciałem	223
5.4. Powracające pytania o ciało, człowieka i granice	229
6. Ciało jako miejsce kontroli społecznej	232
6.1. Proces cywilizowania ciała	232
6.2. Dyscyplinowanie i ujarzmianie ciała	235
6.3. Wiedza o ciele jako władza nad ciałem	244
6.4. Dyskurs o ciele i seksualności	249
6.5. Uwalnianie ciała	254
7. Ciało jako odbiorca wrażeń, narzędzie przyjemności i źródło cierpienia	261
7.1. Ciało jako narzędzie (imaginatywnej) przyjemności	262
7.2. Zmysłowe doświadczanie przyjemności	266
7.3. Ciało jako źródło cierpienia	269
7.4. Przenikanie się przyjemności i cierpienia w intymnych relacjach	272
8. Ciało (ucieleśnienie) jako źródło wiedzy i doświadczenia	276
8.1. (Nie)obecność ciała w codziennym doświadczeniu	277
8.2. Przedmioty jako przedłużenia ludzkiego ciała	281
8.3. Przesztraż weryfikująca ciała	283
9. Socjologiczne spojrzenie na ciało	287
Zakończenie: ciało jako przedmiot badań socjologicznych	291
Bibliografia	296
Indeks nazwisk	312
The sociology of the body (S u m m a r y)	315

Wstęp

Człowiek współczesny – obdarty ze statusu społecznego oraz przynależności regionalnej mieszkaniac
- musi być rozpatrywany na podstawie jedynego rozróżnienia, jakiego mu zostało, cielesności¹.

Nie możemy oddzielić naszego życia od ciała, nasze doświadczenie świata ma charakter cielesny i jest możliwe dzięki fizycznym mu wyposażeniu. Dzięki ciału przekazujemy innym nasze uczucia, przekonania, emocje, odbieramy to, co dzieje się na zewnątrz niego i przekazujemy innym to, co dzieje się w naszym wnętrzu, równocześnie ciało jest obiektem radości, pragnienia, jak i bólu, słabości i cierpienia. Każdy aspekt naszego życia jest ucieleśniony, wszystko co robimy, robimy za pomocą naszych ciał, kiedy myślimy, mówimy, słuchamy, jemy, pracujemy czy relaksujemy się używamy naszych ciał (por. Nettleton, Watson 1998: 1).

To cielesne doświadczenie świata jest uwarunkowane przez czynniki kulturowe i społeczne. Biologiczna podstawa naszej egzystencji zyskuje znaczenie poprzez odpowiedni kontekst społeczny i kulturowy. Berger i Luckmann (1983: 272 i nast.) piszą o dialektyce między naturą i społeczeństwem; należy ona do ludzkiej kondycji i przejawia się ciągle na nowo w każdej jednostce, a prowadzić ją można do dialektyki między biologicznym podłożem jednostki i jej wytworzoną społecznie tożsamością. Jednostka doświadcza siebie

¹ B. Wybacz, *Trzaskanie manekinów. Kulturowe pojęcie ciała w ujęciu filozofii M. Merleau-Ponty'ego* (wersja elektroniczna: www.humanista.pl/ludzie/bwybacz.phtml), 2002.

jako organizmu, ale również przez społecznie uwarunkowane ujęcie, co jest postrzegane jako konfrontacja między „wyższym ja”, czyli tożsamością społeczną i „niższym ja”, czyli przedspołeczną czy antyspołeczną zwierzęcością. Organizm wpływa na ludzkie działania, nakłada na nie pewne ograniczenia, ale sam jest zdeteminowany społecznie i ograniczany przez świat społeczny. Dialektyka między naturą i społeczeństwem przejawia się zatem we wzajemnym ograniczaniu się organizmu i społeczeństwa. Jest to widoczne niemal w każdej dziedzinie codziennego życia, m.in. w sposobie odżywiania się, zaspokajaniu popędów seksualnych, zmaganiach ze słabościami organizmu itd. Ciało nie jest więc tylko fizycznym bytem, zbiorem instynktów i mechanicznych procesów, ale również formą kulturową, która nosi ze sobą znaczenia. Bordo (1999: 26) uważa, że współcześnie, kiedy „patrzymy na ciało (włączając w to nasze własne oglądane w lustrze), nie widzimy właściwie biologicznej natury, ale wartości i ideały, różnice i podobieństwa, która kultura »zapisala« na tych ciałach”.

Każde społeczeństwo i każda kultura w określony sposób „ubiera” czynniki „naturalne” (biologiczne), nadając im znaczenie i społeczne uprawomocnienie. Cechy biologiczne posiadające swoje kulturowe reprezentacje uzyskują prawo do publicznej egzystencji. Na przykład pojęcie piękna pokazuje, że poszczególne aspekty cielesności są kulturowo definiowane, że nie ma kategorii uniwersalnych – w każdej kulturze pod określeniem piękna kryją się bowiem różne przymioty, jest więc ono zmienne w czasie i przestrzeni, jest kategorią kulturową, a nie „naturalną”. Różnicowane kulturowo i historycznie tworzenie i rozumienie ciała dotyczy wielu obszarów – zarówno wyglądu, stosunku do nagości, ubioru, komunikacji niewerbalnej, jak i tego, co Mauss nazywa „technikami ciała”. Bourdieu (2004: 80) mówi w tym kontekście o społecznej konstrukcji natury przejawiającej się w społecznej konstrukcji ciała, którą zauważa się głównie poprzez dwa zjawiska: po pierwsze to, co wydaje się nam naturalne, jak np. wielkość czy waga ciała, jest zależne od warunków, w których żyjemy, a po drugie – nasze schematy percepcji i oceny cielesności są zdeteminowane poprzez zajmowaną przez nas pozycję społeczną.

Ciało jest zatem konstruktem kulturowym i społecznym. Przyjmując to założenie, opowiadam się po stronie konstruktivistycznego ujęcia ciała/cielesności, które zakłada istnienie czynników społeczno-kulturowych je kształtujących i tym samym budowane jest w opozycji do esencjalizmu, który traktuje ciało/cielesność jako zdeteminowane jedynie biologicznie. To założenie pozwala traktować ciało jako przedmiot społecznej kontroli, która obejmuje jego różne aspekty: zdrowie, wygląd, sprawność czy seksualność. Ciało nie jest jednak tylko biernym obiektem kontroli, ale jest również świadomie zarządzane i modyfikowane przez same jednostki, by stać się elementem refleksyjnie tworzonego projektu „ja”. Tym samym ciało traktowane jest jako podstawa jednostkowej i grupowej tożsamości. Poprzez ciało pokazujemy naszą przynależność do jednych grup społecznych i dystans dzielący nas od innych grup. Różnice w wyglądzie zewnętrznym czy w dbaniu o zdrowie są narzędziami rozpoznania (my) oraz segregacji, wykluczania i stwarzania barier (inni, obcy). Poprzez ciało manifestujemy swoją przynależność grupową, uznawany system wartości, a także praktykowany styl życia. Cechy biologiczne, posiadające znaczenie i kulturowe reprezentacje są nagradzane bądź karane i powiązane z dostoją z użyciem przywilejów społecznych. Różnicowanie w „realizowaniu” cielesności występuje co najmniej na dwóch poziomach: norm obowiązujących w różnych grupach społecznych oraz w dostępie do szeroko pojmowanych narzędzi umożliwiających dokonywanie interwencji (mam tu na myśli zarówno kapitał finansowy, jak i kulturowy). Każde społeczeństwo, ale również funkcjonujące w jego ramach klasy społeczne, definiuje zarówno normy związane z cielesnością, jak i formy dewiacyjne, czy – używając określenia Goffmana – cielesne stygmaty. Równocześnie społecznie różnicowane są świadomość przekształcalności i odwracalności czynników biologicznych oraz obiektywne możliwości ich realizacji. Sposób w jaki jednostka traktuje swoje ciało jest wskaźnikiem jej stylu życia, miejsca w strukturze społecznej, stopnia „oswojenia” nowej rzeczywistości i umiejętności korzystania z nowych możliwości.

Libera (1997: 20) uważa, że „na naszych oczach trwa i radykalizuje się coś, co popularnie określa się jako »kult ciała«, dokonuje się

chyba największy z dotychczasowych przewrotów kulturowych dotyczących człowieka i cielesności", dlatego nie może nas dziwić zwrócenie się nauki w kierunku ciała. Zmieniają się poglądy dotyczące ciała oraz sposób patrzenia na nie. Według Baudrillarda (2006: 170), „przez wieki zawzięcie starano się przekonać ludzi o tym, że są go pozbawieni (skądinąd nigdy nie dali się oni tak do końca do tego przekonać), dziś podejmuje się wszelkie możliwe i systematyczne starania, by przekonać ich do własnego ciała”. W podobnym tonie wypowiada się Maisonneuve (1995: 67) pisząc, że „dzisiaj mamy do czynienia z daleko posuniętą ewolucją poglądów związanych z ciałem. Kiedyś miało ono drugorzędne znaczenie, zaś obecnie zaczyna stawać się wartością naczelną służącą człowiekowi jako narzędzie komunikacji, wyrazu, przyjemności”. Dowartościowanie ciała jako przedmiotu badań, w sytuacji jego rosnącego znaczenia oraz określonych przemian społeczno-kulturowych, stało się zatem koniecznością. Równocześnie przyczyniło się do powstania socjologii ciała oraz wzrostu znaczenia ciała/cielesności w obrębie nauk społecznych.

Za początek socjologii ciała jako odrębnej subdyscypliny naukowej można uznać połowę lat 80. i wydanie przez Bryana S. Turnera książki *The Body and Society*. Od tego czasu ukazało się wiele książek i artykułów dotyczących zagadnień ciała i cielesności. Niemniej jednak na polskim rynku wydawniczym widać wyraźną lukę w tym obszarze. O ile mamy okazję zapoznać się z wybranymi koncepcjami autorstwa Foucaulta, Giddensa czy Goffmana, to brakuje takich pozycji książkowych, które prezentowałyby dorobek samej socjologii ciała i refleksji naukowej odbywającej się w jej ramach. Zatem, choć pozornie wydaje się, że na temat ciała/cielesności napisano już zbyt wiele, to zagłębienie się w tę tematykę wskazuje na istniejące braki. Tym większe, że na język polski nie została (jeszcze?) przetłumaczona żadna książka autorów głównie kojarzonych z socjologią ciała, jak np. wspomnianego Bryana S. Turnera, Chrisa Shillinga czy Nicka Crossleya.

Proponowana przeze mnie książka wpisuje się w tę lukę wydawniczą i powinna zostać potraktowana w dwojaki sposób. Po

pierwsze, właśnie jako rodzaj podręcznika, który zbiera i porządkuje stan refleksji dotyczącej ciała/cielesności pojawiającej się w socjologii. Po drugie, problematykę ciała/cielesności przedstawiam jako sam w sobie interesujący aspekt rzeczywistości społecznej, ale również jako wskaźnik określonego typu przemian i procesów społeczno-kulturowych. A zatem praktyki cielesne, które rozumiem jako działania podejmowane przez same jednostki, jak i działania różnych instytucji, których przedmiotem jest ciało, są dla mnie ważne zarówno same w sobie, jak i jako wyraz określonych przemian; mówienie o ciele jest więc dla mnie mówieniem o kulturze współczesnej i społeczeństwie.

W tym kontekście można mówić o trzech perspektywach socjologii ciała wzorowanych na trzech perspektywach socjologii wizualnej wyróżnionych przez Wrigtha (1999: 33). Autor ten wskazał na trzy rodzaje patrzenia na obraz fotograficzny: *przez, na* oraz *za* zdjęcie. Pierwszy z nich oznacza, że zdjęcie nie jest traktowane jako umowna reprezentacja bądź kopia rzeczywistości, lecz jako *sama rzeczywistość*. W patrzaniu *na* zdjęcie ważna jest symbolika tego co widać oraz znaczenia, do których nas to odsyła, a nie to, co widać na samym zdjęciu. Patrzenie *za* zdjęcie oznacza natomiast szukanie w zdjęciu śladów reguł społeczno-kulturowych, które zdecydowały o jego wykonaniu i wyglądzie. Analogicznie, można, jak się wydaje, mówić o patrzaniu *przez* ciało, *na* ciało oraz *za* ciało, co znajduje swoje odzwierciedlenie w przedstawionych sposobach analizowania cielesności. Patrzenie *przez* ciało odnosi się do tych wszystkich opisów, które dotyczą praktyk cielesnych, prezentują statystyczne dane pokazujące co kto robi ze swoim ciałem; jest ono tutaj zatem jedynie przedmiotem deskrypcji. Ci, którzy patrzą *na* ciało, traktują je jako „element znaczący”, system semantyczny, w co wpisują się różne odczytania modyfikacji ciała, jak np. tatuażu czy *piercingu*, ale także analizy Bourdieu dotyczące habitusu i gustu klasowego. I wreszcie patrzenie *za* ciało to badania, które koncentrują się nie tyle na samym ciele, co na wzorach czy przemianach społeczno-kulturowych, które znajdują swoje odzwierciedlenie w ciele, w sposobach jego odczytywania i realizowania praktyk cielesnych. W tym

znaczeniu przekształcanie ciała będzie wyrazem (re)konstruowania tożsamości, a dyscyplinowanie ciała przejawem działania współczesnej władzy. Trzecia perspektywa wydaje się najbardziej ciekawa i obiecująca, gdyż poszerza pole analiz socjologii ciała, czyniąc ciało istotnym obiektem nie tylko tej subdyscypliny, ale również całej socjologii.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej z nich przedstawiam najważniejsze przemiany społeczno-kulturowe, które doprowadziły do obecnego statusu ciała. Jak pokazał Elias, przemiany ciała powinny być analizowane w szerszej perspektywie zmian społecznych, dlatego kwestia współcześnie zachodzących zmian w nawiązaniu do ciała i cielesności jest przede mną rozpatrywana w kontekście i w powiązaniu z wybranymi megatrendami społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi czy technologicznymi. Są nimi: (1) wzrost indywidualizmu i roli jednostki, (2) rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego, (3) emancypacja kobiet (kobiecości), (4) przemiany obyczajowości, (5) rozwój nauki i technologii oraz (6) medykalizacja. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w książce interesuje mnie ciało rozpatrywane na poziomie jednostek, a nie na poziomie populacji, stąd nie zajmuję się takimi zagadnieniami, jak demografia czy biowładza. Wymienione przemiany, jak piszę w podsumowaniu pierwszej części, sprawiają, że ciało jest traktowane jako „zadane”, społecznie/kulturowo (re)konstruowane, a odpowiedzialność za nie spoczywa na jednostce. Przemiany doprowadzają również do znikania z przestrzeni publicznej ciała „naturalnego” (biologicznego), co wiąże się z jednym z paradoksów nowoczesności, w której z jednej strony nieustannie przypominam się o ciele, a z drugiej – każe nam się o nim zapominać.

Obok przemian społeczno-kulturowych, czynnikiem, który doprowadził do współczesnego zainteresowania ciałem w naukach społecznych były zmiany w ich obrębie. Temu rozwojowi refleksji naukowej o ciele/cielesności poświęcam drugą część książki. Rozpoczynam ją od przedstawienia koncepcji Karterjusza, która często jest traktowana jako punkt wyjścia w (nie)mówieniu o ciele w naukach społecznych. Następnie prezentuję wybrane koncepcje filozo-

ficzne, głównie fenomenologiczne, które zmieniły status ciała, wydobytą z cienia duszy oraz wybrane koncepcje antropologiczne, do których odwołuję się socjologia ciała. Kolejny rozdział poświęcony jest przede wszystkim odkrywaniu obecności ciała u klasyków socjologii, ale również nurtowi naturalistyczno-organicystycznemu. Zaprezentowany rozwój refleksji naukowej dotyczącej ciała/cielesności, doprowadza mnie do opisanego socjologii ciała – narodzin, głównych założeń i przedstawicieli tej subdyscypliny, a także jej obecności w Polsce.

Trzecia część książki poświęcona jest różnym sposobom analizowania cielesności obecnym w socjologii i dziedzinach jej pokrewnych. Rozpoczynam ją od przedstawienia istniejących typologii porządkujących refleksję o ciele/cielesności, a następnie, w kolejnych rozdziałach, prezentuję własny sposób jej uporządkowania. Ciało przedstawiam jako: (1) element (ponowoczesnej) tożsamości, (2) element gry interakcyjnej, (3) kapitał, (4) towar i obiekt własności, (5) miejsce kontroli społecznej, (6) odbiorcę wrażeń, narzędzie przyjemności i źródło cierpienia oraz (7) źródło wiedzy i doświadczenia. Część tę kończy rozdział, w którym formułuję, na podstawie przedstawionych teoretycznych ujęć ciała/cielesności, ogólniejsze wnioski dotyczące postrzegania ciała w socjologii.

Zakończenie poświęcam ciału jako przedmiotowi badań socjologicznych, co wydaje mi się istotnym uzupełnieniem zaprezentowanych teoretycznych ujęć. Równocześnie zwracam uwagę na braki w tych badaniach i konieczność ich rozwijania.

Chciałabym podziękować prof. UAM dr. hab. Rafałowi Drowskiemu za przeczytanie wstępnej wersji książki oraz wszelkie podpowiedzi i sugestie. Podziękowania kieruję również do prof. UAM dr. hab. Marka Krajewskiego, z którym rozmowa zainspirowała mnie do robienia książki o kolejną perspektywę patrzenia na ciało. Panu prof. dr. hab. Jackowi Kurczewskiemu serdecznie dziękuję za recenzję oraz zawarte w niej uwagi dotyczące publikacji.

Dziękuję również moim Bliskim, którzy mocno wspierali mnie w pisaniu mojej pierwszej książki.

Część I

**STATUS CIAŁA
W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ**

Wprowadzenie

Zrozumienie współczesnego sposobu odczytywania ciała/cieleśności i podejmowania określonych praktyk cieleśnych jest niemożliwe bez przyjrzenia się szerszym zjawiskom i procesom społeczno-kulturowym. Zwrócenie się nauk społecznych ku ciału również wymaga ich uwzględnienia. Przemiany społeczno-kulturowe sprawiły, że ciało znalazło się w centrum zainteresowania nie tylko przedstawicieli różnych nauk, ale również nas samych, nie tylko jako obiekt teoretycznych rozważań, ale również jako przedmiot codziennych praktyk. Wybrane megatrendy społeczne, kulturowe i technologiczne, które przedstawiam w pierwszej części książki, nie są dla mnie zatem jedynie „pasywnym tłem” przemian dotyczących ciała/cieleśności, lecz przede wszystkim kluczowymi zmiennymi, które pozwalają je wyjaśnić i przewidzieć ich dalszy kierunek. Używając metafory, wybrane aspekty nowoczesności traktuję jako „glebę”, na której mogą wyrosnąć praktyki cieleśne, a także refleksja naukowa je opisująca.

Autorzy zajmujący się socjologią ciała są właściwie zgodni co do przyczyn, które doprowadziły do naukowego i potocznego zainteresowania się ciałem (zob. np. Turner 1991: 18 i nast.², 1996: 2 i nast.;

² W książce odwołuję się do dwóch autorów o nazwisku Turner: Bryana S. Turnera oraz Jonathana H. Turnera. W przypadku pierwszego z autorów, cytowanego zdecydowanie częściej, podaję samo nazwisko, w przypadku drugiego autora podaję również inicjały.

Nettleton 1996: 101-108; Howson, Inglis 2001: 297-298; Shilling 2005: 2 i nast.). Pierwszą z nich jest rozwój kultury konsumpcyjnej i przejście od produkcji i ciężkiej pracy do konsumpcji i hedonizmu. Wkroczenie w epokę postindustrializmu i postfordyzmu oznaczało zmiany na rynku pracy, na przykład wzrost znaczenia usług i malejącą rolę dawnej klasy pracującej, jak i zmiany stylu życia związane z konsumpcją i czasem wolnym. Badacze zajmujący się kulturą konsumpcyjną dostrzegali również znaczenie wyglądu zewnętrznego, kształtu ciała i sprawności fizycznej dla kształtowania jednostkowej tożsamości oraz rosnący wpływ kultury konsumpcyjnej na zarządzanie ciałem i codziennym życiem.

Za drugą przyczynę uznaje się działalność feministek, zarówno akademicka, jak i w ramach ruchu społecznego, która przyczyniła się do zainteresowania, traktowanym jako źródło podporządkowania, ciałem kobietom. Trzeci niezwykle ważny element to postęp w technologii i nauce, konsekwencją czego jest rozwój 'biowładzy', postępująca medycyna życia codziennego oraz uczyńnienie ciała i jego potrzeb problemem w skali globalnej, przedmiotem analiz i statystyk. Wiąże się to z rosnącą świadomością zmieniających się modeli władzy czy zarządzania cielesnością, o których pisał m.in. Foucault, jak i kolejnymi wyzwaniami dotyczącymi kontroli cielesności w obliczu nowych rodzajów chorób, jak np. AIDS. Rozwój biotechnologii natomiast rodzi wiele dylematów natury etycznej, dotyczących eugeniki, granicy życia i śmierci czy granicy między naturalnym a społecznym.

Autorzy książki *Wstęp do kulturoznawstwa* jako najważniejsze, obok twórczości Michela Foucaulta, czynnik, które zainspirowały badania nad cielesnością, wskazują dwa z wyżej wymienionych: akademicką aktywność feministek i inwazję kultury konsumpcyjnej. Jak czytamy: „feminizm – w swych różnorodnych wcieleniach i nurtach – podkreślał, że właściwe ujęcie kobiecości musi mieć za przesłankę subiektywne doświadczenie »bycia kobietą«, a więc wcielenie podmiotu badającego w badane ciało. Wreszcie kultura konsumpcyjna pociąga za sobą utowarowienie ludzkiego ciała, jego kolonizację przez różne sektory usług, wydobyczące, różnicujące i zaspokajające jego potrzeby” (Baldwin i in. 2007: 308).

Wskazuje się na jeszcze jeden czynnik, który wpływa na zwiększone zainteresowanie cielesnością, a mianowicie na przemiany demograficzne. Socjologowie traktują zjawiska i procesy badane przez demografię jako pewną podstawę, w której zachodzą interesujące ich zjawiska psychologiczne, społeczne i kulturowe (Szczepański 1987: 126). Cechy biologiczne, takie jak wiek czy płeć, wpływają w sposób pośredni na charakter zjawisk społeczno-ekonomicznych, na przykład na zapotrzebowanie na określone dobra w sferze konsumpcji, a także na kształtowanie się określonych wzorów, w tym tych związanych z cielesnością. Z punktu widzenia tematu książki najważniejszym wymiarem przemian demograficznych jest starzenie się społeczeństwa oznaczające zarówno rosnącą długość życia, będącą m.in. efektem rozwoju nauki i technologii, jak i zmniejszającą się dzietność. Konsekwencją tego procesu jest zwiększanie się udziału osób starszych w społeczeństwie, z którym związany jest jednak pewien paradoks. Z jednej strony starsze osoby stają się coraz ważniejszą grupą społeczeństwa, co zdaje się dostrzegać na przykład rynek traktując je jako coraz bardziej atrakcyjny *target*. Z drugiej jednak strony mamy do czynienia z procesem polegającym na wypychaniu starości i ludzi starych z pola społecznej i kulturowej widzialności (na „prywatyzacji” starości). Proces ten związany jest przede wszystkim z ucieśnieniem starości, które – jako przeciwstawne obowiązującym ideałom – unieobecnia osoby starsze.

To zagadnienie interesuje mnie jednak mniej, gdyż dotyczy głównie zarządzania cielesnością na poziomie populacji. Z tego powodu, choć będzie się ono pojawiać w kolejnych częściach książki, głównie w kontekście kultu młodości czy walki ze starością i śmiertelnością, nie poświęcam mu odrębnego miejsca³.

Pozostałe przyczyny, które są wymieniane w literaturze, to: zmiana relacji między płciami, wynikająca m.in. ze zmiany roli ko-

³ Na temat biowładzy zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska. Wykład z 17 marca 1976, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, ss. 237-260, a także: M. Foucault 2000a; M. Foucault 2000b.

biet we współczesnych społeczeństwach (Turner 1991: 20), przemiany obyczajowości wynikające m.in. z procesu laicyzacji (Turner 1991: 19), rosnąca liczba grup i ruchów społecznych, dotyczących doskonalenia doświadczania ciała, z jednej strony, i ekologicznego stylu życia z drugiej, powstałych poniekąd jako reakcja przeciwko naciskowi na konsumpcję i wygląd (Shilling 2007: 7).

Podkreśla się również, do czego powrócę w drugiej części książki, że istotne były zmiany, które dokonały się w obrębie samej nauki. I tak na przykład Frank (1991) twierdzi, że nowe znaczenie ciała w socjologii może być nie tylko wyjaśniane w odniesieniu do zmian społecznych, ale również do teoretycznych i konceptualnych zmian związanych ze sprzecznościami nowoczesności i postnowoczesności. Ciało stało się „punktem odniesienia w świecie ciągłych zmian i uosobieniem tych zmian” czy mówiąc inaczej – „miejscem”, w którym powracające kwestie i napięcia socjologii są ponownie rozpatrywane i opracowywane. Według Shillinga (2007: 9) natomiast, część naukowców traktuje ciało/cieleśność jako pewne „pojęciowe zasoby” pomocne w poznawaniu i przedstawianiu interesujących ich zagadnień, dające równocześnie możliwość odejścia od dotychczasowych sposobów ich wyjaśniania np. poprzez odwołanie się do wartości czy teorii racjonalnego wyboru.

Na zmiany w Polsce dotyczące praktyk cielesnych należy spojrzeć z szerszej perspektywy przestrzennej i potraktować je jako element ogólniejszych zmian zachodzących w społeczeństwach zaliczanych do zachodniego kręgu cywilizacyjno-kulturowego. Przy czym zauważyć należy, że zmiany dokonujące się po 1989 roku mają głównie charakter „naśladowczy” czy „mimetyczny” w stosunku do społeczeństw „przodujących” (Bendix 1984: 146; por. Ziółkowski 1997: 21) z zachodniego kręgu cywilizacyjnego⁴.

⁴ Według Tardé'a (1921: VIII, za: Ziółkowski 2000: 37) imitację należy rozumieć zarówno jako działania dobrowolne, jak i niedobrowolne, zarówno świadome, jak i nieświadome. Odnosząc to do polskiego społeczeństwa po 1989 roku, oznacza to, że „na oddziaływanie różnych elementów współczesnego światowego kapitalizmu Polska została obiektywnie wystawiona, niekiedy musi się do tego systemu z konieczności i niejako automatycznie przystosowywać, niekiedy nasiąkamy wzorami

Wśród najważniejszych zmian kulturowo-społecznych w Polsce, które dokonały się po 1989 roku, wymienić należy (Ziółkowski 2000: 13, 16 i nast.):

- rozwój nauki i technologii i ich coraz większy wpływ na życie społeczne
- przemiany gospodarcze (upowszechnienie się zasad wolnego rynku i konkurencji, aż do pojawienia się rynku światowego, ponadnarodowych instytucji finansowych i gospodarczych)
- przemiany struktury społecznej wywołane zmianami gospodarczymi (spadek liczby rolników, przejściowy wzrost liczby robotników przemysłowych, wzrost sfery usług)
- przemiany wewnętrznych funkcji państwa (mimo różnicowania sytuacji w różnych krajach i rozmaitych kontrtendencji następowat najpierw ogólny rozwój modelu państwa opiekuńczego, a potem częściowy odwrót od tego modelu)
- urbanizacja
- postęp cywilizacyjny
- najpierw wzrost, a potem ograniczanie (przynajmniej lokalne) zanieczyszczania środowiska przy jednoczesnym wzroście świadomości ekologicznej
- rozwój mediów, systemów komunikowania i przekazu informacji i ich stopniowa globalizacja
- wzrost emancypacji społecznej różnych segmentów społeczeństwa, dotąd wyłączonego z *demos*, a także wzrost liberalizacji reguł rządzących życiem publicznym
- przemiany systemu wartości (od zakazów i nakazów do uprzywilejowania i przyzwolenia), w tym w szczególności tendencja do sekularyzacji;
- wzrost indywidualizmu i roli jednostki.

Zmiana kulturowa polega(ła) w tym przypadku głównie na – wynikającym z kontaktu kulturowego – pojawianiu się nowych elementów kulturowych przenoszonych z zachodnich społeczeństw,

i ulegamy wpływom wbrew naszej woli, a nawet świadomości, niektóre rozwiązania wreszcie sami chcemy naśladować i usilnie wprowadzamy w życie” (Ziółkowski 2000).

w tym społeczeństwa amerykańskiego⁵. „Zwrócenie się ku ciału” wynika zatem z imitacji kultu ciała, młodości, piękna i idei *fitness* obecnych w krajach Europy Zachodniej, np. Francji czy Włoszech oraz w Stanach Zjednoczonych, które to są głównym dostarczycielem wzorów kulturowych, promowanych przez mass media. Należy jednak podkreślić, że w Stanach Zjednoczonych wiele osób, nie tylko nie ucieleśnia tych ideałów, lecz, wręcz przeciwnie, ma problemy z otyłością. Zatem wzorce, o których piszę, nie są ucieleśniane powszechnie, lecz są realizowane głównie przez osoby z wyższych klas społecznych. Osoby szczupłe, wysportowane i piękne są raczej „wytworami” świata mediów, rozrywki, wielkiej polityki i biznesu. Dlatego też dużą rolę będą odgrywały wzory przenoszone z państw Europy Zachodniej, np. z Francji (Paryża), która kojarzona jest z modą i elegancją. Dokonująca się zmiana jest związana także z przenoszoną z zachodnich społeczeństw komercjalizacją, utowarowieniem oraz konsumpcją zdrowia i prozdrowotnych stylów życia (Stońska 2002; Nettleton 1996).

Wpływ zagranicy w sferze kultury dokonał się (i nadal dokonuje) w dużej mierze poprzez środki masowego przekazu, czy szerzej – kulturę masową, które oddziaływują na wzory konsumpcji, podsuwają „pragnienia”, kształtują style życia czy sposoby spędzania czasu wolnego (por. Ziółkowski 1997: 42). Media zwróciły więc uwagę na bogactwo i ważność tematyki zdrowia, urody i sprawności fizycznej, czyniąc cielesność istotnym elementem codziennego życia. Patrząc szerzej na to zjawisko, można powiedzieć, że środki masowego przekazu, a zwłaszcza telewizja, stały się więc przede wszystkim heroldami nowego społeczeństwa konsumpcyjnego, jakim stało się społeczeństwo polskie po 1989 roku, odgrywając istotną rolę w kształtowaniu potrzeb i pragnień konsumpcyjnych, w tym tych związanych z cielesnością.

⁵ Zmianę kulturową możemy zdefiniować jako proces pojawienia się, zaniku lub restrukturalizacji elementów kultury oraz powstawania i zaniku poszczególnych, konkretnych kultur (Kwaśniewski, [w:] *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa – Poznań 1987, ss. 381-383). Zob. też: *A dictionary of the Social Sciences*, red. J. Gould, W.L. Kolb, Free Press, New York 1964, ss. 169-170.

Część z wymienionych zmian dotyczących społeczeństwa polskiego została już wcześniej wskazana jako te czynniki, które doprowadziły do obecnego znaczenia cielesności i podejmowania wobec niej określonych praktyk. Uprawnione zatem wydaje się analizowanie tych czynników w skali globalnej jako pewnych aspektów nowoczesności. Nie można jednak zapominać o istniejących różnicach w kulturach kulturowo-społecznych, na przykład o specyficie polskiego społeczeństwa, w którym istotna rola Kościoła katolickiego kształtuje w dużym stopniu stosunek do cielesności. I tak na przykład w sferze obyczajowości możemy obserwować przeplatanie się dwóch tendencji – z jednej strony liberalizacji wynikającej z otwarcia się Polski na Zachód, a z drugiej – istnienia silnych postaw konserwatywnych kształtowanych głównie przez Kościół. Dlatego, choć moje rozważania będą miały charakter ogólny, to w niektórych przypadkach będę odnosić się wyłącznie (czy głównie) do społeczeństwa polskiego. Można zatem powiedzieć, że wyodrębniam w swojej książce dwa poziomy analizy: (1) ten wspólny dla wszystkich krajów późnego kapitalizmu i (2) ten specyficzny tylko dla Polski.

Według mnie najważniejszymi procesami, a równocześnie czynnikami, które ukształtowały dzisiejsze naukowe i codzienne zajmowanie się cielesnością są: (1) wzrost indywidualizmu i roli jednostki, (2) rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego, (3) emancypacja kobiet (kobiecość), (4) przemiany obyczajowości, (5) rozwój nauki i technologii oraz (6) medykalizacja. Zjawiska te przedstawiam w kolejnych rozdziałach pierwszej części książki. Każdemu z nich poświęcam osobny rozdział, będąc równocześnie świadoma, że wzajemnie się one przenikają i wzmacniają. Równocześnie, wzrost indywidualizmu, który rozumiem głównie jako rosnące możliwości jednostkowego wyboru, traktuję jako pewną naczelną zmianę, która w dużym stopniu kształtuje wszystkie pozostałe.

Wzrost indywidualizmu i roli jednostki

Kultura współczesna nazywana jest kulturą indywidualizmu, czyli taką, w której – używając pewnego uproszczenia – dominuje jednostkowa perspektywa, a akcent przesuwa się z tego, co społeczne, kolektywne na to, co indywidualne i osobiste. Moim celem nie jest przedstawienie w tym miejscu całości tego złożonego zagadnienia, lecz jedynie zaprezentowanie tych jego elementów, które (współ)tworzą obecne znaczenie ciała i podejmowane wobec niego praktyki; będę je zatem rozpatrywała z perspektywy cielesności.

2.1. Możliwość wyboru

Możliwość indywidualnego wyboru staje się jedną z najważniejszych wartości we współczesnych społeczeństwach zachodnich, w których następuje przejście od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru. W wymiarze kulturowym, który z punktu widzenia omawianego tematu jest najważniejszy, zmiana polega na powstawaniu i propagowaniu różnych stylów życia, kształtowaniu i uznawaniu różnych pragnień, potrzeb i aspiracji. Mówiąc inaczej, jednostki coraz

częściej funkcjonują jako wolne indywidualne podmioty, które mają autonomiczny wybór spośród dostępnych dóbr, informacji, wzorów wartości czy stylów życia (por. Ziółkowski 1997: 44, 2006: 157).

Możliwość i wolność wyboru są postrzegane jako czynniki kształtujące podmiotowość jednostek. Jak pisze Jacyno (2007: 23): „sprawczość, autentyczność, poczucie godności i wolności – główne wartości kultury indywidualizmu – urzeczywistniają się właśnie w możliwości dokonywania wyborów czy też w możliwości takiej interpretacji doświadczenia biograficznego, która pozwala je doświadczać jako efekt wykonywania wyborów”. Równocześnie są one traktowane jako główne czynniki stratyfikacyjne w dzisiejszym społeczeństwie: im większy ma się wybór i im więcej realistycznych opcji wyboru, tym wyższe miejsce zajmuje się w hierarchii społecznej (Bauman 2000: 151, 342; 2001: 14, 22; Jacyno, Szulżycka 2001: 47). O ile każdy posiada potrzebę konstruowania i budowania własnej tożsamości, o tyle nie każdy posiada zdolność zaspokajania tej potrzeby, a tworzenie jednostkowej tożsamości rozpościera się między koniecznością (na dole hierarchii społecznej) a wyborem (na szczytach tej hierarchii). Nie każdy posiada bowiem realne możliwości i dostęp do środków, które pozwoliłyby kreować i aktualizować swoje ucieleśnione „ja”.

To uwolnienie jednostki od tożsamości odziedziczonej, przejście ze sfery przypisania do sfery osiągania, sprawia, że rośnie jej odpowiedzialność za swoje miejsce w hierarchii społecznej, które zależy obecnie w dużej mierze od osobistych osiągnięć, aktywności i skuteczności (Bauman 2000: 151; Kaschak 2001: 46; Krajewski 2003: 46, 52, 96). Jednostka jest więc odpowiedzialna za swoje sukcesy, ale również za swoje niepowodzenia czy porażki. Kształtowanie tożsamości to zatem zadanie, przed którym staje jednostka i za które ponosi odpowiedzialność: „indywidualizacja życia sprawia, że biografia jednostki jest otwarta, że staje się ona własnym zadaniem jednostki, która sama siebie uznaje za uprawnioną instancję wyborów, sama jednocześnie tworzy własną biografię i wytwarza własną tożsamość” (Barański 2005: 324). Odnosi się to również do ciała, które staje się jednym z kluczowych elementów tworzących jednostkową tożsamość.

Przeniesienie na jednostki odpowiedzialności za kształtowanie własnej biografii pociąga za sobą dążenie do profesjonalizacji w życiu podmiotem, które oznacza, że „jednostki same potrafią i muszą troszczyć się o siebie oraz sobą zarządzać, a nikt nie musi ani nawet nie może ich w tym wyręczyć” (Jacyno 2007: 217). Zewnętrzna kontrola społeczna zostaje zastąpiona przez samokontrolę, która, według Jacyno (2007: 179), „określa istotę doświadczenia podmiotowości: odpowiedzialna za siebie jednostka może sama sobą zarządzać”.

Jednostka stosuje różne sposoby zarządzania sobą, które można odnieść do techniki „siebie” Foucault pozwalających jednostkom:

„dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności” (Foucault 2000a: 249)⁶.

By możliwe było jak najlepsze projektowanie swojego życia, niezbędne stają się takie elementy, jak: wsluchiwanie się w siebie, samoobserwacja czy poznanie własnego wnętrza. Znajdziemy je w trzech, powstałych w oparciu o techniki „siebie”, porządkach odnoszenia się do siebie i zajmowania się sobą: poznawczym, despotycznym i troski o siebie (Rose 1997, za: Jacyno 2007: 220-221). Pierwszy z nich oznacza poznanie siebie, swojej przeszłości, pragnień, skłonności czy talentów, a stosowanymi technikami są tu np. zwierzanie się, udział w grupach terapeutycznych, obserwacja czy odkrywanie mowy ciała. Drugi z porządków – despotyczny – to różne reżimy, sposoby dyscyplinowania ciała i umysłu, takie jak dieta, ćwiczenia fizyczne czy umysłowe. Troska o siebie może być rozumiana dwojako: po pierwsze – jako kontrolowane poluzowanie

⁶ Foucault oprócz techniki „siebie”, wymienia trzy inne typy technik: (1) produkcji, które pozwalają produkować, przetwarzać i manipulować rzeczami; (2) systemu znaków umożliwiających postugiwanie się znakami, symbolami, znaczeniem i (3) władzy determinujące zachowanie jednostek i podporządkowujące je pewnym celom czy dominacji. Na ten temat zob. również: A. Elliott 2007.

narzuconych sobie reżimów, a po drugie – jako eliminacja czy neutralizacja, za pomocą techniki relaksu, masażu czy innych, szkód i strat związanych z różnymi życiowymi doświadczeniami⁷. Warto zwrócić uwagę, że niemal w każdym porządku centralną rolę odgrywa cielesność, zatem można powiedzieć, że zarządzanie sobą oznacza w dużej mierze zarządzanie swoim ciałem.

2.2. Przemiany systemu wartości

Indywidualizm można też rozpatrywać w kontekście przemian wartości, o których pisze Inglehart. Na podstawie licznych badań autor ten zauważa, że w zachodnich społeczeństwach porządek podstawowych wartości przesunął się od materializmu, gdzie istotne było przede wszystkim fizyczne utrzymanie i bezpieczeństwo, w kierunku postmaterializmu, gdzie nacisk położony jest na poczucie przynależności, autoekspresję i jakość życia (Inglehart 2005[1990]: 334)⁸.

Rozwój społeczno-ekonomiczny spowodował takie podniesienie poziomu egzystencjalnego bezpieczeństwa, które doprowadziło do rosnącego znaczenia indywidualizmu, autonomii i autoekspresji. Inglehart i Welzel (2005, za: Inglehart 2006: 127) opisują to jako proces ludzkiego rozwoju, w którym najbardziej odróżniająca człowieka zdolność – zdolność do dokonywania autonomicznego wyboru – staje się główną cechą współczesnych społeczeństw. Postmaterialistyczne wartości opierają się więc na możliwości wolnego wyboru, co łączy je z pojęciem indywidualizmu.

⁷ Trzeci z porządku bliżej jest temu, co określa się jako „pracę z ciałem”, która może być nastawiona zarówno na relaksację, medytację, jak i ekspresję ciała, a celem tych wszystkich praktyk jest poprawienie samoakceptacji, lepszy kontakt z własnym ciałem czy/i z ciałem partnera (por. Maisonneuve 1995: 73).

⁸ Więcej o koncepcji R. Ingleharta można znaleźć w następujących publikacjach tego autora: *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton 1977; *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton 1990; *Changing Values, Economic Development and Political Change*, „International Social Science Journal”, 1995 nr 145.

W latach 90. Inglehart rozszerzył swoją koncepcję i stwierdził, że dokonująca się zmiana jest dwutorowa i oznacza, po pierwsze, przejście od uznawania autorytetów tradycyjnych do panowania racjonalno-legalnego, które jest wskaźnikiem modernizacji oraz, po drugie, przejście od wartości niedostatku do wartości ponowoczesnych, będące wskaźnikiem postmodernizacji. Można zatem stworzyć dwa wymiary dokonujących się zmian: (1) panowanie tradycyjne/panowanie racjonalno-legalne (*traditional/secular-rational*) oraz (2) wartości niedostatku/wartości ponowoczesne (*survival/self-expression*), na którym to wymiarze początkowo głównie skupiał się autor (Inglehart 2006: 116). Pierwszy z wymiarów pokazuje kontrast między religijnymi i tradycyjnymi wartościami, które dominowały głównie w rolniczych społeczeństwach oraz świeckimi, biurokratycznymi i racjonalnymi wartościami charakterystycznymi dla społeczeństw zurbanizowanych, industrialnych. Drugi wymiar, jak już wcześniej napisałam, zostaje opisany przez nacisk na ekonomiczne i socjalne bezpieczeństwo – z jednej strony, oraz nacisk na autoekspresję, indywidualny dobrostan i jakość życia – z drugiej. Zmiany dokonujące się na tym wymiarze można postrzegać jako proces polegający na przechodzeniu od kolektywizmu do indywidualizmu, w którym znikają stopniowo różne ograniczenia indywidualnego wyboru, jak np. niepewność ekonomicznego bytu (Inglehart 2006: 128).

Według Ziółkowskiego (2000: 120-121) teza Ingleharta wymaga reinterpretacji w oparciu o prace Flanagan (1982, 1987), w rezultacie której przejście od materializmu do postmaterializmu postrzegane jest jako dwie niezależne tendencje. Pierwsza z nich oznacza malenie znaczenia kwestii ekonomicznych czy wymiaru ekonomicznego, druga – zmianę preferencji w wymiarze kulturowym, gdzie następuje przejście od wartości zakazujących i hamujących, tj. samodyscyplina, konformizm czy podporządkowanie do wartości „liberalnych”, jak np. tolerancja, pluralizm czy swoboda⁹. Druga ze

⁹ Dla Flanagan (za: Ziółkowski 2006: 157-158) libertarianizm to „osobista i polityczna wolność, uczestnictwo we władzy, tolerancja dla mniejszości, dla cudzych

wskazanych tendencji przejawia się m.in. w przemianach obyczajowości dotyczących sposobów dbania o ciało i prezentowania go czy seksualności.

Można przyjąć, za Inglehartem (2006: 130), że podstawowe wartości jednostek zmieniają się, a zmiana ta wpływa na zasięg (rozmiar) różnych zjawisk rozgrywających się na poziomie społeczeństwa, jak np. równość płci w życiu politycznym, ekonomicznym i społecznym, przyrost naturalny, rola religii, prawa mniejszości seksualnych czy ochrona środowiska¹⁰. Dlatego indywidualizm traktuję, jak już wcześniej zaznaczyłam, jako pewną nadrzędną zmianę, która przejawia się w pozostałych obszarach przemian.

opinii i odmiennych stylów życia, otwartość na nowe idee, przywiązywanie wagi do ochrony środowiska, dogadanie sobie”.

¹⁰ Wokół wartości postmaterialistycznych, takich jak: jakość życia, godność jednostki, samorealizacja czy wolność, skupiają się nowe ruchy społeczne, np. ruch ekologiczny, ruch feministyczny czy ruch praw człowieka (por. Sztompka 2002: 163-164).

Rozwój społeczeństwa konsumpcyjnego

Jednym z najważniejszych elementów wpływających na obecny status ciała jest rosnąca rola konsumpcji w (re)produkowaniu porządku społecznego oraz w kreowaniu jednostkowej i grupowej tożsamości¹¹. Bauman (1995a: 54) uważa, że w warunkach ponowoczesnych jednostki ludzkie kształtowane są w pierwszym rzędzie pod kątem *spożywczo-ludycznych* funkcji, pełnią przede wszystkim rolę konsumenta i gracza (*człowieka zabawy*), które dostarczają podstawowych wzorów i kryteriów oceny jednostek. Wspomniane zmiany dotyczą również społeczeństwa polskiego, na co zwraca uwagę Ziółkowski (2000: 153) podkreślając, że dla Polaka wśród wszystkich odgrywanych przez niego ról społecznych, najbardziej zmieniła się i nabrała znaczenia jego rola konsumenta i odbiorcy kultury popularnej.

Rola konsumenta odnosi się w dużym stopniu do kwestii urody, sprawności fizycznej i zdrowia, na co zwraca uwagę m.in. Giddens

¹¹ Na ten temat zob. m.in.: Z. Bauman, *Socjologia i ponowoczesność*, [w:] H. Koza-kiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*; Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1992; J. Baudrillard 2006; D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998; M. Krajewski 1997; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Muza, Warszawa 2001.

(2004: 166) pisząc, że jednostki w coraz większym stopniu stają się „konsumentami zdrowia” czynnie dbającymi o własne zdrowie i samopoczucie. Zmianę tę możemy zaobserwować na przykładzie polskich mediów, w których pojawiły się w ostatnich kilkunastu latach liczne reklamy produktów i usług służących poprawieniu zdrowia i urody, programy promujące aktywny styl życia, porady ekspertów czy kampanie społeczne związane z dbaniem o zdrowie. Samo zdrowie stało się konstruktem rynkowym, towarem dostępnym przez nabywanie określonych produktów i korzystanie z określonych usług (Ostrowska 1999: 194-195). Konsumenti są namawiani poprzez liczne przekazy reklamowe do brania „zdrowia we własne ręce”, do zakupu licznych preparatów czy produktów żywnościowych, które wzmocnią organizm lub ochronią go przed infekcjami. Zdrowie, kondycję i ładny wygląd mają zapewnić również coraz częściej reklamowane przyrządy do ćwiczeń czy urządzenia i preparaty pomagające schudnąć. Przekonuje się odbiorców, że oferowane produkty zapewnią samodzielne, szybkie i bezproblemowe rozwiązanie problemów związanych ze zdrowiem i urodą, a ich użytkowanie będzie źródłem przyjemności. Reklamy lekarstw, produktów pomagających schudnąć czy rzucić palenie nie różnią się pod tym względem od reklam innych dóbr konsumpcyjnych: żywności, samochodów czy telefonów komórkowych. Uświadamiają także, podobnie jak inne przekazy medialne, czego możemy (powinniśmy) pragnąć, kształtują w nas przekonanie o potrzebie zaspokajania coraz to nowych pragnień i przekonują, że jest to jedyna droga do osiągnięcia zadowolenia i spełnienia.

Obecnie sprzedaje się niezliczoną gamę produktów, programów i usług, które mają zmienić wygląd, coraz to nowsze i lepsze środki służące pielęgnacji, konserwacji i „renowacji” naszych organizmów. Liczba przedsiębiorstw i instytucji zajmujących się „sprzedającą” zdrowia i urody jest dzisiaj ogromna, są to zarówno producenci kosmetyków, lekarstw czy dietetycznej żywności, jak i salony fryzjerskie, salony odnowy biologicznej czy fitness kluby. Konsumowanie dóbr i aktywności oferowanych przez te podmioty ma zapewnić osiągnięcie i utrzymanie „adekwatnej” cielesności będącej wyznacznikiem jednostkowej tożsamości.

3.1. Konsumpcja jako pole autokreacji jednostki

Konsumpcja jest polem autokreacji jednostki, człowiek poprzez bycie konsumentem określa swoją jednostkowość i społeczną tożsamość, a w konsekwencji – swoje miejsce w hierarchii społecznej. Kempny (2001: 95), opisując ponowoczesną tożsamość, stwierdza, że rozgrywa się ona w obszarze czasu wolnego, skupiając się na „spożyczeniach, obrazach i konsumpcji”. Przedmioty konsumpcji traktowane są jako znaki, za pomocą których jednostka określa siebie w stosunku do społeczeństwa i wobec siebie samej (Falk 1994, za: Wieczorkiewicz 2000: 195). Konsumpcja służy nie tylko zaspokoleniu interesów, lecz jest również, w coraz większym stopniu, sposobem manifestowania uznawanych wartości zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i grupowym (czego przykładami są: zdrowa żywność, wegetarianizm, niekupowanie odzieży z futer i skór naturalnych). Konsumpcja jest więc podstawą grupowego i indywidualnego stylu życia, określenia grupowej tożsamości i przedstawiania samego siebie, odpowiadania na pytanie „kim jestem?” (por. Krajewski 1997)¹².

Wielu autorów (Bauman 1998, 2001; Featherstone 1991b; Jawłowska 2001; Melosik 1995, 2000) zwraca uwagę na to, że jednostkowa tożsamość budowana w oparciu o konsumpcję ma chwilowy, płynny, fragmentaryczny i często wewnętrznie sprzeczny charakter. Jak pisze Sennett (2006, za: Elliott 2007: 162): „w dzisiejszych warunkach społecznych miejsce trwałe jaźni zajęło coś na kształt hipermarketowej tożsamości – chaotycznego zbioru strzępów doświadczenia, przypadkowych pragnień, spotkań i kontaktów,

¹² Styl życia można zdefiniować jako mniej lub bardziej zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym. Style życia są zrutyinizowanymi praktykami, które odpowiadają nawykom żywieniowym, sposobom ubierania się, zachowania i zwyczajom spotykania się w ulubionych miejscach (Ciddens 2002: 113 i nast.). Zob. też np.: A. Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, PWN, Warszawa 1976; A. Siciński, *Styl życia, kultura, wybór*, IFIS PAN, Warszawa 2002.

przygodnych i tymczasowych zdarzeń”. Świat nowoczesny oferuje nam możliwość wdziewania i odrzucania coraz to nowych tożsamości, co jednak sprawia, że nieustannie poszukujemy, gonimy za jej innym kształtem, a brak jednoznacznych „instrukcji” określających jej pożądany charakter budzi w nas niepewność i chęć sięgania po to, co nowe, dziwne, ekstrawaganckie. Bauman (2000: 49), posługując się metaforą budowlaną, uważa, że kiedyś tożsamość budowało się, tak jak wznosi się dom, etap po etapie, wspólnie natomiast posługujemy się techniką „absolutnych początków”, eksperymentowania, szybkich rozbiórek i „malowania nowych obrazów na wzoraj sporządzonych wizerunkach”¹³.

Konsumpcja jest podstawowym obszarem wybierania siebie, w którym przeprowadza się tożsamościowe zmiany i eksperymenty (por. Jacyno 2007: 20). Poprzez przekazy medialne i niezwykle bogatą ofertę rynkową, jednostka jest kuszona hasłami „bądź jaki chcesz”, „bądź inny”, „możesz się nieustannie zmieniać”, a zarazem proponowane są jej liczne produkty, które mają być pomocne w realizacji tych przeobrażeń. W konsekwencji konsumenci „próbują” różnych tożsamości, przybierając je jedynie „na chwilę” i nadając im powierzchny, „wizualny” charakter. Głównym elementem budowanej poprzez konsumpcję tożsamości jest ciało. Możliwość (przynajmniej teoretyczna) przywdziewania coraz to nowszych i różnicowanych wizerunków ciała wpisuje się w dyskurs fragmentaryzacji jednostkowej tożsamości¹⁴.

¹³ W podobny sposób wypowiada się S. Hall, który opowiada się raczej za używaniem pojęcia „identyfikacja” niż „tożsamość”, rozumianym jako proces bez fundamentu, proces, który może postępować we wszystkich kierunkach. Identyfikacja jest procesem dyskursywnym, co kaže postrzegać ją jako nie kończące się budowanie (S. Hall, *Who needs Identity?*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, pod red. S. Halla i P. du Gaya, Sage, London 1996, ss. 2-4).

¹⁴ Można za Drozdowskim (2006: 243 i nast.) zastanowić się, na ile rzeczywiście mamy do czynienia współcześnie z możliwością (czy wymogiem) przekształcania tożsamości, czy raczej nie jest tak, że „coraz więcej jednostek dodaje do swych (zasadniczo stabilnych i nieprzewidywanych do żadnego re-konstruowania) tożsamości swego rodzaju »tożsamościową dostawkę« (...) Jest ona, w jakimś sensie, »dzikiem polem« tożsamości, w obrębie którego i dzięki któremu można sobie pozwolić na

Kwintesencją tak rozumianej nowoczesnej tożsamości: fragmentarycznej, chwilowej, łatwej do przybrania, ale też do odrzucenia, jest tożsamość „w sieci”. Internauci twierdzą, że tożsamość jest kwestią interfejsu, nie przybiera stałej formy, lecz powstaje ciągle na nowo, jest nieustannie wybierana i utrzymywana tylko przez chwilę i za każdym razem, gdy wchodzi się do „sieci”, możemy ją wybrać na nowo. Także cielesność w wirtualnym świecie można potraktować jako odzwierciedlenie współczesnej cielesności. Po pierwsze dlatego, że znosi ograniczenia „naturalnego” (biologicznego) ciała i podkreśla jego społeczną (re)konstrukcję. Po drugie, uwidacznia niedoskonałość natury i konieczność jej ulepszenia czy upiększania. I po trzecie wreszcie, daje nieograniczone możliwości modyfikowania własnego ciała, przyjmowania i odrzucania jego nowych wcieleń, zapewniając jednocześnie niemal całkowitą kontrolę nad każdym z nich¹⁵.

W kulturze konsumpcyjnej liczy się obraz; wygląd zewnętrzny, uroda, sposoby upiększania ciała i ubiór stają się najważniejsze, wysuwają się na pierwszy plan. W kulturze tej ciało staje się obiektem narcystycznego kultu, a jego dominującymi motywami przewodnimi są piękno i erotyzm, które wspólnie wyznaczają *nową etykę w stosunku do ciała* (por. Baudrillard 2006: 174). Związane jest to z pojawieniem się narcystycznej osobowości¹⁶. Dla Lascha, którego kojarzymy głównie z tym pojęciem, punktem wyjścia do rozważań jest psychoanaliza Freuda i obecny w niej sposób rozumienia narcyzmu.

więcej i na inaczey”. Niezależnie jednak czy opowiemy się za możliwością przekształcania tożsamości, czy jedynie za możliwością dodawania do niej pewnych zmiennych elementów, w jednym i w drugim przypadku ciało będzie istotnym elementem owych rekonstrukcji.

¹⁵ O ciele wirtualnym zob. np. M.L. Angerer, *Życie jako ekran? Albo uchwytać wirtualność ciała? i Ciało jako interfejs*, oba artykuły w: „Kwartalnik Filmowy” 2001, nr 35-36; D. de Kerckhove 1996; W. Welsch, *Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach* [w:] A. Zeidler-Jamiszewska (red.), *Problemy nowoczesnej pluralizacji kultury*, Wyd. Fundacja Humaniora, Poznań 1998.

¹⁶ Pojęcie narcyzmu pojawia się również m.in. u Fromma w *Sercu człowieka*, jednak autor ten nie traktuje go w kategoriach klinicznych, lecz zdecydowanie szerzej, jako synonim „aspołecznego” indywidualizmu, z którym można wiązać takie cechy, jak: próżność, samozachwył, samozadowolenie czy autogloryfikację (Lasch 2002).

Oporając się na raportach klinicznych, Lasch stwierdza, że w drugiej połowie XX wieku coraz mniej osób cierpiało na nerwice kompulsywno-obsesyjne, które były jednymi z najpowszechniejszych zaburzeń psychicznych za czasów Freuda, a ich miejsce zajęły narcystyczne zaburzenia osobowości (por. Szuster 2002). Autor określa typem narcystycznym tego, kto jest samoświadomy, kto nieustannie niepokoi się o swój wygląd, swoje zdrowie, boi się starości i śmierci, traktuje swoją osobowość jako towar na sprzedaż, jest chłonny emocjonalnych doświadczeń i marzy o wielkiej mocy i wiczej młodości. Fantazje o własnej omnipotencji, nieśmiertelności czy urodzie są sposobem uśmierzenia doświadczanego lęku i niemocy (Lasch 2002; Jacyno 2007: 222).

Odwotując się do mitu o Narcyzie, który jest opowieścią o uwielbieniu własnego wyglądu, podkreślić należy, że w większości analiz narcyzmu stosunek do wyglądu zewnętrznego odgrywa zasadniczą rolę (por. Giddens 2002: 242). Postawa narcystyczna oznacza, że nie jesteśmy obojętni wobec swoich ciał, stajemy się „uwrażliwieni terapeutycznie”, czyli monitorujemy i kontrolujemy swoje organizmy, a zajmowanie się ciałem i widoczne efekty tych praktyk sprawiają nam satysfakcję. Jak zauważa Prost (2006: 119), „przejmność kąpeli, zabiegów pielęgnacyjnych, wysiłku fizycznego jest częściowo rodzajem narcystycznej satysfakcji, kontemplacją samego siebie”. Jednocześnie jednak jesteśmy bardziej wrażliwi na wszelkie niedoskonałości i procesy szpecące nasze „ucieleśnione ja”.

Kultura narcystyczna powiązana z kulturą konsumpcji doprowadza do wykształcenia się „osobowości na pokaz” (*performing self*), która skupiona jest na sobie, swoim wyglądem, dąży do odpowiedniego prezentowania i sprzedania siebie (Featherstone 1991a: 187). W kulturze współczesnej obowiązuje maksyma Berkleya – *esse est percipi* (istnieć to być postrzegany). Jak pisze Barański (2005: 326), „współczesne doświadczanie ciała to specyficzna, bo dominująca, perspektywa estetyzowania ciała”, co wpisuje się w proces estetyzacji życia codziennego (Welsch 2005; Featherstone 1996). Zajmowanie się ciałem polega zatem głównie na wpisaniu go w estetyczne normy, według których jest ono oceniane.

3.2. Od-medialne wizerunki ciała

Czaja (1999: 8) twierdzi, że ciało nowoczesne jest dzisiaj przede wszystkim ciałem zwizualizowanym, wielokrotnie i natrętnie reprodukowanym obrazem, ciało oglądamy w reklamach, filmach, w prasie i na billboardach, nie można już uciec od wszechobecných obrazów ciała. Uprawnione wydaje się więc mówienie nie tyle o wielostronnej i wielowymiarowej obecności ciała w dzisiejszej kulturze, ale o jego nadobecnności. Przyczyniają się do tego głównie media. Rola, jaką odgrywają w budowaniu znaczenia cielesności i jej wizerunków, wpisuje się w rolę, jaką odgrywają media w ogóle w kulturze współczesnej¹⁷. Dla jej podkreślenia uprawnione wydaje się mówienie o zmedializowaniu rzeczywistości czy o zmedializowanym społeczeństwie. Krajewski określa społeczeństwo zmedializowane jako takie, w którym:

„elektroniczne techniki komunikacyjne określają, czym jest rzeczywistość, w jaki sposób należy w niej działać, jak oceniać zjawiska w niej występujące, w co wierzyć i komu ufać, jak głosować i przeciwko komu protestować, w co inwestować i co kupować, (...) społeczeństwo zmedializowane to również społeczeństwo, w którym każdy z jego elementów, zjawisk i wydarzeń musi zaistnieć najpierw w *mass media*ch, aby zaistnieć w rzeczywistości, aby mieć znaczenie i wywierać wpływ” (Krajewski 2003: 93).

Spoglądając na media z perspektywy interesującego mnie tematu, należy wskazać na dwie ich ważne funkcje. Pierwszą z nich jest funkcja wzorotwórcza, którą możemy podzielić na dwa zadania: po pierwsze – dostarczanie wzorów i po drugie – ich hierarchizowanie. Media nie tylko tworzą pewien „bank” wzorów, ale równocześnie sugerują nam, po który warto czy należy sięgnąć, wskazują które

¹⁷ Można tutaj odwołać się do pojęcia funkcji czy hipotezy porządku dziennego (*agenda setting function*). Wpływ masowego komunikowania na opinię publiczną dokonuje się między innymi poprzez to, że wśród wielu tematów, osób i tendencji, silnie eksponowane są tylko niektóre z nich i angażują tym samym uwagę publiczną. Efekt „porządku dziennego” oznacza więc zdolność środków masowych do kształtowania hierarchii ważności tematów i wydarzeń interesujących opinię publiczną (Goban-Klas, Lipiński 1999: 49). Na temat roli mediów zob. też: D. Strinati 1998.

z nich są najbardziej pożądane i mają największą wartość kulturową/społeczną. Druga funkcja, jaką możemy przypisać mediom, to dostarczanie „instrukcji obsługi”, przekazywanie pewnych umiejętności, dzięki którym będziemy mogli spełniać obowiązujące normy. O ile pierwsza funkcja dostarcza wzorów, pewnych „punktów docelowych”, do których powinniśmy dążyć, to druga funkcja podpowiada nam praktyczne wskazówki, jak pokonać drogę do tego celu. Dzięki mass mediom, a szczególnie dzięki reklamie i programom czy artykułom o charakterze poradnikowym, wiemy, jak nasze ciało powinno wyglądać, a także prezentowane są nam metody i narzędzia pomocne w osiągnięciu wymarzonego wyglądu.

Dzisiejszy ideał ciała propagowany poprzez mass media można określić kilkoma cechami: młodość, szczupłość, piękno, atrakcyjność seksualna i „bycie w formie” (fitness). To ostatnie osiąga się poprzez połączenie kilku elementów: wytrzymałości, siły, ruchliwości, zgrabności, zręczności i zdolności do relaksu. Nie wystarczy więc, aby nasze ciało było szczupłe, ciała powinny być również sprawne i wysportowane, a posługując się słowami Melosika (1996: 147), „dopasowane” i „zwarte”. Podejmowane przez jednostki praktyki cielesne polegają w dużej mierze na ucieleśnianiu tych od-medialnych wzorców.

Media przyczyniają się do normalizowania nawet najbardziej inwazyjnych form poprawiania urody. Dobrym przykładem są operacje plastyczne, które niegdyś były przywilejem bogatych i sławnych, a dziś stają się coraz bardziej powszechne wśród „zwykłych” ludzi. Pokazywanie sławnych ludzi, którzy poddali się operacjom plastycznym przekonuje odbiorców, że nikt nie jest aż tak piękny, żeby nie móc stać się jeszcze piękniejszym (Melosik 1996: 173), natomiast pokazywanie „zwykłych” ludzi, którzy poddali się operacjom czy zabiegom plastycznym (przykładami są programy *Chcę być piękna* i *Młodsza, piękniejsza, szczęśliwsza?*), popularyzuje je i skłania wiele osób do podjęcia podobnej decyzji. W pewien sposób media nakładają więc obowiązek urody na wszystkich.

Ciało, z którym obcujemy za pośrednictwem mediów Szpilka (1999: 118) nazywa ciałem masowym, a Jałynska (2003) pisze o ciele

jako o ikonie medialnej, symulakrum, semantycznym polu bez biologicznego referentu. Jest ono obrazem, tekstem, jest czymś bezpośrednio nam niedostępnym. Nawijając do Baudrillarda, można również powiedzieć, że wygląd (pozór) staje się rzeczywistością, fałszada zakrywa prawdziwe ja, które staje się niewidoczne, dominując złudzenia, pozory. Mniejsze znaczenie ma bowiem nasze doświadczenie ciała, niż jego obrazy, reprezentacje. W antologii fotografii ciała ludzkiego czytamy:

„ciało, o którym codziennie czytamy bądź słyszymy, jest jedynie symbolem, abstrakcją. Z drugiej strony, każdy z nas tkwi we własnym ciele, silny, a zarazem słaby, uzależniony od zasad dynamiki. Ciało „uniwersalne” ma przed sobą kuszącą przyszłość: starzy odzyskają młodzieńczy wigor, wzrosnąć przeciętna wieku, sprawność sięgnie poziomu czystej *science fiction*. A zwykły człowiek wciąż się boryka ze zwykłymi problemami. Taki rozdźwięk budzi poważny niepokój potęgowany przeświadczeniem o nieuchronnej śmierci” (Ewing 1998: 238).

Ciało prezentowane w mediach jest nienaturalne, wykreowane, sztuczne, lecz mimo to uznane zostaje za obowiązujący ideał współczesnej cielesności. Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest uznanie za kulturowe wzorce wirtualnych bohaterów, jak np. japońskiej Kyoko Date i amerykańskiej Lary Croft¹⁸. Wirtualne bohaterki stają się coraz bardziej realne czy ożywione, co można zaobserwować na przykładzie Lary Croft, w postaci której wcielają się różne aktorki. Jednocześnie jednak realne kobiety, stawiając je sobie za wzór, stają się, poprzez zmiany własnego wyglądu, coraz bardziej wirtualne – sztuczne. Zilustrowaniem tego zjawiska może być zachowanie pewnej Amerykanki, która poddawała się licznym operacjom plastycznym, żeby upodobnić się do lalki Barbie. Mary F. Rogers (2003: 165), autorka książki *Barbie jako ikona kultury popularnej*, umieszcza Barbie w jednym rzędzie ze współczesnymi ciałami

¹⁸ Więcej na temat ciała w cyberprzestrzeni i wirtualnych bohaterów zob. T. Jordan, *Cyberpower. The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet*, Routledge, London 1999; A. Cwikiel, *Kobieta cyborg: mechanizm boginie wirtualnych snów*, [w:] G. Stachówna (red.), *I film stworzył kobietę*, WUJ, Kraków 1999; D. Bell, R. Kennedy (red.), *The Cybercultures Reader*, Routledge, London 2001.

ukształtowanymi przez konsumpcję i technologię i nazywa ją ikoną konsumpcjonistycznej „somytyki”, w myśl której nasze ciała można kształtować w wymarzony przez siebie sposób, jeśli poświęci im się wystarczająco dużo pieniędzy i uwagi. Lalka ta swoim wyglądem ucieleśnia współczesny ideał kobiecości: piękno, młodość i szczupłość, jednocześnie jednak należy mieć świadomość, że „w naturze” niemożliwe jest proporcjonalne odwołanie wymiarów Barbie. Jej ciało, choć należy do świata fantazji, kreacji i wyobrażeń, funkcjonuje jako rzeczywisty ideał, którego próby ucieleśnienia mogą mieć tragiczne konsekwencje, o czym pisze Kowalczyk (2002: 191): „nie-naturalna szczupłość lalki jest elementem ideału rozpowszechnianego przez mass media, który przyczynia się do epidemii anoreksji, obsesyjnego odchudzania prowadzącego czasem do głodowej śmierci”.

Wizerunki kobiecego i męskiego ciała przedstawiane w mediach skazują nas na nieustanną kontrolę, dyscyplinowanie i ulepszenie naszych ciał, na nieustanne dążenie do prezentowanego ideału. Niemożność osiągnięcia tego wzorca lub możliwości tylko chwilowego jego utrzymania stawia większość kobiet (i mężczyzn) z góry na przegranej pozycji i skazuje na poczucie nieadekwatności. Spełnianie (od-medialnych) norm określających „odpowiedni” wygląd oznacza społeczną/kulturową widzialność, ich niespełnianie wiąże się nie tylko z jednostkowym poczuciem nieadekwatności, ale skazuje również na społeczną/kulturową niewidzialność. Nead pisze:

„w definiujących sztukę granicach pewne typy ciała skazane były na niewidzialność. Kobiety, których ciała nie odpowiadały obowiązującym normom, znalazły się poza polem artystycznego widzenia. W ich przypadku prawo do samookreślenia zbiegało się z prawem do pokazywania siebie i bycia widzianą w kulturze. Jeśli w szerszym znaczeniu potraktujemy sztukę jako prawomocny wskaźnik społecznej widzialności, fakt pomijania pewnych typów ciała będzie odbijał życiowe doświadczenie kobiety w społeczeństwie, w którym dominuje kultura fizycznej perfekcji” (Nead 1998: 107 i nast.).

Dziś cytat ten wydaje się bardziej aktualny niż kiedykolwiek, co więcej, odnosi się już nie tylko do kobiet, ale również życiowego doświadczenia wielu mężczyzn. Podobne poglądy wygłasza Gerb-

ner (za: Goban-Klas 1999: 203), który twierdzi, iż „w świecie symbolicznym obecność oznacza istnienie społeczne, zaś nieobecność – społeczną anihilację. Stąd już proste zestawienie osób, o których się mówi w środkach masowych, wskazuje na to, kto się w rzeczywistości liczy w społeczeństwie”.

Featherstone (1991a: 178 i nast.) wymienia dwie inne konsekwencje postrzegania ciała w kulturze konsumpcyjnej zdominowanej przez obrazy. Po pierwsze, czyni nas ono świadomymi znaczenia wyglądu zewnętrznego i odpowiedzialnej prezentacji siebie i uczy na nich skupiać uwagę. Jest to związane z okocentrycznym charakterem współczesnej kultury, w której najważniejszy jest zmysł wzroku. Dlatego koncentrując się na czyjejs fizyczności, najpierw dostrzegamy wygląd drugiej osoby, a potem te jej cechy, które postrzegamy przez inne zmysły, np. zapach czy głos (Rogers 2003: 166; Krajewski 2003: 252-253, 263). Po drugie, wprowadzony zostaje element porównywania i konkurencji, bowiem obrazy medialne uświadamiają nam kim jesteśmy i pokazują kim moglibyśmy być. Ludzie często porównują się do postaci znanych osób uwidacznianych na wielu fotografiach zapominając, że wizerunki te mają niewiele wspólnego z rzeczywistością, lecz są efektem pracy wielu specjalistów (Ewing 1998: 272).

Inną ważną konsekwencją zanurzenia cielesności w produkcji, konsumpcji i masowej komunikacji jest odebranie mu prywatności i wplątanie w sieć zależności społeczeństwa industrialnego i konsumpcyjnego. Bardzo wymowną ilustracją tego jest zdjęcie Jana Sterbaka, na którym pokazuje on wizerunek człowieka napiętnowanego kodem paskowym na karku, co Ewing (1998: 332) komentuje w następujący sposób: „To ostrzeżenie dla nas wszystkich, że w społeczeństwie konsumpcyjnym ciało jest niczym więcej jak kolejnym produktem podlegającym ocenie i kontroli”.

Emancypacja kobiet i kobiecej seksualności

Kolejny istotny czynnik przemian w nastawieniu do cielesności to emancypacja kobiet (kobiecości), której konsekwencją jest rekonstruowanie kategorii kobiecości i męskości, a także relacji między płciami. Proces ten, co postaram się poniżej pokazać, odbywa się w dużej mierze poprzez ciało. Na splatanie się kobiecości i cielesności w procesie ich zniewalania, a następnie emancypacji, zwracał uwagę Baudrillard (2006: 183-4), pisząc: „w dziejach Zachodu kobieta i ciało w równym stopniu podlegały niewoli i wykluczeniu” i dalej: „kobieta, o ile się »wyzwala«, o tyle staje się w coraz większym stopniu nieodróżnialna od swojego ciała”.

4.1. Ucieleśnianie nowych ról

Tradycyjnie, postrzeganie kobiecości i męskości wiązało się z przypisaniem kobiet do sfery prywatnej ograniczonej do domu i rodziny, a mężczyzn do sfery publicznej wyznaczonej przez pracę zawodową i politykę (Ślęczka 1999: 282-283). Choć nadal podział na publiczne – prywatne w pewnym stopniu pokrywa się z podziałem na męskie – kobiece, to dokonały się istotne zmiany w tym obsza-

rze. Oznaczają one przede wszystkim wkraczanie kobiet do sfery publicznej i wypełnianie przez nie ról zarezerwowanych wcześniej jedynie (czy głównie) dla mężczyzn. Również w Polsce po 1989 roku pojawiły się nowe możliwości działania, ale także nowe wymagania stawiane kobietom i mężczyznom, rozpoczął się dyskurs publiczny na temat roli kobiet w nowym systemie oraz pojawił się przekaz medialny propagujący nowe wzorce płciowe (Marody, Giż-Poleszczuk 2000: 44-5; zob. też: *Kobiety w Polsce w latach 90.*; Titekow, Domański 1995).

Czy wkroczenie kobiet do sfery publicznej oznacza ich wyzwolenie? Według Bordo (1993: 171), kobiety, wkraczając do sfery publicznej, nie wnoszą do niej swoich wartości, lecz podporządkowują się istniejącym w niej standardom. Kobieta, która chce dorównać mężczyźnie i z nim rywalizować w różnych obszarach życia publicznego, musi wykazać się dominującymi w kulturze cechami, tymi, które tradycyjnie przypisane są mężczyznom. Są nimi na przykład zdyscyplinowanie, samokontrola, odporność na stres czy sprawność fizyczna. Przejmowanie tych cech przez kobiety odbywa się w specyficzny sposób – poprzez ich ucieleśnianie, czego wyrazem są szczupłe, zadbane, będące w „formie” ciała. W tym kontekście warto zauważyć, że sylwetka nowoczesnej, bardzo szczupłej kobiety jest niemal pozbawiona tych części ciała, które podkreślają biologiczną kobiecość – obfitego biustu i bioder. Ta niechęć do „atributów kobiecości” może zostać odczytana jako wyraz buntu przeciwko tradycyjnej kobiecości definiowanej głównie przez męczeństwo, ale także przeciwko traktowaniu kobiet jako obiektów seksualnych. Ciało nowoczesnej kobiety pokazuje więc dystans wobec dotychczasowego modelu kobiecości i gotowość do pełnienia innych ról społecznych, tych, które dotąd były zarezerwowane głównie dla mężczyzn.

Także Gromkowska (2002: 151) zwraca uwagę na to, że zmiana trybu życia i konieczność współzawodnictwa z mężczyznami przyciągnęły za sobą konieczność „restrukturyzacji” kobiecego ciała, które ma być przepustką do opartego na męskich regułach świata sukcesu. To ciało powinno odzwierciedlać wzajemne wpływy pra-

cy, odpoczynku i konsumpcji. Nowe role kobiety, w tym rola konsumentki i osoby aktywnej zawodowo, sprawiają, że jej potrzeby i pragnienia są w dużej mierze skoncentrowane wokół ciała i wymagają jego nieustanne upiększanie i kontrolowanie.

Według niektórych autorek (zob. np. Kowalczyk, Zierkiewicz 2002), budowanie tożsamości w oparciu o konsumpcję dotyczy w większym stopniu kobiet niż mężczyzn. Modleski (1986, za: Strinati 1998: 155), analizując relację między płcią i kulturą, operuje zbiorem opozycji, które stawiają po jednej stronie kulturę wysoką, produkcję i męskość, a po drugiej stronie – kulturę masową (popularną), konsumpcję i kobiecość. Kobiecość jest konstruowana wokół konsumpcji, kobieta funkcjonuje we współczesnym społeczeństwie jako konsumentka, ale również jako obiekt konsumpcji. Pierwsza rola jest widoczna w mediach, ale równocześnie współtworzona przez nie, szczególnie przez tzw. prasę kobiecą, która kreuje i podtrzymuje w kobietach chęć konsumowania. Z tej perspektywy jest szansą dla kobiety na zerwanie z tradycyjnym wizerunkiem, gdyż ułatwia realizację innych tożsamości, np. kobiety sukcesu czy ostentacyjnej konsumentki. Równocześnie jednak kobieta-konsumentka popada w nowe zniewolenie związane z dyscyplinowaniem ciała¹⁹. Kobieta uwalnia się od domu i przestaje być więźniem domowego ogniska, staje się natomiast więźniem swojego ciała (Melosik 1996: 77) i „całe życie dąży do przystrajania swojego więzienia” (Bordo 1993: 18).

Feministki zwracają uwagę na to, że szczególny nacisk na dietę i szczupłość był widoczny w okresach, gdy kobiety wyzwały się z tradycyjnej roli, stawały się niezależne. Rozpowszechniany ideał kobiecego ciała można zatem potraktować jako ostatni bastion tradycyjnej kobiecości, który nie pozwala kobiecie wyzwolić się

¹⁹ Na temat tej sprzeczności między wyzwaniem się z tradycyjnej roli kobiecej a nowym zniewoleniem skoncentrowanym wokół kobiecego ciała napisałam pracę magisterską pt. *Nowoczesna kobiecość, czyli ambivalencja wyzwolenia. Analiza zawartości „Wysokich Obcasów”* (Instytut Socjologii UAM, Poznań 2001). Na podstawie tej pracy powstał artykuł – zob. *Wyzwolenie czy zniewolenie – co kryje się w nowoczesnym modelu kobiecości? Analiza zawartości „Wysokich Obcasów”*. Kwartalnik Myśli Społeczno-Pedagogicznej. „Terazniejszość, Człowiek, Edukacja”, nr 4 (20)/2002, ss. 135-151.

z norm kulturowych i tradycyjnego modelu. Można również podążać tropem Baudrillarda (2006: 184), który utożsamiając „historię” kobiecości i cielesności, zauważa, że zarówno o kobietach, jak i o ciele można powiedzieć, że „wszystko w imię czego zostają »wymianypowane« – wolność seksualna, erotyzm, rozrywka – przekształca się w system kurateli i kontroli, system wartości »opiekunich«”. Wyzwolenie pociąga za sobą uruchomienie mechanizmów kontroli i tak na przykład odstawianie (kobiecego) ciała oznacza zwiększenie kontroli nad sposobami jego prezentowania, a rozbudzenie kobiecej seksualności – poddanie jej kontroli obyczajowej, religijnej czy moralnej.

4.2. Ciało jako miejsce tworzenia płciowej różnicy

Pożądane kształty kobiecego i męskiego ciała informują nas o zadaniach, które zostają wyznaczone każdej z płci przez społeczeństwo czy kulturę, w której żyje. Na dyscyplinowanie ciała i narzucanie im odpowiednich kształtów można zatem spojrzeć jako na wyraz społecznie definiowanych ról kobiecych i męskich. Kobiecość i męskość, jak pisze Hilary Robinson (1995: 138 i nast.), są konstrukcjami społeczno-kulturowymi zmieniającymi się w zależności od potrzeb i warunków danego czasu. W zależności od wyobrażeń na temat kobiecości i mękości, różnie kształtuje się ideał ciała.

Ciało jest „miejszem” tworzenia płciowej różnicy, narzędziem wytyczania na nowo (?) granicy między tym, co kobiece, a tym, co męskie. Wydaje się to szczególnie istotne w sytuacji, gdy tradycyjny podział na rolę męską i kobiecą traci na swej aktualności. Ciało ma za zadanie podkreślać kobiecość bądź męskość podmiotu, w konsekwencji czego mamy do czynienia z podejmowaniem szeregu czynności służących maskulinizacji ciała męskiego i feminizacji ciała kobiecego (Bourdieu 2004: 70).

Za zadanie podtrzymania granicy między ciałem męskim i kobiecym odpowiedzialne są, według wielu autorów, głównie kobiety. Zwraca na to uwagę Kaschak (2001: 46) pisząc: „jeśli zatrzyma-

my się na chwilę przy sferze fizycznej, to stwierdzimy, że właśnie kobieta zwykle musi zmieniać swoje ciało i ograniczać jego ruchy, aby podtrzymać iluzję dychotomii. (...) Różnice te są nie tylko zauważane, ale często wyraźnie podkreślane.” Kobiety zatem poprzez szereg praktyk, takich jak: depilacja i makijaż, „stwarzają” kobiece, różne od męskiego, ciała.

Jednak współcześnie zauważa się, że wobec dokonujących się zmian w relacjach między płciami i zdobywania przez kobiety doświadczeń męskich sfer, „mężczyźni czują potrzebę zdefiniowania na nowo kategorii płci (*gender*), a także wprowadzenia takich elementów, które są wyjątkowo męskie, a nawet super męskie (*hypermasculine*)”²⁰. Wizerunek kultury i jego umięśnione ciało wydaje się w tej sytuacji rozwiązaniem i sposobem, by mężczyźni potwierdzali czy ponownie ustanawiali różnicę między płciami²¹. Mięśnie, będące symbolem agresji, siły czy przymusu, kreują i podkreślają męską dominację (por. Gromkowska 2002: 136).

Obok tendencji polegającej na propagowaniu „remaskulinizacji świata”, czyli chęci powrotu do wartości tradycyjnie definiowanych jako męskie, wydaje się, że można zaobserwować przeciwną tendencję, która zmierza do zmiany kryteriów mękości, tak by uczynić męczyzn bardziej wrażliwymi i plastycznymi w postępowaniu. Przyjęcie drugiego stanowiska oznacza swego rodzaju pogodzenie się z zacieraniem się granic między płciami i głoszenie postulatów bycia bardziej elastycznym, wychodzenia poza tradycyjne role męskie i kobiece oraz niepatrzenia na ludzi poprzez pryzmat kategorii płci.

W sferze wizualnej wyrazem obecności tej postawy są pojawiające się przede wszystkim w reklamie i w sztuce androgyniczne

²⁰ A. Potter. *Mirror Image* (<http://www.infoplease.com/spot/mbi3.html>). Data korzystania: 1.03.2008.

²¹ Kulturystryka jest również uprawiana przez kobiety, lecz w ich przypadku spotyka się bardzo często z negatywnymi reakcjami, a kobiety kulturystryki często odbierane są jako antykobiece. „Ukobiecieniem” kulturystryki jest jej połączenie z fitness, wówczas obok odpowiedniej muskulatury liczy się również sprawność, gibkość oraz wygląd zewnętrzny.

przedstawienia ciała – wizerunki cielesności, które wymykają się odtworzanym kulturowo i społecznie kategoriom kobiecości i męskości. Zdjęcia reklamowe, na przykład Calvina Kleina, przedstawiają postacie, których płęć jest na pierwszy rzut oka trudna do odgadnięcia: bardzo szczupli wydepilowani mężczyźni, kobiety o smukłych, chłopięcych sylwetkach nie prezentują ani cech tradycyjnie kojarzonych z męskością, tj. umięśnienie czy owłosienie, ani cech tradycyjnie kobiecych, tj. duży biust czy długie włosy. Takie sylwetki ma również wiele dzisiejszych modelek, których ikoną była swego czasu Kate Moss, różniąca się znacznie w budowie od ucieleśniających kobiece kształty supermodelek lat 90., tj. Claudii Schiffer czy Cindy Crawford. Podejmowane przez niektórych mężczyzn praktyki upiększania ciała, np. noszenie biżuterii, farbowanie włosów czy depilowanie klatki piersiowej, również mogą być wskaźnikami zamazywania się granicy między kobiecością i męskością. Obecna w medialnych przekazach sylwetka mężczyzny metroseksualnego, który przywiązuje dużą wagę do własnego wyglądu, jest kolejnym na to przykładem. W tym kontekście można mówić o takich zjawiskach, jak „feminizacja” mężczyzny (McNair 2004: 310), polegająca na coraz większym zainteresowaniu zabiegami kosmetycznymi i wyglądem czy pojawienie się Nowego Mężczyzny, którego przedstawienia są nacechowane seksualnie i wykorzystują kody tradycyjnie kojarzone z przedstawieniami kobiecości (Nixon 1996: 3, za: McNair 2004: 311)²². Wizerunki Nowego Mężczyzny kojarzone są również ze zhomoseksualizowaną wersją męskości; McNair (2004: 312) uważa, że można tu mówić o „homoseksualizacji” heteroseksualnej męskości. Wydaje się, że jest to pewien trend obecny w naszej kulturze, ale o marginalnym znaczeniu, dodatkowo zastąpiony już przez nowe typy mężczyzny²³. Należy również podkreślić, że

²² Barthele (1992: 148, za: McNair 2004: 311-312) twierdzi, że „reklama wzmaga »feminizację« kultury, lokując wszystkich potencjalnych konsumentów w klasycznej roli kobiety: dającej się manipulować, podporządkowanej, postzegającej siebie samą jako obiekt”.

²³ Jednym z takich typów jest Nowy Facet, który odkrywa na nowo proste przyjemności, takie jak piłka, piwo, kobiety, z których to przyjemności korzysta bez

pojawiające się nowe wizerunki kobiecości i męskości, np. kobiety kulturystki czy metroseksualni mężczyźni są ucieleśnieniem prób uwolnienia się od tradycyjnych wizerunków, ucieleśnając bowiem nowe role podejmowane przez kobiety i mężczyzn, ale nie mogą być potraktowane jako ucieczka od dyscyplinujących wizerunków w ogóle.

4.3. Feministyczne analizowanie kobiecego ciała

Emancypacja kobiet dokonała się w dużej mierze dzięki feministom. Ten można rozumieć jedynie jako refleksję naukową, która przenika różne dyscypliny, takie jak socjologia, psychologia czy filozofia. Takie ujęcie sugerowałoby umieszczenie go w tej części książki, która poświęcona będzie zainteresowaniu nauk społecznych kobiecością. Według mnie feminizm jest jednak czymś więcej; aktywność akademicka feministek, a także działania ruchu feministycznego doprowadziły nie tylko do zainteresowania problematyką płci czy cielesności, ale również „rozbudziły” kobiecą ucieleśnioną podmiotowość. W pewnym sensie feminizm można zatem potraktować jako dążenie do zwiększenia autonomii kobiet i ich praw do wolnego wyboru w wielu obszarach życia społecznego.

Feministyczne analizy dotyczące relacji między płciami koncentrowały się w dużej mierze wokół kwestii cielesności i seksualności, odkrywając te obszary kobiecości zarówno dla nauki, jak i codzien-

usprawiedliwień i wyrzutów sumienia (por. McNair 2004: 315). Innym typem jest heteropolita – „typowy heteropolita jest lekko po trzydziestce, ciężko pracuje (...), a żeby się odświeżyć, wypija dobrze schłodzone piwo. Zapytany o klucz do szczęścia, wymieni miłość i dobry humor”; „Chętnie dba o swój wygląd, ale w żadnym wypadku nie popada na narcyzm”. O ile ikoną mężczyzny metroseksualnego był David Beckham, to symbolem heteropolityzmu jest Jose Mourinho (*Nowy gatunek faceta*, wersja elektroniczna: <http://facet.interia.pl/news/nowy-gatunek-faceta,1012113,13.12.2007>). Różne typy męskości (jak i kobiecości), ich zmiany, ale dotykające je kryzysy przedstawia Robert Connell w: *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford University Press, Stanford 1987; i *Masculinities*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1995.

nej praktyki. Początkowo uwaga została zwrócona na upolitycznienie ciała, wyrażające się w tym przypadku w traktowaniu ciała jako środka, odwołując się do pojęcia Bourdieu, męskiej dominacji i źródła kobiecego zniewolenia (Nettleton, Watson 1998: 4). Feministyczne analizy dotyczący kiedyś głównie ciała kobiecego, dziś coraz częściej zajmują się również ciałem męskim.

Wewnętrzne różnicowanie feminizmu sprawia, że przedstawia on różne perspektywy patrzenia na ciało i mówienia o nim. Ciało bywa postrzegane jako tekst, w który wpisywane są znaczenia, jako medium kulturowe, obiekt manipulacji, lecz również jako źródło kobiecej siły i energii. Grosz (1994: 15 i nast.) wyróżnia trzy grupy feministek ze względu na ich podejście do kwestii cielesności²⁴. Pierwsza to feministki-egalitarystki, do których autorka zalicza m.in. Simone de Beauvoir i „inne współczesne liberalistki, humanistki i eko-feministki”, które postrzegają biologicznie zdeterminowaną odmienność kobiecego ciała, traktują ją jako źródło ograniczenia kobiet, bądź – wprost przeciwnie – jako źródło ich wyjątkowości. Ta grupa wydaje się najbliższa esencjalizmowi, którego jeden z nurtów – esencjalizm biologiczny – traktuje fizyczną odmienność kobiet (związaną m.in. z prokreacją) jako źródło opresji bądź źródło uprzywilejowanej wobec mężczyzn pozycji kobiet, ale również jako podstawę ich prawdziwej egzystencji. Druga grupa określana jako społeczne konstrukcjonistki, do której należą m.in. Julia Kristeva czy Juliet Mitchell, twierdzi, że ciało jest społecznie tworzone, co sprawia, że ma ono opresyjny dla kobiet charakter. Trzecia grupa, do której Grosz, oprócz siebie, zalicza również Luce Irigaray, Hélène Cixous i Monique Wittig, reprezentująca feminizm „różnicowy” płciowej, traktuje ciało jako klucz do zrozumienia psychicznej i społecznej egzystencji kobiet i jest zainteresowana przede wszystkim ciałem jako miejscem przecięcia wielu różnych oddziaływań: ekonomicznych, politycznych i seksualnych. Koncentrowanie się wokół wspólnego dla wszystkich kobiet doświadczania cielesności jest, według przedstawicieli tego

²⁴ Przedstawiony przeze mnie podział jest jednym z wielu możliwych, inne zob. np. Ślęcka 1999; Gromkowska 2002.

nurtu, również szansą na wyzwolenie kobiet – ciało jest przyczyną opresji, ale również obietnicą emancypującej transformacji.

Sama Grosz stworzyła jedną z najważniejszych koncepcji cielesności, w której podkreśla znaczenie cielesności dla podmiotowości jednostki i jej świadomości. Postępując się metaforą wstęgi Möbiusa²⁵, opowiada się przeciwko dualizmowi Kartezjusza i pokazuje jak umysł przechodzi w ciało, a ciało w umysł i jak trudno jest jedno od drugiego oddzielić (Grosz 1994: XII). Jednocześnie samo ciało przestrzega nie jako „naturalne” czy ahisteryczne, lecz jako konstruowane społecznie. Biologiczne ciało traktuje jako niepełne, niedookreślone i chaotyczne, jest ono „niezdeterminowaną, bezkształtną serią nieskoordynowanych możliwości, które wymagają społecznego treningu, porządku i długoterminowego zarządzania” (Grosz 1995a: 104). Podkreśla przy tym, że społeczne i kulturowe różnicowanie cielesności dotyczy nie tylko sposobu przedstawiania ciała, ale również ich wytworzenia i te ciała poddaje analizie.

O miejscu cielesności w rozważaniach feministycznych świadczą między innymi wyodrębnienie jako osobnego nurtu badań – „feminizmu korporalnego”. Nazwa tego nurtu zyskała popularność po opublikowaniu w 1994 roku książki *Volatile Bodies* („Ulotne ciała”) autorstwa Elizabeth Grosz²⁶. Korporalne feministki powołują się w swojej twórczości na filozofię poststrukturalizmu i postmodernizmu, w tym przede wszystkim na twórczość Foucaulta, Lacana, Derridy i Deleuze’a. Przedstawicielki „korporalnego feminizmu” starają się nie ograniczać do teoretycznych analiz, ale uczestniczą również w działaniach ruchu feministycznego, zmieniających społeczne odczytywanie kobiecej cielesności (Hyży 2003: 17-18).

Warto również wspomnieć o jeszcze jednym z nurtów feminizmu (nieco marginalnym, ale istotnym z punktu widzenia analizowanego tematu), dla którego cielesność jest jednym z głównych obszarów zainteresowań. Jest nim feminizm typu „amazonka”, o którym wspo-

²⁵ Jest to rodzaj wstęgi tworzącej trójwymiarową figurę ośmiemki, w której strony wewnętrzna i zewnętrzna płynnie przechodzą w siebie.

²⁶ „Korporalny” jest przez Grosz wyjaśniany jako opozycyjny wobec tytułowego „lotny”.

mina w swojej książce Gromkowska (2002: 61-62). W centrum rozważań tego feminizmu jest „kobieca bohaterka” (fikcyjna bądź rzeczywista), uosabiana między innymi przez kobiety sportowców. Jedną z najważniejszych idei tego nurtu jest idea fizycznej równości między płciami. Feministki te opowiadają się więc przeciwko essentializmowi, który wskazuje na istnienie jakiejś „esencji” determinującej kobiecość bądź męskość oraz przeciwko wizualnej dyskryminacji kobiet, która polega na przedstawianiu ich jako istot słabszych, bezbronnych czy biernych. „Pozytywnymi bohaterkami” tego nurtu feminizmu są kobiety uprawiające sport, w tym przede wszystkim sporty walki i kulturystykę oraz kobiety-żołnierze.

Feministyczne badaczki, niezależnie od wewnętrznego różnicowania poglądów, dokonały przede wszystkim „dekonstrukcji relacji między kobiecością a ciałem, »zapisanej« w fallogocentrycznej kulturze” (Jakubowska 2004: 22). Pokazały, że na dualistyczny schemat duszy (umysłu) i ciała nakładane są inne dualizmy: męskie - kobiece oraz kultura - natura, w których prawa strona jest zawsze określana jako „ta gorsza”, konsekwencją czego jest deprecjonowanie kobiet i ich cielesności we współczesnej kulturze. Feminizm uwypuklił także znaczenie przypisywane cielesności w kreowaniu tożsamości - początkowo szczególnie w przypadku kobiet, a obecnie również w przypadku mężczyzn - oraz zwrócił uwagę na różne wynikające z tego konsekwencje. Feministyczne badaczki akcentowały również społeczną konstrukcję ucieleśnionego rodzaju, co zostało przejęte przez liczne koncepcje teoretyczne.

Takim „pozafeministycznym” przykładem jest koncepcja męskiej dominacji Pierre’a Bourdieu. Autor zakłada, że ciało uzyskuje swój znaczący rodzaj nie poprzez swoją naturę, lecz dopiero narzuca mu społecznie znaczenia. Jednak trwałość znaczeń, jakie przypisujemy ciału sprawia, że traktujemy je jako biologicznie zdeterminowane, co staje się podstawą umacniania męskiej dominacji, która jest utrwalana poprzez dwa procesy - historyczną „dehistoryzację” i „naturalizację”. Androcentryczny świat jest traktowany jako świat oczywisty, neutralny i naturalny, a poprzez to nie wymagający uzasadnień i dyskursywnej legitymizacji (Bourdieu 2004: 18).

Podobnie naturalne i oczywiste, a nie społecznie (re)produkowane, wydaje nam się binarne (męskie - kobiece, dominujące - podległe, publiczne - prywatne) uporządkowanie świata. Męska dominacja jest zatem traktowana jako zjawisko naturalne, istniejące „od zawsze”, a równocześnie jest nieustannie reprodukowana przez różne podmioty i instytucje (Bourdieu *op.cit.*: 100 i nast.). Mamy więc do czynienia z historycznie zmiennym, lecz w konsekwencji ciągle potwierdzającym męską dominację procesem różnicowania płci, który rozgrywa się w dużej mierze „na powierzchni” rodzajowego ciała²⁷. Społeczne oczekiwania wobec rodzajowego ciała zostają w nie wpisane w postaci trwałych dyspozycji. W ten sposób powstają, postępując się określeniem Bourdieu, ciała społecznie od-różnione, cele-sne /*hexis* zyskuje rodzaj, jest męskie bądź kobiece. Ciało męskie definiowane jest w opozycji do ciała kobiecego i na odwrót, a każde z nich staje się źródłem odrębnych doświadczeń męskich i kobiecych²⁸.

Feminizm to nie tylko działalność akademicka, ale również działania podejmowane w ramach ruchu społecznego. Znaczna część z nich koncentruje się wokół kwestii cielesności i seksualności kobiet i dotyczy takich spraw, jak: planowanie rodziny (w tym sprawa dostępności antykoncepcji i kwestia aborcji), rozpowszechnianie badań profilaktycznych czy przemoc seksualna. Feminizm jest w tym kontekście przykładem oddolnego ruchu społecznego zorientowa-

²⁷ Koncepcji męskiej dominacji Bourdieu można zarzucić, z jednej strony, zbyt nie przywiązanie do binarnego urzędzenia świata społecznego, a z drugiej - nadmierne akcentowanie roli płci czy rodzaju, przy równoczesnym braku podkreślenia innych cech definiujących społeczne położenie jednostki, co w przypadku tego autora może dziwić szczególnie. Odnosi się wrażenie, że w tej koncepcji zapomniane zostały niektóre elementy innych rozważań tego autora, na przykład te dotyczące klas społecznych.

²⁸ Męska dominacja odzwierciedlona zostaje nie tylko w wizerunku naszych ciał, ale również poprzez stosunki seksualne. Oparte na opozycji między męskim - dominującym - aktywnym i kobiecym - podległym - pasywnym są (były?) powieleniem i umacnianiem asymetrycznej relacji między płciami. Tutaj jednak także następują pewne zmiany i męska dominacja przechodzi stopniowo w stronę równoprawnienia, partnerstwa (również seksualnego) obu stron związku.

nego na regulację ciała. Przedstawicielki ruchu feministycznego są również ważnymi uczestniczkami dyskursu publicznego skoncentrowanego wokół wyżej wymienionych obszarów. To połączenie myśli naukowej z codzienną działalnością sprawia, że feminizm należy uznać za jeden z najważniejszych czynników, który przyczynił się do dzisiejszego statusu cielesności, w tym przypadku, przede wszystkim kobiecej cielesności.

4.4. Psychoanaliza jako negatywny punkt odniesienia

Pisząc o feminizmie, należy również poświęcić trochę miejsca psychoanalizie Freuda i Lacana, stanowiącej negatywny punkt odniesienia dla wielu feministek chcących doprowadzić do emancypacji kobiecej seksualności. Podstawowe dla psychoanalizy Freuda (1976a: 146 i nast.) wyodrębnienie trzech struktur osobowości odnosi się do powiązań między psychiką człowieka, jego ciałem a światem zewnętrznym. Treścią pierwszej z tych struktur - *id* - jest to, co dziedziczymy, co mamy w sobie od momentu narodzin, a co przejawia się głównie poprzez popędy. Drugą strukturą, która pośredniczy między *id* a światem zewnętrznym jest *ego*, którego zadaniem jest między innymi opanowanie płynących od *id* popędów. Procesy zachodzące w *id* są regulowane zasadą przyjemności, a procesy zachodzące w obrębie *ego* - zasadą rzeczywistości. Trzecią strukturą osobowości jest *superego* obejmujące ideały moralne i będące odpowiednikiem sumienia. Zadaniem *ego* jest pogodzenie wymogów i *superego*, i rzeczywistości. Jest ono określone głównie przez własne przeżycia, czyli przez czynniki aktualne i przypadkowe, podczas gdy *id* reprezentuje głównie wpływy dziedziczne, a *superego* - wpływy innych ludzi. *Ego* jest również odpowiedzialne za najkorzystniejszy i najbezpieczniejszy ze względu na zewnętrzne warunki sposób zaspokojenia potrzeb płynących z *id*.

Freud (1976b: 107) podkreśla cielesny charakter *ego*, które traktuje jako mapę powierzchni ciała - „*ego* ma przede wszystkim charakter cielesny, jest ono nie tylko istotą powierzchniową, lecz wręcz

projekcją powierzchni ciała”. Powierzchnia ciała doświadcza podwójnego doznania (*double sensation*), gdyż może otrzymywać informacje zarówno z wnętrza, jak i z zewnątrz organizmu. Grosz (1994: 32), analizując psychoanalizę Freuda, określa *ego* jako punkt spotkania, koniunktę między ciałem a społecznym. Narcystyczna geneza *ego* oznacza, że podmiot nie może pozostać obojętny i neutralny względem swojego ciała, które nie jest traktowane jedynie jako funkcjonalny instrument, lecz ma znaczenie. *Ego* jest zarówno mapą powierzchni ciała, jak i odbiciem wizerunku ciała innego, które dostarcza ram dla prezentacji ciała własnego. *Ego* jest również mapą wewnętrznąj powierzchni ciała, powierzchni doznań i pobudeń.

Drugim ważnym elementem psychoanalizy Freuda jest wyróżnienie etapów rozwoju psychoseksualnego, przez które musi przejść jednostka, by osiągnąć dojrzałość, w tym dojrzałość seksualną (Freud 1976a: 154 i nast.). Pierwszą fazą jest faza oralna, w której usta stanowią tę sferę, która pobudzana dostarcza najwięcej przyjemności, a popęd seksualny jest ściśle połączony z popędem pokarmowym. Drugą fazą, w którą dziecko wkracza około 2 roku życia, jest faza sadystyczno-analna, w której *libido* przemieszcza się z popędu pokarmowego na funkcję wydalania. W trzecią fazę - falliczną - dziecko wchodzi około 5-7 roku życia. Pojawia się w niej niemal ostateczny kształt życia płciowego, lecz istotne są jedynie męskie narządy płciowe. Od tego momentu następuje rozdzielenie rozwoju dziewcząt i chłopców, którzy wkraczają w następną fazę rozwoju - fazę edypalną. Pełna organizacja życia płciowego pojawia się w czwartej fazie - płciowej, czyli w okresie dojrzewania, w której człowiek staje się zdolny do normalnego życia płciowego i wypełniania zadań prokreacyjnych.

Z największą krytyką, szczególnie ze strony feministek, z którą również się zgadzam, spotkało się Freudowskie założenie o traktowaniu męskiego doświadczenia jako normy i budowaniu istoty psychicznej konstrukcji osoby na posiadaniu lub nieposiadaniu penisu. Takie fallocentryczne podejście deprecjonuje bowiem kobiecą seksualność i definiuje kobiecość głównie poprzez brak. U Freuda

brakuje zatem powiązania seksualności (kobiecej) z płciowością i tożsamością, które staje się głównym obszarem współczesnych analiz nie tylko feministycznych, ale także innych obecnych w socjologii, psychologii czy filozofii. Odkrycie kobiecej seksualności w kulturze współczesnej zwiększa jej znaczenie, a podkreślanie różnic w kobiecej i męskiej seksualności nie oznacza deprecjonowania pierwszej z nich, lecz jest źródłem wyjątkowości (odmienności) każdej z płci.

Lacan, odwołujący się w swoich koncepcjach do psychoanalizy Freuda, opisując proces tworzenia się podmiotu wyróżnił trzy porządki: realny, wyobraźniowy i symboliczny, które do pewnego stopnia związane są z Freudowskim rozróżnieniem na: *id*, *ego* i *superego* (por. Bakke 2000; Jakubowska 2004)²⁹. Pierwsze kilka miesięcy dziecka to funkcjonowanie w porządku realnym, w którym nie posiada ono jeszcze swojej tożsamości, lecz jest przyszłym, potencjalnym podmiotem. Jego ciało jest wówczas *niekoordynowanym agrem* składającym się z organów, obszarów, odczuć, potrzeb i impulsów, jest – jak mówi Lacan – *ciałem w częściach (le corps morcelé)*.

Między szóstym a osiemnastym miesiącem życia dziecko w swoim rozwoju znajduje się w fazie lustra, która wiąże się z wkroczeniem w porządek wyobraźniowy. Dziecko widząc swój lustrzany obraz, rozpoznaje siebie i utożsamia się z tym obrazem, co umożliwia mu kształtowanie poczucia siebie jako odrębnej jednostki. Ponieważ opiera się ono na obrazie ciała, to *ja* ma charakter cielesny. Poznawane ciało nie jest jednak ciałem „rzeczywistym”, „naturalnym”, lecz ciałem wyobrażonym, lustrzanym odbiciem, które Lacan określa jako „anatomię wyobraźniową”³⁰. Ciało powstaje w wyniku współdziałania dwóch czynników: wyobrażeń

²⁹ Na temat tej koncepcji zob.: J. Lacan, *Écrits. A Selection*, W.W. Norton & Co. Nowy Jork 1977; R. Feldstein (red.), *Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, State University of New York Press, New York 1994; M. Bowie, *Lacan*, Fontana Press, Londyn 1991.

³⁰ Grosz (1995b: 190) definiuje ją w następujący sposób: „Anatomia wyobraźniowa jest zinternalizowanym obrazem albo mapą znaczeń jakiegoś ciała posiada dla podmiotu, dla innych i dla kultury jako całości. To jest indywidualna i kolektywna fantazja dotycząca form ciała i jego działań”.

dziecka o sobie i wyobrażeń społeczeństwa dotyczących między innymi tego, czym jest ciało w danej kulturze.

Kolejnym wyróżnionym etapem, na który zwraca uwagę Bakke (2000: 20), jest zjawisko rozpoznania i odrzucenia tego, co niezyste czy niewłaściwe, czyli – ogólnie mówiąc – tego wszystkiego, co podmiot musi odrzucić, żeby ustabilizować swoją tożsamość. Na tym etapie ciało chaotyczne zastąpione zostaje ciałem zorganizowanym, cywilizowanym i społecznym. W ostatnim przez Lacana wyróżnionym porządku – symbolicznym – dziecko, już jako samodzielny podmiot, dotąd neutralny płciowo, uzyskuje świadomość własnej płci.

Do koncepcji Freuda i Lacana odwołują się feministki, m.in. Cixous i Irigaray, pisząc o wcielonym podmiocie kobiecym. Według tych autorek ciało powinno być rozpatrywane jako obszar znaczeniowy, w którym przecina się to, co biologiczne z tym, co społeczne. Podmiotowość jest przez nie rozpatrywana jako wielopoziomowa konstrukcja, która ma swoje materialne, cielesne oraz psychologiczne źródła. Ten sposób patrzenia na ciało, który łączy w sobie to, co biologiczne z tym, co społeczne, kulturowe jest także obecny we współczesnej socjologii.

Przemiany obyczajowości

O przemianach obyczajowości trudno jest pisać. Po pierwsze dlatego, że opisuje się je z reguły w dłuższej perspektywie czasowej, gdyż, jak twierdzi Elias (1980: 109), „nietatwo jest ukazać dynamikę tego procesu w sposób klarowny i pogładowy, a to z tej właśnie przyczyny, że przebiega on tak powoli, niejako zupełnie drobnymi kroczkami, a ponadto wśród przeróżnych odchyłeń i wahań, zakreślając mniejsze i większe krzywizny”. Po drugie dlatego, że obyczajowe dotyczą wielu sfer codziennego życia³¹. Podejmując się jednak próby opisanie tych przemian, wprowadzam dwa ograniczenia: (1) będą mnie interesowały wybrane obszary życia codziennego, w których mamy do czynienia z przemianami obyczajowości: (a) sposoby dbania o ciało i prezentowania go, (b) seksualność, która według Baudrillarda (2006: 176) jest jednym z dwóch czynników orientujących „ponowne odkrycie” i konsumpcję ciała oraz (c) religijność rozumiana głównie jako czynnik (współ)wyjaśniający zmiany w pozostałych obszarach; (2) koncentruję się głównie na przemianach obyczajowości w polskim społeczeństwie po 1989 roku, które jednak odzwierciedlają w dużym stopniu pewne ogólniejsze tendencje. Drugie ograniczenie wymaga pewnego wyjaśnienia, bo-

³¹ Na temat różnych sposobów definiowania obyczaju w socjologii zob. B. Łaciak 2005: 9-15.

wiem wcześniej zaznaczyłam, że pisanie o przemianach obyczajowości powinno uwzględniać dłuższą perspektywę czasową. W przypadku społeczeństwa polskiego, co zauważa Łaciak w swojej książce *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli wojna postu z karniawalem*, możliwe jest jednak uchwycenie pewnych zmian w sferze obyczajowości, które dokonały się na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. Dostrzega to również Simonides (1998: 27), która twierdzi, iż „zmiany cywilizacyjno-kulturowe ostatnich dziesięciu lat [od 1989 – H.J.] są na tyle widoczne, że możemy mówić o rozpadzie dawnej obyczajowości i powierzchnowej warstwie nowych lub wskrzeszonych dawnych zachowań”.

5.1. Odkrywanie ciała

W krajach Europy Zachodniej, na przykład we Francji, istotne przemiany w sferze obyczajowości, w tym te dotyczące praktyk cielesnych, miały miejsce w latach 60. XX w. Wówczas, jak czytamy w *Historii życia prywatnego*, rozpowszechniły się nowe zwyczaje dotyczące ciała, przede wszystkim odnoszące się do trzech dziedzin: toalety, dietytyki i kultury fizycznej. Codzienna higiena, dbanie o wygląd i sylwetkę, na przykład poprzez uprawianie sportu, stały się rodzajem obowiązku, ale równocześnie źródłem przyjemności (Prost 2006: 112, 118, 160).

W przypadku polskiego społeczeństwa, czasy PRL-u i ich ideologia, propagowane wówczas wzory osobowe i gospodarka niedoboru nie sprzyjały, jak pisze Łaciak (2005: 201), zainteresowaniu własnym ciałem i poświęcaniu mu dużej uwagi. W pewnym sensie zablokowały one zmiany w tej sferze obyczajowości. Innym czynnikiem, który się do tego przyczynił, był duży, większy niż obecnie, autorytet Kościoła w polskim społeczeństwie³². Temat cielesności,

³² O przemianach dotyczących instytucji Kościoła zob. np. M. Grabowska, *Religijność i Kościół w procesie transformacji w Polsce*, [w:] E. Wnuk-Lipiński, M. Ziółkowi-

w tym troska o wygląd i urodę, pojawił się, a właściwie powrócił, zyskując jednocześnie na znaczeniu, w okresie transformacji. Wzrost znaczenia cielesności w życiu codziennym Polaków jest jednym z wymiarów przemian społeczno-kulturowych dokonujących się w naszym kraju po 1989 roku. W mediach zaczął być obecny w latach 80., jak sugeruje Łaciak (2005: 205), być może jako „swoisty wentyl bezpieczeństwa, dla odwrócenia uwagi od problemów politycznych”. Przykładem tego ponownego zaistnienia pięknych ciał w przestrzeni publicznej jest przywrócenie w 1983 roku, po ponad 20-letniej przerwie, wyborów Miss Polonia.

Według Kurczewskiego, emancypacja ciała jest jednym z aspektów emancypacji transformacyjnej w Polsce, którą należy rozpatrywać jednocześnie w trzech wymiarach: wyzwolenia ekspresji, rozwoju wolności gospodarczej i praw politycznych. Jak pisze autor:

„tak jak prywatyzacja gospodarki nie da się pomyśleć bez prywatyzacji państwa, to znaczy bez przekształcenia obywateli w samodzielnie zachowujące się podmioty, tak też oba procesy emancypacji nie dadzą się pomyśleć bez prywatyzacji ciała, w którym duch obywatelski i gospodarczy (czytaj: społeczny) mieszka. Emancypacja polega właśnie na tym, że decyzje gospodarcze, polityczne i osobiste (osoba to przecież wyposażone w podmiotowość ciała) są wewnątrz kręgu swobody jednostkowej” (Kurczewski 1998: 86).

Zakładając za Naisbitem (1997), że najlepszym sposobem na poznanie nowych trendów, uchwycenie zmian społecznych jest analiza prasy, na podstawie tego, co, jak i ile pisano na temat cielesności na przestrzeni lat można uznać ją za sferę, której znaczenie radykalnie wzrosło³³. Łaciak (2005: 205), na podstawie przeprowadza-

ski (red.), *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2001; I. Borowik 2004.

³³ Warto zwrócić uwagę, że dwie z najnowszych pozycji książkowych dotyczących przemian w sferze obyczajowej powstały właśnie w oparciu o analizę prasy, z tym że Szpakowska opierała się głównie na listach i wypowiedziach konkursowych, a Łaciak na artykułach prasowych. Autorka ta dokonała również analizy seriali telewizyjnych.

zionej analizy, w której porównuje wybrane tytuły prasowe z lat 1990 i 1991 oraz 2000 i 2001, stwierdza, że wyraźnie zwiększyła się liczba artykułów poświęconych problematyce wyglądu oraz, co za tym idzie, ich udział w całości prezentowanej treści. Wzrosła również liczba artykułów dotyczących zdrowia, uprawiania sportu, stosowania diet czy problematyki seksualnej. Oznacza to nie tylko rosnące znaczenie urody w codziennym życiu, ale również nałożenie na wszystkich obowiązków dbania o nią, jak pisze Łaciak (2005: 210), „sprostanie współczesnym kanonom piękna stało się przymusem obyczajowym”.

Swego rodzaju tłem dla zwiększającej się troski o ciało były, po pierwsze, przemiany dotyczące ubioru oraz, po drugie, przemiany w sferze seksualności. I tak na przykład zwiększająca się dbałość o wygląd zewnętrzny wynikała między innymi ze zmian w dziedzinie mody, która w coraz większym stopniu pozwałała odświeżać ciało, a tym samym wymuszała kontrolowanie tych jego obszarów, które dotąd pozostawały w ukryciu.

5.2. Seksualność w przestrzeni publicznej

Rewolucja seksualna, podobnie jak wzrost zainteresowania dbałością o wygląd zewnętrzny, dotarła do Polski z pewnym opóźnieniem. Łaciak (2006: 103, 106), ponownie na podstawie analizy prasy i w oparciu o prezentowane wyżej założenie Naisbitta, uważa, że można wskazać na dwa etapy rewolucji seksualnej w Polsce. Pierwszy z nich miał miejsce pod koniec lat 70., kiedy to w polskiej prasie zaczęły pojawiać się artykuły na temat seksu, łamiąc w ten sposób, przynajmniej tak się wydawało, kulturowe tabu dotyczące tego obszaru codziennego życia. Wzrosło wówczas zainteresowanie problematyką seksu i erotyki, zwiększyła się wiedza na ich temat, a równocześnie dostrzeżono potrzebę wprowadzenia edukacji seksualnej. Zaczęło zmieniać się także nastawienie do tej sfery życia z pragmatyczno-medycznego w kierunku hedonistycznego. Drugi etap rewolucji seksualnej dokonującej się w Polsce należy wiązać,

zdaniem autorki, z okresem transformacji. Głównymi czynnikami zmian były wówczas: zniesienie cenzury, większe otwarcie na Zachód oraz powstanie wolnego rynku, a jej przejawami: rozwój pornobiznesu i przemysłu erotycznego, a także wykorzystywanie przez media erotyki i seksu w celu podniesienia oglądalności czy poziomu czytelnictwa.

Zniesienie cenzury, ale również osłabienie etosów środowiskowych wyznaczających jakie zachowania są właściwe, a jakie nie- stosowne, a tym samym zmniejszenie tej formy kontroli społecznej sprawiają, iż przesuwa się granica tego, co jest dopuszczalne w dyskursie publicznym, o czym można mówić, do czego się przyznawać bez poczucia wstydu i obawy, że zostanie to negatywnie odebrane (por. Szpakowska 2003: 257). Obecnie publiczne zwierzenia dotyczą niemal każdego obszaru życia, w tym: seksualności, zdrowia, wyglądu, religijności czy relacji rodzinnych. Telewizja, poprzez programy typu *talk show*, prasa poprzez listy, Internet poprzez fora, sprawiają, że sfera prywatna zostaje dzisiaj upubliczniona. Według McNaira (2004: 179) media są dzisiaj przestrzenią seksualnych wyznań i zwierzeń, a dzisiejsza kultura, nazwana przez autora *kulturą obnażania*, angażuje tzw. zwykłych ludzi do rozmów o seksie i namawia ich do publicznego ujawniania informacji dotyczących życia intymnego, uczuć czy cielesności. Zakłada się zatem, że z jednej strony istnieją osoby, które są zainteresowane wysłuchiwaniem tego typu zwierzeń („podglądacze” cudzego życia), a z drugiej strony, że są osoby, które chcą się nimi dzielić. McNair (2004: 215) zwraca również uwagę na to, że *kultura obnażania* kwestionuje podział na „obscena i to, co nieobsceniczne”, coraz trudniej zatem w sferze seksualności wyznaczyć normy i to, co poza nie wykracza.

Jednym z ważniejszych czynników wpływających na zmiany w sferze obyczajowej, a szczególnie tych jej elementów, które wiążą się z seksualnością człowieka, jest zatem rozwój środków masowego przekazu. Według McNaira (2004: 30) przyczynia się on do rozwoju demokratyzacji pożądan, oznaczającej z jednej strony powszechny dostęp do obecnego w mediach seksu (jego przedstawień

czy usług z nim związanych), a z drugiej strony pojawianie się bardziej różnicowanej i pluralistycznej kultury seksualnej, tych jej form, które były dotąd wykluczane. Internet demokratyzuje pożądanie również w tym znaczeniu, że znosi czy minimalizuje opory czy obawy związane z wejściem do „pornosfery”, ułatwiając tym samym produkcję i konsumpcję treści jednoznacznie seksualnych (McNair 2004: 81-82; zob. też: Szlendak 2004). Pełni on także istotną rolę w rozwoju *kultury obnażania*, gdyż, po pierwsze, pozwala dostrzec „zwykłej” osobie do bardzo dużej liczby odbiorców, a po drugie, poprzez anonimowość, minimalizuje ewentualne poczucie wstydu czy nieśmiałości, a tym samym zachęca do bardziej otwartych i szczerych wyznań. Internet stwarza możliwości nie tylko opowiadania o swoim prywatnym życiu, ale również, poprzez kamery, publicznego pokazywania go³⁴.

Z rozwojem Internetu związana jest kolejna zmiana, która nastąpiła w okresie transformacji, czyli wzrost społecznego przyzwolenia na publiczne prezentowanie nagiego ciała, jak i akceptacja dla merkantylnego wykorzystania nagosci (por. Łaciak 2005: 238). Dziś nagosc obecna jest wszędzie: w prasie kolorowej, w reklamach, na billboardach, a przede wszystkim właśnie w Internecie. Przyzwyczailiśmy się do obecności nagich wizerunków ciała, nie budzą dzisiaj one w zasadzie większych kontrowersji, choć niektórzy nie akceptują ich (zbyt?) dużej dostępności. Równocześnie dla większości z prezentujących się (prawie) nago osób są one dobrym sposobem na „zaistnienie” w mediach, środkiem do zdobycia czy zwiększenia popularności, a także źródłem zarobku. Ciało i nagosc stają się towarem, za który można uzyskać odpowiednią cenę, co Łaciak (2005: 240) uznaje za jeden z nowych elementów w sferze naszej obyczajowości. Innym nowym elementem, wyróżnionym przez au-

³⁴ M.in. dzięki Internetowi, ale też innym formom nowej technologii, np. aparatom fotograficznym w telefonach komórkowych, mamy możliwość rejestrowania i śledzenia prywatnego życia znanych osób, a o istnieniu takiej potrzeby świadczą liczne portale plotkarskie, np. pudelek.pl; plotek.pl; lansik.pl; kozaczek.pl itd. Częściowo odbywa się to wbrew woli osób publicznych, ale częściowo przy ich współudziale czy wręcz na ich zamówienie.

torkę, jest rozwój usług seksualnych, a jego innowacyjność polega nie tyle na pojawieniu się samej prostytucji, co na jej większej jawności.

5.3. Praktyki seksualne wpisane w codzienność

Przemiany w sferze seksualności dotyczą nie tylko rynku usług seksualnych oraz publicznej obecności czy akceptacji erotyki i nagości, ale również życia intymnego. Współcześnie seks jest traktowany jako bardzo istotny obszar codziennego życia, a jego celem jest przede wszystkim dostarczenie przyjemności. Zostaje on oddzielony od prokreacji, a tym samym zwiększa się liczba partnerów i rośnie przyzwolenie na przygodne kontakty seksualne. To traktowanie seksu jako jednostkowej przyjemności oraz prywatyzacja sfery publicznej są jednymi z czynników, które decydują o zmniejszającej się kontroli Kościoła nad tym obszarem (zob. Woodhead 1997, za: Szlendak 2004: 49-50), do czego jeszcze powrócę w tym rozdziale. Zmiany dotyczące obyczajowości seksualnej Polaków przejawiają się m.in. w tym, że rośnie swoboda seksualna, a z analizy prasy wynika, że „dopuszczalne jest wszystko to, co partnerzy akceptują i co daje im radość ze wspólnego przeżywania” (Łaciak 2005: 38; Szpakowska 2003: 191)³⁵. Coraz częściej w życiu erotycznym Polaków pojawiają się również nieobecne dotąd elementy, na które zwraca uwagę Łaciak (2006: 109), związane głównie z rozwojem nowych technologii, takie jak sekstelefon czy cyberseks. I, co należy podkreślić, kontakty te odbywają się często między partnerami, z których jedno lub dwoje pozostają w innych związkach, często również są jedynym rodzajem interakcji między zupełnie obcymi sobie osobami.

³⁵ Tem dla przemian codziennych praktyk seksualnych jest zmiana dokonująca się w seksuologii polegająca na reinterpretacji określonych technik seksualnych, które niegdyś traktowane były jako zachowania o charakterze dewiacyjnym, np. masturbacja czy seks oralny (por. Izdebski 2003: 28). Seksuologia jest w tym przypadku, odwołując się do Foucaulta, elementem wiedzy-władzy oraz jednym z podmiotów współtworzących dyskurs (o) seksualności.

Według Szlendaka mamy obecnie do czynienia z „supermarketyzacją” seksu. Zjawisko „supermarketyzacji” oznacza, zdaniem tego autora, że w różnych sferach codziennego życia „jednostki zaczynają zachowywać się tak, jak zachowują się w supermarkecie czy też we współczesnej, znacznie bardziej »rozrywkowej« i »feerycznej« wersji klasycznego domu towarowego – w *malliu*”. Odnosząc to do życia intymnego, oznacza to, że seks stał się dzisiaj sferą konsumpcji, gdzie realizujemy konsumencką potrzebę feeryczności, co przejawia się kładzeniem nacisku na ilość partnerów i ich jakość (Szendak 2004: 8, 143).

Jednym z istotnych wymiarów zmian w tej sferze, wywołanych w dużym stopniu innymi przemianami społeczno-kulturowymi, takimi jak np. emancypacja społeczna kobiet, jest „rozbudzenie” kobiecej seksualności. Jego przyczyną, jak i przejawem, jest m.in. obecność tematyki seksualnej w prasie kobiecej, gdzie możemy przeczytać wiele porad dotyczących udanego życia intymnego, na przykład tego, jak uwieść i zdobyć mężczyznę, osiągnąć przyjemność w łóżku, urozmaicać sobie życie seksualne czy sprawić przyjemność partnerowi. Można zatem powiedzieć, że w sypialni Polaków nastąpiło równouprawnienie wyrażające się m.in. w tym, że kobiety są coraz częściej stroną inicjującą kontakty seksualne, a ich przyjemność jest równie ważna, jak ta, którą osiągają mężczyźni. Jedną z konsekwencji tego jest zwiększający się u mężczyzn lęk czy niepewność związane z zaspokojeniem kobiecych pragnień (por. Izdebski 2003: 97), który może być jednym z czynników wpływających na kryzys męskości (zob. rozdz. „Ciało jako element (ponowoczesnej) tożsamości”). Równocześnie jednak przeprowadzane badania dla kobiet i inne dla mężczyzn. Kobiety z jednej strony są bardziej konserwatywne, zwłaszcza te, które definiują się jako religijne, ale z drugiej strony stosuje się wobec nich ostrzejsze oceny, na mniej im się pozwala (zob. Ostrowska i Izdebski 2003; *O wychowaniu seksualnym młodzieży* CBOS 123/2007). Ostrowska pisze nawet w tym kontekście, że „spoleczne konstruowanie seksualności w większym stopniu dotyczy kobiet niż mężczyzn, a zatem ich seksualność jest w większym stopniu kształtowana przez istniejące normy i wzory społeczne” (Ostrowska 2003: 111).

Rośnie wiedza Polaków o życiu seksualnym, jednak pochodzi ona raczej nie z rzetelnie przeprowadzanej edukacji seksualnej w szkole, lecz w dużej mierze z mediów³⁶, w których coraz częściej zwraca się uwagę na problemy dotyczące sfery seksualnej. Najczęściej analizowanymi problemami na łamach prasy są: brak seksu, brak chęci do jego uprawiania, niemożność osiągnięcia orgazmu czy podjęcia współżycia, niemożność zaspokojenia partnera/partnerki, a także zagrożenia zdrowotne związane ze sferą intymną. Pomimo obecności tych zagadnień w mediach i wspomnianego wcześniej upubliczniania prywatnych spraw, problemy związane z życiem seksualnym ciągle pozostają w dużym stopniu tematem tabu w naszym społeczeństwie. Świadczy o tym m.in. to, że większość osób mająca problemy z życiem seksualnym nie próbuje szukać pomocy u specjalisty i sama też nic nie robi w tej sprawie (Izdebski 2003: 52). Drugim takim wskaźnikiem jest trudność, którą Polacy mają w przekazywaniu swoich uczuć, potrzeb i oczekiwań związanych z życiem intymnym, a trzecim – związanym z poprzednim – częste posługiwanie się stereotypami w odniesieniu do sfery seksualnej i raczej traktowanie jej jako tematu dowcipów niż konstruktywnej rozmowy (por. Izdebski 2003: 96 i 97). Pomimo zatem wszechobecności seksu w mediach, nadal często mamy do czynienia z obyczajową pruderią, a seks bywa tematem tabu w środowisku rodzinnym i edukacyjnym (*Światowy raport postaw i zachowań seksualnych 2005*).

5.4. Kontrola religii nad ciałem

Za jeden z głównych czynników kształtujących zmiany w opisywanej sferze obyczajowości uznać należy laicyzację. Silna tradycja chrześcijańska sprawiła bowiem, że ciało, jako przeciwstawne duszy, długo otaczano aurą pewnej podejrziwości i dezaprobaty.

³⁶ Brak odpowiedniej edukacji seksualnej jest jednym z czynników, który sprawia, że Polacy wykazują większą niż inni obywatele UE skłonność do uprawiania seksu bez zabezpieczenia, wiążącego się z ryzykiem zakażenia (*Światowy raport postaw i zachowań seksualnych 2005*).

Jeszcze na początku XX wieku ciało co prawda należało „szanować i otaczać troską, lecz zbytnie nim zaabsorbowanie było równoznaczne z wystawianiem się na grzech, i to przede wszystkim cielesny” (Prost 2006: 109). Religijne ideały czystości czy ascezy określały kulturą (nie)obecność ciała. Dopiero laicyzacja oraz inne, opisane już, przemiany społeczno-kulturowe skierowały uwagę na ciało, uwolniły je z wielu religijnych zakazów. Ciało stało się przedmiotem kultu, źródłem rozkoszy, uleganie której rządziej postrzegane jest w kategoriach grzechu, lecz raczej jako – niemal nakazane współcześnie – poszukiwanie i doznawanie przyjemności. Nie oznacza to jednak, iż cielesność uwolniła się całkowicie od wpływów nauki Kościoła. Ma on być może coraz mniejszy wpływ na kulturowe reprezentacje ciała, nadal jednak (współ)decyduje w wielu kwestiach związanych z cielesnością, do czego powrócę na końcu tego rozdziału.

W przypadku polskiego społeczeństwa mówienie o laicyzacji nie wydaje się do końca uprawnione. Polska religijność ma charakter masowy i nie zmieniły tego przemiany po 1989 roku, takie jak otwarcie na świat, większa obecność nowoczesnych wzorów życia czy szerszy zakres wolności. Autodeklaracje wiary i regularnych praktyk religijnych utrzymują się w Polsce ciągle na wysokim i niemal stałym poziomie (Borowik 2004: 381 i nast.; Śpiewak 2003; *Wartości i normy w życiu Polaków CBOS 133/2005*). O ile ogólnie można powiedzieć, że religijność Polaków ma charakter masowy, to należy zauważyć istnienie z jednej strony środowisk, gdzie jej poziom jest zdecydowanie niższy, a z drugiej takich, gdzie jest szczególnie wysoki. Wśród osób wierzących i praktykujących przeważają kobiety, mieszkańcy wsi i miast do 20 tysięcy mieszkańców, osoby z wykształceniem podstawowym i zawodowym, rolnicy, emeryci i renciści. Natomiast osoby lepiej wykształcone, mieszkające w większych miastach, z wyższymi dochodami rządziej deklarują się jako wierzący. Zatem, jak można wywnioskować zgodnie z tym podziałem, być może nieco upraszczając, pierwsza z grup będzie reprezentowała raczej tradycyjne postawy w sferze obyczajowości, druga – bardziej liberalne. Potwierdzają to badania, według których libera-

lizacja w sferze obyczajowej wzrasta wraz z wykształceniem respondentów i rzadszym uczestnictwem w praktykach religijnych (*Wartości i normy w życiu Polaków CBOS 133/2005*).

Zmienia się zatem podejście przynajmniej części Polaków do kwestii wiary, czego wyrazem jest tendencja do prywatyzacji religii, wyrażająca się m.in. w selektywnym podchodzeniu do prawd wiary i nauki Kościoła. Według Szlendaka (2004: 104) obecnie mamy do czynienia z konsumencją czy utylitarnym traktowaniem religii. Jednym z jego przejawów jest właśnie selekcyjne podejście do nauki Kościoła i wybieranie z jego doktryny tego, co pasuje do własnego stylu życia, wartości i celów. Zdaniem tego autora „selekcyjnizm religijny” nie wiąże się jednak z sekularyzacją, ale z supermarketyzacją religii, czyli „podporządkowaniem jej mechanizmom charakterystycznym dla współczesnej kultury konsumennej, w której mamy prawo wybierać to, co nam odpowiada, a najczęściej wybieramy to, co nas skusi i omami”. W podobnym tonie wypowiedział się ks. Mariański (za: Mętel 2002): „wielu katolików, nawet praktykujących w miarę regularnie, wchodzi na drogę selektywności religijnej. (...) Wielu młodych katolików wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia. Podobni są do klientów supermarketu, wybierających różne towary według własnych potrzeb”. Urynkowanie religii sprawia zatem, że wybieramy z jej pakietu te elementy, które dają nam przyjemność i szczęście, a odrzucamy te, które łączą się z wyrzeczeniami, ograniczeniami. W konsekwencji Kościół sprawuje coraz mniejszą kontrolę nad, traktowaną jako konsumpcja i źródło przyjemności, sferą seksualności.

Badania (*Wartości i normy w życiu Polaków CBOS 133/2005*) pokazują, że wpływ religijności na moralność społeczeństwa jest znaczny w sferze deklaratywnej, o czym świadczy, pomimo powszechnie deklarowanego indywidualizmu i relatywizmu w sferze norm i wartości, uznawanie za najważniejsze wartości o prospołecznym, wspólnotowym charakterze, takich jak dobro i szczęście rodziny czy szacunek innych osób. Relatywizm jest jednak widoczny w konkretnych sytuacjach, w których Polacy często kierują się innymi niż religijne kryteriami, takimi jak: pragmatyzm, hedonizm

czy konformizm, i ważniejsza od zgodności określonego zachowania z nauką Kościoła jest dla nich jego społeczna akceptacja. Przejawia się to m.in. w dość silnej liberalizacji w kwestii seksualności, a także w sprzecznościach postaw dotyczących tego obszaru (np. uznawanie rodziny za największą wartość przy równoczesnym akceptowaniu życia bez ślubu czy akceptowaniu rozwodów). Także badania dotyczące młodych Polaków pokazują, że z norm nalożonych przez Kościół na życie seksualne wybierają te, które pasują do preferowanego przez nich stylu życia. Układają oni „akcjonarny tywny puzzle”, wybierając z dostępnych elementów tylko te, które pasują do ich autorskiej układanki (Szlendak 2004: 119, 129)³⁷.

Formalna kontrola Kościoła nad sferą obyczajową, w tym nad seksualnością i prokreacją, jest, jak zauważa Szpakowska (2003: 184-185), ciągle duża, czego wyrazem jest na przykład ustawa antyaborcyjna czy stanowisko w sprawie rozwodów, równocześnie jednak, na co wskazuje przeprowadzona przez tą autorkę analiza listów i pamiętników, „ta kontrola jest dosyć krucha. Związczą w sferze seksu i prokreacji”. Dużo osób deklarujących się jako wierzące nie przestrzega kościelnych zasad, rozpoczynając na przykład życie seksualne przed ślubem czy stosując nieakceptowane przez Kościół środki antykoncepcyjne. Według Szpakowskiej (2003: 264-265), seksualność w Polsce uwolniła się od poczucia winy metafizycznej i nie jest rozpatrywana jako kwestia sumienia, lecz raczej w kategoriach władzy i kontroli. Kościół jako instytucja sprawuje kontrolę nad naszą seksualnością, ale tę kontrolę można oszukać, na przykład nie przyznając się podczas spowiedzi do grzechu³⁸. Łaciak (2005: 302),

³⁷ O seksualności Polaków w powiązaniu z religijnością pisze I. Borowik, *Religion and Sexual Values in Poland*, „Journal of Contemporary Religion”, 1996, vol. 11, nr 1, s. 89-94; zob. również: E. Czackowska, *Rzeczpospolita. Kościół na przełomie wieków. Raport*, „Rzeczpospolita” 2003, 15-16 marca.

³⁸ Można to powiązać z teorią uprawnień, która kwestionuje prawo wspólnoty do ingerowania w moralne decyzje jednostki. Rola społeczności jest tutaj tylko upowszechnianie i wdrażanie pewnych wartości. W sytuacji konfliktu między zasadami postępowania jednostki i wspólnoty, rację przyznaje się jednostce. Zob. J. Hołówna, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

szukając wyjaśnienia wyników badań, w których ujawnia się sprzeczność między autodeklaracją wiary i przekonaniem o postępowaniu zgodnie z nauką Kościoła, a zachowaniami w sferze intymnej, wskazuje na trzy możliwe przyczyny: (1) niezajomość nauki Kościoła, (2) uznawanie zasad dotyczących życia seksualnego za mało ważne i przekonanie, że ich naruszenie nie oznacza nieprzestrzegania nauki Kościoła, (3) nie przekładanie nauki Kościoła na codzienne życie.

5.5. Batalia o ciało i ich seksualność

Analiza przemian obyczajowości polskiej po 1989 roku, dokonana przez Łaciak (2005: 137), doprowadza ją do wniosku, że w sferze tej ścierają się dwie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony jest to liberalizacja związana głównie z otwarciem się Polski na inną kulturę, z imitacją obowiązujących w nich wzorów, a z drugiej – tradycjonalizm, którego podstawą jest przede wszystkim religijność.

Czynnikami sprzyjającymi liberalizacji poglądów w tej sferze są częściowo opisane już wcześniej zjawiska, takie jak: rozwój porno-biznesu i przemysłu erotycznego, wszechobecność seksu w mediach, w tym w reklamie oraz orientacja na doraźną konsumpcję, zanik tradycyjnych więzi społecznych i kontroli społecznej czy osłabienie rodziny (Ostrowska 2003: 103). Wyrazem liberalizmu jest zmiana podejścia, szczególnie w przypadku kobiet, do życia intymnego, które nabiera coraz bardziej hedonistycznego charakteru. Seks nie jest już koniecznie łączony ze związkiem małżeńskim i prokreacją. W sferze seksualnej przejawia się zatem pewna ogólniejsza tendencja do ujmowania rozmaitych norm nie tyle jako bezwzględnych zakazów czy nakazów, ile raczej jako preferencji bądź przyzwolenia (Merton 1982: 197). Równocześnie jednak obserwujemy tradycyjne podejście, na przykład do kwestii antykoncepcji czy aborcji. Jest ono związane z ciągle dużym znaczeniem Kościoła i jego wpływem na codzienne życie Polaków, w tym życie intymne. Kościół jest jednym

z uczestników debaty publicznej dotyczącej różnych spornych czy kontrowersyjnych aspektów sfery seksualnej, ma również, o czym już wspominałam, duże możliwości formalnej kontroli nad tą sferą.

Ostrowska (2003: 103, 141) uważa, że być może dopiero teraz rozpoczyna się w naszym społeczeństwie prawdziwa rewolucja seksualna, której istotnym elementem będzie „batalia między tradycyjną a liberalną kulturą seksualną”, wynikająca z tego, że normy obyczajowe czy moralne zmieniają się w kierunku ich liberalizacji, a normy religijne są dość trwałe i konserwatywne.

Obserwując te przeciwstawne tendencje, Łaciak twierdzi, że „analiza polskiej obyczajowości okresu transformacji nieodparcie przywodzi na myśl metaforę wojny postu z karnawałem”, i dalej: „dostrzegając karnawalizację współczesnych polskich obyczajów, trudno nie zauważyć, że bardzo często towarzyszą jej tendencje przeciwstawne. Na przykład rosnąca liberalizacja postaw w dziedzinie obyczajowości seksualnej wywołuje działania, które mają tę tendencję ograniczyć” (Łaciak 2005: 355 i 357).

Rzwoj nauki i technologii

Rzwoj nauki i technologii wplywa zarowno na wspolczesne rozumienie ciata, jak i, co moze wzniejsze, podejmowane wobec niego praktyki. Na zjawisko to zwraca uwage Kluszczyński pisząc: „nowe technologie staja się rozszerzeniami, przedluzeniami ludzkiego ciata i jako takie wplywaja na ksztalt tozsamosci. Samo ciato, jego definicja, historia, plec i substancja, takze ulegaja rozmaitym przetworzeniom, co nie pozostaje bez wplywu na sposob pojmoscia tozsamosci” (Kluszczyński 2001: 75-76). Autor ten powoluje się rowniez na rozważania McLuhana dotyczace uzaleznienia ciata od technologii, ktora stajac się czescia ludzkiego otoczenia, jest jednoczesnie czynnikiem determinujacym ludzka swiadomosc i cielesnosc (por. Kluszczyński 2001: 192).

6.1. Technologiczna interwencja w cielesnosc

Obecnie mamy niemal nieograniczone mozliwosci poznania ludzkiego organizmu. Aparatura medyczna umozliwia badanie nie tylko zewnetrznej powloki ciata, ale takze „zagladanie” do jego wnetrza na przyklad za pomoca USG, rentgena i tomografii czy po przez szczegolowa analize jego elementow, takich jak krew czy

szpik kostny. W konsekwencji mamy mozliwosc coraz wzieszej interwencji w ludzki organizm: jego leczenia, „naprawiania”, modyfikowania i ulepszenia. Mozemy przywrócic sprawnosc funkcjonowania calego organizmu badz niektorych jego czesci, mamy szanse na wydłużanie i ratowanie zycia, ale rowniez mozliwosc upiekszenia swojej „naturalnej” cielesnosc. Rzwoj medycyny wplywa takze na, odwołujac się do Giddensa, przemiany intymnosc, w tym m.in. na rzwoj antykoncepcji, obnizenie się wieku inicjacji seksualnej, a takze wieku dojrzalosci psychoseksualnej, oraz - z drugiej strony - na mozliwosc przedluzania wieku aktywnosci seksualnej (por. Izdebski, Ostrowska 2003: 8).

Technologiczna interwencja w cielesnosc bedzie, jak mozna przypuszczac, narastac i w coraz wzieszym stopniu zmieniać nasze cielesne funkcjonowanie we wspolczesnym swiecie. W ksiazce *Ko-niec czlowieka* Fukuyama (2004: 31) wskazuje na cztery glowne, ułożone chronologicznie, obszary zmian czy mozliwych interwencji, ktore wplyna na rozumienie cielesnosc w najblizszym czasie: (1) postep wiedzy o mozgu i biologicznych zrodłach ludzkiego zachowania, (2) neurofarmakologia oraz manipulacja emocjami i zachowaniem, (3) przedluzanie zycia oraz (4) inzynieria genetyczna. To co laczy wszystkie interwencje w ciato, to nieustanne wspomaganie go przez urzadzenia, sztuczne elementy i coraz to nowsze wynalazki. Ta techniczna pomoc jest dostarczana na wielu poziomach, na przyklad pomaga nam wyleczyc się z choroby (od przyjmowania lekarstw poprzez urzadzenia przywracajace względną sprawnosc organizmu, jak np. protezy, aż po aparature ratujaca zycie), wzmacnia lub naprawia nasze zmysly (np. poprzez stosowanie okularow, soczewek czy aparatow sluchowych) oraz daje szanse na przekraczanie wielu, nieosiagalnych dotad, barier zwiazanych na przyklad z przemieszczeniem się.

Wspolczesnie nie potrafimy wyobrazic sobie cielesnosc nieuwiklanej w nauke i technologie. Bakke (2000: 152) pisze, że z ufnościa przyjmujemy pomoc maszyn w stawianiu diagnoz dotyczacych naszego zdrowia, gdyz maszyny te pozwalaja nam docierac do takich miejsc, do ktorych sami (bez asysty urzadzen) nie moglibyśmy do-

trzeć oraz że przyzwyczailiśmy się do miniatury urządzeń elektronicznych, które będąc umieszczone w naszym organizmie ratują jego życie. Według tej autorki przekroczona zostaje w ten sposób jedna z najważniejszych granic – technologia będąca dotąd na zewnątrz ciała, staje się jego częścią i nie ma już od niej ucieczki. Habermas (2003: 31) zwraca uwagę na to, że technicyzację cieleśności można rozumieć jako naturalną kontynuację procesu kontrolowania i rozporządzania otaczającym nas światem natury. Ciało, jako (niegdys?) należące do tego świata, również podlega w coraz większym stopniu kontroli i dysponowaniu.

Wydaje się, że w wielu przypadkach niemożliwe jest już oddzielenie ciała biologicznego od jego nowych, sztucznych elementów i od jego „technologicznej obudowy”. Zjawisko to jest dobrze widoczne w przypadku osób niepełnosprawnych. Przykładem może być osoba niewidoma, dla której laska staje się częścią jej ciała, „zostaje ona włączona w jego [niewidomego – H.J.] system odczuwania i poruszania się, przez co zwiększa się jego promień odczuwania i działania” (Drwięga 2002: 208). Podobnie jest w przypadku osób używających aparatów słuchowych czy jeżdżących na wózkach. Sztuczne elementy dołączone do ich ciał stają się ich nieodłącznymi składowymi i zapewniają w miarę normalne funkcjonowanie. Jest to również, choć w nieco inny sposób, widoczne w przypadku sportowców, gdzie specjalny sprzęt czy strój zwiększa sprawność, siłę, wydajność czy szybkość organizmu. Jednym z ciekawszych przykładów są tutaj stroje stosowane przez pływaków, które powinny w jak najbardziej ścisły sposób przylegać do ciała zawodnika, żeby w maksymalnym stopniu zmniejszyć opór wody³⁹.

Attfield (2000: 245) uważa, że tak jak protezy są przeznaczone do zastępowania brakujących albo wadliwych organicznych części,

³⁹ Trudną jednakże kwestią do rozstrzygnięcia jest to czy znakomici sportowcy, np. pływacy, osiągają dobre wyniki dzięki swoim naturalnym, „wyściovym” dyspozycjom: budowie ciała, genom, talentowi, dzięki ciężkiej pracy, czy też dzięki nowoczesnemu strojowi zmniejszającemu opór wody lub też poprzez używanie środków wspomagających organizm (niekiedy przetwarzające się w stosowanie do pingu).

tak podobnie możemy spojrzeć na narzędzia, ubrania czy samochody, które również w pewien sposób zastępują ciało lub ściśle z nim współdziałają. Nasze ciała w coraz większym stopniu integrują się z różnymi przedmiotami, i tak, o ile kiedyś używało się terminu „SOHO” oznaczającego małe biuro domowe (*small office, home office*), to dziś, gdy różne urządzenia, które posiadamy (np. telefon, komputer) przemieszczają się razem z nami, bardziej uprawnione wydaje się mówienie o *small office, body office*, czyli o małym biurze zintegrowanym z naszym ciałem. Elektroniczne gadżety stają się również częścią naszej osobowości, o czym zresztą przekonują nas sami producenci umieszczając w ich nazwach zaimek „ja”, mamy zatem komputery *I-Mac*, aparaty *I-Look* czy zegarki *I-Control* (por. Szwed-Kasperek 2005: 430). Fascynują nas one swoimi możliwościami, równocześnie zwiększając je w nas samych, do czego jeszcze za chwilę powrócę.

Shilling (2005: 187 i nast.) twierdzi, że połączenie ciała z technologią obejmuje dwa procesy – fizyczne zastępowanie (*physical substitution*) i fizyczne wzmocnienie (*physical extension/enhancement*). Pierwszy z nich związany jest z zastępowaniem przez protezy organicznych części ciała, a zatem technologia ma w tym przypadku raczej przywrócić niż zwiększyć ludzkie zdolności, w drugim procesie, dzięki połączeniu naturalnych zdolności z dodatkową technologią, zdolności te zostają zwiększone. Kroker i Kroker (1988, za: Baldwin i in. 2007: 357) mówią tutaj o eksterytorializacji ciała polegającej na tym, że „organy ciała i ich funkcje znajdują swoje przedłużenie w świecie zewnętrznym”. Komputery są zatem uze wnętrznieniem pamięci, metody *in vitro* – zapłodnienia, walkmany – uszu, a USG – eksterytorializacją centralnego układu nerwowego. Także McLuhan (2004) pisał o tym, że technologia, będąca przedłużeniem ciała człowieka, zwiększa, zarówno w wymiarze komunikacyjnym, jak i fizycznym, możliwości działania w świecie.

Wydaje się, że można rozwinąć tę myśl i fizyczne zastępowanie czy wzmocnianie odnosić nie tylko do protez czy urządzeń, które przejmują czy zwiększają funkcje odpowiednich części ciała, ale również do części ciała, które są wymieniane czy ulepszone ze

względów estetycznych. Przykładem mogą być implanty powiększające piersi czy peruka kamuflująca łysinę. To łączenie biologii z technologią odbywa się również poprzez przyjmowanie określonych leków, nie tylko poprawiających zdrowie czy ratujących je, ale również spełniających funkcje estetyczne, jak na przykład branie tabletek antykoncepcyjnych dla poprawienia stanu cery. Technologia umożliwia także ozdabianie ciała, na przykład poprzez malowanie tatuażu czy przekuwanie uszu lub innych części ciała. Zatem interwencja technologii w naturalną cielesność pełni funkcje zarówno instrumentalne, jak i estetyczne.

6.2. Powiązania człowieka z maszyną

Opisane powyżej zjawiska pokazują, w jaki sposób upłynniona zostaje granica między tym, co naturalne a tym, co sztuczne, na co zwraca uwagę m.in. Kępińska (2003), cytując Lyotarda, pisze o „elektronicznym wywłaszczeniu ciała ludzkiego” polegającym na coraz częstszym wykonywaniu przez sztuczne elementy i urządzenia tego, co kiedyś wykonywało nasze biologiczne ciało oraz na poddawaniu naszych ciał techno-naukowej interwencji i redefinicji⁴⁰. W konsekwencji coraz bardziej uprawnione wydaje się porównywanie ludzkiego ciała do maszyn (Postman 2004: 137 i nast.; Libera 1997: 185; Bakke 2000: 151 i nast.). Jedną z najbardziej popularnych koncepcji cielesności autorstwa Foucaulta również przyczynia się do rozpowszechniania metafory maszyny względem ciała. Dyscyplinowanie czy „utrzymanie” ciała, o których pisze Foucault, oznacza traktowanie go podobnie jak innych posiadanych dóbr. Ciało

⁴⁰ Warto, za Shillingiem (2005: 113), zwrócić uwagę na pewien paradoks – z jednej strony wykorzystujemy technologię po to, żeby podnieść sprawność naszego organizmu, z drugiej jednak doping, który ma zapewnić polepszenie tej sprawności wyklucza zawodnika z gry. Zakwestionowane zostaje w ten sposób użycie technologii w celu „ulepszenia ciała”, a nacisk jest położony na kulturowanie sukcesu osiągniętego wyłącznie dzięki własnej pracy, ciężkiemu treningowi i naturalnym predyspozycjom.

staje się narzędziem, systemem operacyjnym, maszyną służącą do pracy, przede wszystkim fizycznej, ale też umysłowej. Jest poddawane naprawie, dbałości i uwadze mającej na celu zabezpieczenie jego maksymalnej wydajności. Czas wolny zostaje w coraz większym stopniu poświęcony na monitorowanie i konserwowanie ciała, jego „serwisowanie” i „naprawianie” (Featherstone 1991a: 182). W czasie wolnym poddajemy się badaniom lekarskim, przyjmujemy witaminy czy inne preparaty wzmacniające organizm, wykonujemy odpowiednie ćwiczenia, które mają podnieść sprawność fizyczną i intelektualną. Co więcej, ludzkie ciało oceniamy według takich kryteriów, jakie dotąd stosowaliśmy wobec maszyn czy urządzeń, nasze ciała mają być sprawne, niezawodne i szybkie.

Ciała stają się połączeniem elementów naturalnych i sztucznych, starych i nowych; niedoskonała natura otrzymuje wsparcie ze strony nauki i technologii, następuje zastępowanie „zużytych” części nowymi i sprawnie funkcjonującymi, następuje „wyrafinowana kolonizacja” ciała dokonywana przez maszyny i protezy. Te zjawiska ułatwiają wykreowanie nowego ideału ciała – ciała gotowego do nieustannej zmiany.

Nauka i technika dostarczają również aparatu pojęciowego, metafor do opisywania nie tylko tego, co wiąże się z ludzkim ciałem, ale również w odniesieniu do rzeczywistości społecznej. Nie tylko więc, opisując ludzi, porównuje się ich do maszyn, szczególnie często używane jest porównanie zdrowego ludzkiego organizmu do sprawnie funkcjonującej maszyny, ale również opisując społeczeństwo, porównuje się je do aparatu czy maszyny, mówiąc m.in. o społeczeństwie jako o zbiorze niezależnych części czy, w innych koncepcjach, sugerując, że dla sprawnego funkcjonowania całego systemu potrzebna jest kooperacja różnych jego części (w tym przypadku system porównuje się zarówno do organizmu ludzkiego, jak i maszyny).

Powiązanie człowieka z maszyną ma dwa oblicza. Pierwsze z nich wiąże się ze wspomnianym wyżej upodabnianiem się ludzkiego organizmu do maszyny, drugi – z fascynacją człowieka maszynami, z chęcią utworzenia maszyny czy istoty na swoje podobieństwo. Można powiedzieć, że marzenie to istniało w naszej kulturze

od zawsze, czego dowodem może być mit o Pigmalionie⁴¹. Bardziej aktualnymi przykładami mogą być roboty tworzone na podobieństwo ludzi, a także manekiny czy lalki zastępujące realne osoby. Antropomorficzność przedmiotów jest swego rodzaju wyrazem narcystycznego celebrowania własnego gatunku – człowiek jako Bóg tworzy przedmioty i maszyny na swoje podobieństwo. O'Neil (1992: 264; 2004: 1) twierdzi, że kochamy maszyny, gdyż są one naturalnym przedłużeniem naszych narcystycznych „ja”. Maćkiewicz (2000: 31) uważa natomiast, że nasze widzenie świata jest zarówno antropocentryczne, jak i antropomorfizujące i opiera się na przekonaniu, że człowiek jest centrum wszechświata, a świat zbudowany jest na jego obraz i podobieństwo. Z drugiej jednak strony przekraczanie czy zacieranie się granic między naturalnym a kulturowym, organicznym a sztucznym, człowiekiem a maszyną, usuwa człowieka z jego uprzywilejowanej pozycji, jaką zajmował w filozofii oświeceniowej (Springer 1996: 34). Zjawisko to pokazuje słabość, niewystarczalność, ale również zastępowalność człowieka.

Postacią, która może być najlepszą metaforą połączenia biologicznego organizmu ludzkiego z maszyną jest cyborg⁴². Za McLuhanem można powiedzieć, że cyborg to „człowiek przedłużony przez przekazańnik”, a za Baudrillardem, że to „niekończąca się seria protez”, jest on zatem równocześnie „uzewnętrznieniem” człowieka poprzez technologię i jej przenikaniem do wnętrza, których celem jest zwiększenie czy ulepszenie funkcjonowania biologicznego organizmu (por. Starkowski 2005: 129).

Nasz stosunek do postaci cyborgów, jak wskazuje Kępińska (2003), może być ambiwalentny, z jednej strony wabią one i kuszą swoją odmiennością, swoimi fizycznymi możliwościami, lecz z dru-

⁴¹ Pigmalion był królem Cypru, który zakochał się w wyrzeźbionym przez siebie posągu pięknej kobiety. Afrodyta, widząc miłość i cierpienie Pigmaliona, ożywiła posąg. Galatea została żoną Pigmaliona i królową oraz urodziła mu syna (zob. J. Farandowski, *Mitologia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1988).

⁴² Na temat cyborgów zob. m.in.: T. Jordan, *Cyberpower: The Culture and Politics of Cyberspace and the Internet*, Routledge, Londyn 1999; C. Springer 1996.

giej strony z tego samego powodu drażnią, bo są inne, obce, a równocześnie wskazują na niedoskonałość ludzkiego ciała. Haraway, autorka *A Manifesto for Cyborgs* i przedstawicielka cyberfeminizmu, opisując cyborga jako istotę stworzoną z połączenia ciała i techniki stawia przed nim pewne zadanie – „ma [cyborg – H.J.] stanąć w poprzek drogi ewentualnym próbom powrotu do natury, nostalgia za »naturalnym« ciałem, ma przeciwstawić się wierze w naturę jako obietnicę wybawienia i wyzwolenia” (Haraway 1991: 194). Cyborg ma być uosobieniem istot ludzkich, w czasach gdy nauka i technika „zdobyły dla siebie” ludzkie ciało.

Istnienie takich postaci, jak cyborgi, nawet jeśli mają one jedynie fikcyjny charakter, zmusza do postawienia pytań o naszą cielesność i jej powiązania z materialnym światem zewnętrznym. Cyborgi zdają się nam uświadamiać, że niemożliwe jest już przeżycie całego życia jedynie z „naturalnym” ciałem, że nasze ciała nie mogą funkcjonować w oderwaniu od zdobywcy świata nauki i (bio-)technologii. W tym sensie można zgodzić się z Haraway (za: Hyży 2003: 252-254), która twierdzi, że wszyscy jesteśmy cyborgami, ponieważ polegamy na różnego rodzaju ulepszeniach i substytutach naturalnych części ciała, poczawszy od plomb w zębie, a skończywszy na protezach czy sztucznych zastawkach serca. Stock (za: Chislenko 1995) nazywa natomiast ludzi „fyborgami”, czyli funkcjonalnymi cyborgami, które nie mogą polegać wyłącznie na swoich ciałach, ale muszą posługiwać się również materialnymi ekstensjami, rozumianymi jako narzędzia. Można zatem powiedzieć, że żyjemy w „rzeczywistości protetycznej, w społeczeństwie cyborgów, gdzie łączenie części organicznych i mechanicznych stało się czynnym powszechnym” (Starkowski 2005: 129). Postacie cyborgów podkreślają zatem zjawisko zamazywania się wielu granic, z których najważniejszą jest granica między sztucznym i naturalnym, rozumiana również jako granica między kulturą i naturą⁴³.

⁴³ Na marginesie warto dodać, iż uważa się, że przez postać cyborga zanika także granica płci, że jest on ciałem postpłciowym, funkcjonującym poza dychotomicznym podziałem na kobiece i męskie.

Postęp naukowy i technologiczny, splatanie się biologii z technologią, zastępowanie organicznych części częściami sztucznymi budzi wśród postmodernistów niepewność wobec realności ludzkich ciał. Z tego powodu odrzucają oni modernistyczną pewność związaną z definiowaniem ciała i nazywają je pustym ekranem (*blank screen*) lub systemem odbierania znaków (*sign receiving system*) zawsze otwartym na bycie (re)konstruowanym przez społeczne siły będące poza jego kontrolą (Kroker and Kroker 1988) lub, za pracą Deleuze'a i Guattariego, ulotnym „ciałem bez organów” (*elusive „body without organs”*) (Goodchild 1996). Trudno mi się zgodzić z perspektywą patrzenia na ciało zaproponowaną przez postmodernistów. Społeczne i kulturowe (re)konstruowanie ciała nie stanowi, moim zdaniem, zagrożenia dla jego materialności (biologiczności), która, choć odsunięta nieco w cień, odgrywa ciągle istotną rolę. Mimo postępującego nieustannie rozwoju nowych technologii, natura ma stale, przynajmniej w niektórych obszarach, nad nami kontrolę, np. w przypadku chorób czy procesów rozwojowych. Umysławia nam to, że natchnienie kulturowych ograniczeń na biologiczne ciało nie czyni go niezdolnym do wywierania wpływu. Nie zgadzam się również do końca z tym, że ciało staje się jedynie „systemem odbierania znaków”, ponieważ, według mnie, nie tylko społeczeństwo zapisuje na ciele znaczenia, ale również sama jednostka czyni swoje ciało znaczącym, komunikując innym swoją tożsamość czy przynależność klasową.

Medykalizacja

Z rozwojem nauki i technologii związane jest zjawisko medykalizacji, które jest jednym z najważniejszych czynników kształtujących postrzeganie cielesności i podejmowanie określonych praktyk cielesnych (Uramowska-Żyto 1980: 81; Sokołowska 1976: 32; Turner 1992: 21-22). Pomimo że zjawisko to dotyczy głównie medycyny, a więc, jak by się mogło wydawać, powinno być analizowane raczej w kontekście socjologii medycyny czy zdrowia, to uważam je za niezwykle ważne dla socjologii ciała. Na pytanie dlaczego tak jest, odpowiem – jak mam nadzieję – cały poniższy rozdział, ale już na jego wstępie chciałabym wskazać na kilka argumentów. Po pierwsze, medykalizacja oznacza między innymi pojmowanie coraz większej liczby zjawisk w kategoriach medycznych, zatem niemal wszystko, co związane jest z cielesnością, analizowane jest w kategoriach zdrowia czy choroby. Nasze ucieleśnienie staje się w tym kontekście źródłem wielu dolegliwości czy niepokojów, przedmiotem nieustannej troski. Po drugie, na przykładzie medykalizacji doskonale można zaobserwować rolę ekspertów, w tym przypadku lekarzy, w określeniu tego, co jest normą, a co jest dewiacją. Po trzecie, co z tym związane, medykalizacja jest dobrą ilustracją procesu dyskursywizacji, której poddane zostają różne sfery cielesności, w tym seksualność (zob. rozdz. „Ciało jako miejsce kontroli społecznej”). Po

czwarte wreszcie, rolę współczesnej medycyny nie jest jedynie zapobieganie chorobom czy ich leczenie, ale również upiększanie ciała, zatem odgrywa ona istotną rolę w jego estetyzacji.

7.1. Czym jest medykalizacja

Można powiedzieć, że zjawisko medykalizacji jako pierwszy dostrzegł Talcot Parsons, który co prawda nie postuluje się tym terminem, ale zwrócił uwagę na kontrolę społeczną sprawowaną przez medycynę. Samo pojęcie pojawiło się w naukach społecznych w latach 70., a jako pierwszy opisał je, krytycznie podchodząc do ekspansji psychiatrii, Thomas Szasz, Jesse Pitts, Eliot Freidson i Irving K. Zola (por. Domańska 2005: 312). Sokołowska, prekursorka socjologii medycyny w Polsce, w książce *Granice medycyny*, zjawisko medykalizacji definiuje jako „tendencję do określania występujących w społeczeństwie rozmaitych zjawisk w kategoriach medycznych z odniesieniem do poszczególnych ludzi” (Sokołowska 1980: 191 i nast.). Williams i Calnan (1996: 1609) określają medykalizację jako rozszerzanie się medycznej jurysdykcji i obejmowanie przez nią wielu problemów, które dotychczas nie były definiowane jako medyczne. Zjawisko to oznacza zatem wzrastającą liczbę postaw i zachowań, które zostają określone jako choroby i których leczenie traktuje się jako należące do medycyny (zob. też Buczkowski 2005: 148 i nast., Domańska 2005: 311). Oznacza to również nadawanie nowego znaczenia podejmowanym od dawna działaniom i tak np. kąpiel staje się zabiegiem leczniczym, a przyjmowanie posiłków – lekarstwem lub stosowanie nowych praktyk, jak np. koryzowanie z fototerapii jako sposobu na jesienną depresję (por. Jacyno 2007: 91).

Melosik (2002: 17) twierdzi, że medykalizacja wynika z „fatalnego zauroczenia medycyną”, a wyraża się w (redukcjonistycznym) postrzeganiu człowieka, jak i wielu problemów społecznych czy moralnych w kategoriach biomedycznych i kontrolowaniu ich za pomocą medycznych technologii i ekspertów. Rośnie tym samym

rola lekarzy, którzy stają się często jedynymi ekspertami uprawnionymi do rozstrzygania w sferze zdrowia i choroby. Powstaje coraz więcej instytucji zajmującym się cielesnością, rośnie liczba ich pacjentów, rośnie popyt na produkty farmakologiczne, a nawet najmniejszy objaw choroby czy odchylenie od ustalonej normy sprawiają, że poddajemy się badaniom, zażywamy leki czy udajemy się do specjalistów. Jak pisze Błajet mamy do czynienia z „lansowanym” przez media stanem obłączenia, „wmawia się nam, że jesteśmy zagrożeni wirusami, bakteriami, awarią układu krążenia, ruchu itd. i nie jesteśmy w stanie walczyć bez oręża medycznego” (Błajet 2006: 97).

Najczęściej terminu medykalizacja używa się w negatywnym kontekście, jako krytyki medycyny. Ta ocena wynika przede wszystkim – co podkreśla wiele definicji medykalizacji – z problemu wchodzenia ludzi pod jurysdykcję profesji medycznej (por. Conrad 2000: 105). Jednym z głównych krytyków tego procesu jest Ivan Illich, autor książki *Medical Nemeses. The Expropriation of Health*, który traktuje medykalizację jako agresję ze strony medycyny, a służbę zdrowia jako jedną z instytucji, które ograniczają wolność jednostek i społeczeństw (Sokołowska 1980: 194; Zielińska 1996: 34). Medykalizację, według Illicha (1975, za: Sokołowska 1986: 224 i nast.), charakteryzują następujące zjawiska:

- zwiększające się uzależnienie osób i społeczeństw od służby zdrowia wyrażające się w większej kontroli naszego zdrowia, w większych możliwościach medycyny i w większych nakładach finansowych łożonych na nią
- rosnące znaczenie roli pacjenta – wzrost konsumpcji leków, wzrost częstotliwości wizyt lekarskich oraz wzrost wiedzy na temat chorób
- medykalizacja okresu starzenia się – zwiększona opieka medyczna nad osobami starszymi, umieszczanie ich w domach starców czy też hospicjach, przeniesienie choroby i śmierci z domów do szpitali
- medykalizacja profilaktyki – zażywanie różnych preparatów wzmacniających organizm, wykonywanie profilaktycznych badań, monitorowanie pracy organizmu

• medykalizacja oczekiwań – zwiększająca się roszczeniowość względem zapewnienia odpowiedniej opieki medycznej, kreowanie oczekiwań zgodnych z medycznymi standardami.

Według Illicha, od połowy lat 50. mamy do czynienia z masowym występowaniem nowych chorób, spowodowanym przez działania medyczne, których leczenie pochłania coraz większe kwoty pieniędzy. Krytykuje on również niezwykle drogie i odbywające się często kosztem możliwości leczenia innych, przedłużanie życia beznadziejnie chorym pacjentom, poprzez skomplikowane i wielokrotne operacje czy podłączenie do aparatury. Na określenie różnych negatywnych zjawisk związanych z opieką medyczną, takich jak: rosnące koszty, wzrost konsumpcji leków, uzależnienie od lekarzy i opieki medycznej, Illich używa określenia medycyna *nemesis*. Oznacza to, zdaniem tego autora, sytuację, w której opieka medyczna produkuje i dostarcza więcej dolegliwości niż jest w stanie wyleczyć (Zielińska 1996: 35 i nast.).

Jednak szczególnie istotne z punktu widzenia socjologii ciała wydaje się inny zarzut związany z biomedycznym modelem zdrowia (zob. rozdz. „Dualistyczna koncepcja człowieka Kartezjusza”). Chory jest w nim przypadkiem, lekarze patrzą na pacjenta w kategoriach „parametrów” i „wskaźników”, a jego ciało jest traktowane jako przedmiot, obiekt badań, oddzielony od sfery umysłu i odczuć. Takie podejście pozbawia pacjenta prawa do decydowania o własnej cielesności i prowadzi do uprzedmiotowienia ciała. Jednym z przejawów medykalizacji jest zatem oddanie kontroli czy władzy nad swoim ciałem i przekazanie jej ekspertom, do czego powrócę w trzeciej części książki.

Innym z przejawów medykalizacji, jest „wymazanie” z codziennego życia naturalnych zjawisk dotyczących naszego ucielesnienia, takich jak ból, choroba, starość czy śmierć. Medycyna „kształtuje coraz bardziej aktywnie estetyczny dystans do ciała (...) uspołecznia ciało, dystansując cywilizacyjnie człowieka do jego biologicznej natury” (Barański 2005: 326). Coraz nowsze osiągnięcia medycyny, uznanie cielesności w dużej mierze za przekształcalną, a także obowiązuje kult piękna i młodości, sprawiają, że wszelkie

oznaki nieprawidłowego funkcjonowania organizmu, w tym te wynikające z procesu starzenia się uznane zostają za nienaturalne. Stała się tym samym przedmiotem jednostkowej i społecznej uwagi, przedmiotem podejmowanych praktyk, których celem jest przywrócenie ciału jego „właściwej” formy. Dzięki tym procesom kreuje się złudne wrażenie o doskonałości i nieśmiertelności naszych ciał. Współcześnie, w czasach gdy ciało poddane zostało sekularyzacji, nabiera to szczególnego znaczenia. Szczęście wiąże się z życiem doczesnym i w dużej mierze zależy od sprawnego funkcjonowania naszego ciała, a śmierć staje się dla wielu ludzi końcem owego szczęścia, a nie przepustką do życia wiecznego⁴⁴.

7.2. Przyczyny medykalizacji

O ile definicje samej medykalizacji są w miarę jednorodne, to autorzy różnią się w postrzeganiu przyczyn tego zjawiska (Williams i Calcan 1996: 1609 i nast.). Według niektórych autorów, odpowiedzialność za ekspansję medycyny ponosi samo środowisko lekarskie, które definiuje i kontroluje to, co tworzy zdrowie i chorobę, przez co, rozszerzając swoją zawodową dominację w tym rozrasta się obszarze, zdobywa władzę (zob. np. Freidson 1970). Inni uważają, że medykalizacja jest rezultatem szerszych procesów społecznych, takich jak industrializacja i biurokratyzacja. W konsekwencji, według Illicha, środowisko lekarskie jest nie tylko w stanie „nabrać” społeczeństwo, że posiada efektywną i cenną wiedzę i umiejętności, ale także uzależnić je od medykalizacji, która podważa i zabiera prawo do samostanowienia. Wśród procesów społecznych, które budowały znaczenie medycyny, można również wskazać na proces sekularyzacji, który spowodował, że choroba

⁴⁴ Więcej na ten temat zob.: P. Ariès, *Western Attitudes Towards Death*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1974; tenże, *The Hour of Our Death*, Knopf, New York 1981. Na temat postaw wobec śmierci zob. także polskie tłumaczenia prac tego autora: *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992; *Rozważania o historii śmierci*, tłum. K. Marczevska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

przestała być postrzegana w kontekście magiczno-religijnym, lecz została włączona do porządku nauki, i tym samym odpowiedzialność za jej wyleczenie zaczęła spoczywać w rękach lekarzy, profesjonalistów w zakresie medycyny (Domańska 2005: 311).

Sądzi się również, że medykacja oznacza społeczną kontrolę, która służy interesom silnych grup w społeczeństwie, na przykład rządzącej klasy kapitalistycznej (zob. np. Navarro 1986; Waitzkin 1983). W tym kontekście medycyna może być rozumiana jako panowanie uprzywilejowanych nad tymi, którzy znaleźli się na dole hierarchii społecznej. Jacyno, powołując się na liczne publikacje, pisze o tym, że „medycyna w unowocześnionej i zakamuflowanej formie odzwierciedla tym samym tradycyjne dystanse i podziały. Gabinet lekarski awansuje do roli areny walk o równość płci, walk klasowych i etnicznych. Z zadziwiającą konsekwencją bowiem medyczne klasyfikacje pokrywają się z podziałami klasowymi i etnicznymi” (Jacyno 2007: 135). Ta sama autorka zauważa również, że lekarze, wystawiając diagnozy, w dużym stopniu kierują się statusem, płcią, wyznaniem religijnym czy przynależnością etniczną pacjentów, a w konsekwencji dzielą ich na dwie grupy: „zbawionych” i „potępionych”. Ci pierwsi, jako przedstawiciele grup uprzywilejowanych, zostają poddani troskliwej, często długotrwałej i kosztownej, a zarazem możliwie najbezpieczniejszej, terapii, ci drudzy, jako osoby o niskim statusie, są często tej możliwości pozbawieni.

Jako forma kontroli społecznej medykacja może służyć także interesom: instytucji odpowiedzialnych za kontrolowanie dewiacji, takim jak więzienia, szkoły czy rodzina; przemysłu farmaceutycznego; grup nacisku reprezentujących „dewiantów” czy wybranych grup środowiska medycznego (zob. np. Conrad, Schneider 1985).

Feministki zwracają natomiast uwagę na to, że medykację można potraktować jako jeden ze sposobów kontrolowania kobiecego ciała przez patriarchalne środowisko lekarskie (zob. np. Doyal 1979; Oakley 1980). Pisze o tym również Buczkowski (2005: 111 i nast.), według którego medykacja wiąże się z procesem instytucjonalizacji ciała obejmującym dwa etapy: pierwszym z nich jest wytworzenie dwupłciowego modelu ciała w oparciu o biologiczne i seksu-

alne różnice, drugim – rozwój medycyny i zalecanych przez nią praktyk regulujących funkcjonowanie ciała. Medykacja, jak twierdzi autor, dotyczyła początkowo głównie ciała kobiecego: „głównym obiektem zainteresowań medycyny stała się kobieta. To przede wszystkim jej doświadczenie zostało przededefiniowane w kategoriach medycznych. Konstruowana jako »inny« i postrzegana przez pryzmat swych organów reprodukcyjnych, kobieta stała się obiektem wymagającym stałego dozoru medycznego” (Buczkowski 2005: 144).

7.3. Demedykalizacja

Dostrzeganie wielu negatywnych konsekwencji zjawiska medykacji sprawia, że pojawiają się próby uwolnienia niektórych sfer życia codziennego czy, mówiąc bardziej szczegółowo, niektórych aspektów cielesności, spod kontroli medycyny, które możemy określić jako przejawy procesu demedykalizacji (Williams, Calcan 1996: 1611)⁴⁵. W Stanach Zjednoczonych, jak pisze Sokołowska (1980: 199), demedykalizacja rozpoczęła się od krytyki społecznej, której autorzy wyrażali zaniepokojenie niektórymi aspektami tzw. „etykietowania” choroby. Wyszli oni z założenia, „że to co definiuje się jako zdrowie czy chorobę, normalność czy nienormalność, zdrowe czy chore zmysły, zmienia się w zależności od społeczeństwa, kultury, okresu historycznego, a nawet w tym samym społeczeństwie i w tym samym czasie występują duże różnice”. Choroba, dewiacja, nienormalność nie mają zatem stałego, uniwersalnego charakteru, lecz są zmienne społecznie, kulturowo i historycznie. Przypinanie etykiety osoby chorej odbywa się głównie w oparciu o dyskurs medyczny. Krytycy medykacji kwestionują wyłączność medycyny

⁴⁵ Więcej zob.: R. Fox, *The medicalisation and demedicalisation of American Society*, [w:] J.H. Knowles (red.), *Doing Better Feeling Worse*, Norton and Co., New York 1977; J.S. Lowenberg, F. Davis, *Beyond medicalisation and demedicalisation: the case of holistic health*, „Sociol. Health Illness” 1994, 16, (5), 579.

do wyznaczenia granic normy i dewiacji, a także podkreślają kontekstowość tych kategorii.

Inną przyczyną demedycyzacji jest frustracja pacjentów spowodowana złym funkcjonowaniem służby zdrowia czy brakiem zaufania do jej przedstawicieli. Dzisiejsze społeczeństwo nie wydaje się już bezkrytyczne czy pasywne wobec medycyny i ślepo od niej uzależnione. W późnej nowoczesności, jak pisał, nawiazując między innymi do pojęć refleksyjności u Giddensa (2002) i ryzyka u Becka (2004), Williams i Calcan (1996: 1617), między nowoczesną medycyną a laickim społeczeństwem zaczął się wytworzać „krytyczny dystans”. W konsekwencji często mamy do czynienia z odrzucaniem medycyny jako instytucji na rzecz rozwijania własnych możliwości dbania o zdrowie i poszukiwania pomocy w medycynie nieoficjalnej (por. Ostrowska 1981: 86).

„Krytyczny dystans” wobec medycyny jest budowany między innymi poprzez media. Z jednej strony przybliżają one osiągnięcia współczesnej nauki i medycyny. Libera (1999: 15 i nast.) uważa, że sposób ich przedstawiania nadaje im niemal mitologicznych wymiarów, a wyczyny lekarzy przedstawia się prawie jak walki supermanów z bólem, upływającym czasem i śmiercią, supermanów, którzy mogą pomóc każdemu z nas. Z drugiej jednak strony, przedstawiają one „okrutne bajki” dotyczące na przykład błędów lekarskich. Według Karpfa (1988, za: Williams i Calcan 1996: 1616) media ogrywają zatem podwójną rolę w stosunku do współczesnej medycyny: mistyfikacyjną i demistyfikacyjną.

Hasłom głoszącym konieczność uniezależnienia się od lekarzy i instytucji medycznych towarzyszą te namawiające do większego polegania na sobie. „W życiu prywatnym troska o własne ciało nie dotyczy już tylko utrzymywania go w czystości i zapobiegania szkodom poczynionym przez upływ czasu. Do tego dochodzi także zapobieganie chorobom” (Prost 2006: 125). O ile nikt nie może zagwarantować, że nie będą nas nękać rozmaite choroby, to jednak oczekuje się, że poprzez odpowiednią profilaktykę czy podejmowane odpowiednio wcześniej leczenie będziemy starać się im zapobiegać lub je pokonywać. Proces demedycyzacji stanowi tym sa-

мым drugim etap w historii „promocji życia” (Gastaldo 1997; Lupton 1997; za: Jacyno 2007: 139)⁴⁶. Związany jest on ze zwiększeniem autonomii jednostki w sferze własnego zdrowia, i w konsekwencji życia, z dopuszczaniem korzystania z wielu ekspertów, w tym tych z zakresu medycyny niekonwencjonalnej, z możliwością kwestionowania skuteczności terapii i domaganiem się wysokiej jakości usług medycznych, a także z urynkowaniem usług medycznych. Istotną zmianą jest przede wszystkim to, że to jednostki same lub zrzeszone we wspólnotach czy ruchach społecznych przejmują inicjatywę i „biorą zdrowie w swoje ręce.” Obowiązkiem jednostki staje się w tej sytuacji wspomniana już wcześniej, „troska o siebie” (por. Jacyno 2007: 139-140).

Demedycyzacja nie oznacza zmniejszenia zainteresowania różnymi aspektami cielesności, wręcz przeciwnie – poprzez szukanie innych sposobów ich kontrolowania czy ulepszenia – podkreśla ich znaczenie. Prost zauważa, że współcześnie „wola leczenia się jest tak potężna, że w razie fiaska medycyny oficjalnej coraz skuteczniej do akcji wkraczają przedstawiciele paramedycyny. Znaczący i uzdrowiciele nie tylko nie zniknęli ze sceny, lecz ich popularność wręcz się nasila, pojawia się też coraz więcej homeopatów i specjalistów od akupunktury” (Prost 2006: 125). W wyniku demedycyzacji nie ograniczamy zatem obszaru kontroli naszych organizmów, lecz dopuszczamy, żeby kontrolowane były one przez alternatywne względem siebie podmioty. Inną konsekwencją jest zwiększenie odpowiedzialności samych jednostek, które nie tylko podlegają zewnętrzemu nadzorowi, ale również, w coraz większym stopniu, samokontroli. Równocześnie coraz więcej podejmowanych działań jest przez jednostki analizowanych w kontekście tego, co jej „służy” i tak na przykład posiadanie psa czy przebywanie na łonie natury interpretowane są nie tyle w kategoriach tego, co sprawia przyjemność, lecz poddane zostaje racjonalizacji i uzasadnianie jako dobre dla kondycji czy samopoczucia jednostki (por. Jacyno 2007: 92).

⁴⁶ „Pierwszy etap „edukacji dla życia” to etap, w którym instytucje państwowe są inicjatorem w akcjach i programach „promocji życia” (Jacyno 2007: 139).

Ciało jako jednostkowa i społeczna (re)konstrukcja

Opisane powyżej przemiany społeczno-kulturowe sprawiają, że zmienił się sposób odczytywania cielesności i możliwości realizowania wielu praktyk na nią skierowanych. Wskazują one również na jeden z podstawowych atrybutów współczesnego ciała - jego przekształcalność. Coraz bardziej uprawnione jest traktowanie ciała nie jako zdeteminowanego biologicznie, lecz jako (re)konstrukcji jednostkowej i społecznej. W obszarze cielesności następuje, na co zwraca uwagę Habermas (2003: 35), przesunięcie granicy pomiędzy koniecznością a wolnością wyboru oraz między przypadkiem a swobodą wyboru. Coraz więcej aspektów cielesności znajduje się w dyspozycji jednostki, także takich, które do niedawna uznawaliśmy za stałe, staje się więc ona do pewnego stopnia przedmiotem wyborów i możliwości, pewnym wymagającym ciągłej uwagi konstruktem. Ciało przestaje być ciałem danym, „gotowym”, lecz staje się ciałem zadaniem, podatnym na kształtowanie i zmiany (Bauman 2001: 46 i nast.; Czaja 1999: 9; Featherstone 1991a: 178). Cechy fizyczne, psychofizyczne, zdolności i wygląd zewnętrzny postrzegane są jako te właściwości człowieka, które podlegać mogą przekształcalności. Zwiększona możliwość kulturowej ingerencji w cechy biologicz-

ne, która przejawia się maleniem liczby tych cech, które są kwestią losu, a rośnięciem liczby tych, które są kwestią wyboru, wydaje się jednym z najistotniejszych zjawisk współczesności (por. Ziółkowski 2002: 6-7).

Wywołanie ciała od konieczności i przypadkowości oznacza, że odpowiedzialność za jego kształt i dyspozycję zaczyna spoczywać w coraz większym stopniu na jednostce (Giddens 2002: 142). Kreuje się w nas, głównie poprzez przekazy medialne, przekonanie, że to od nas zależy, jakie jest nasze ciało, jaki użytek z niego czynimy i jaki jego wizerunek prezentujemy innym.

„Ciało jest dziś, w sposób nie podlegający dyskusji, »własnością prywatną«. Jego kultywowanie, jak uprawa ogródka działkowego, jest sprawą właściwą ciała. Nie ma kogo, poza właścicielem, ganić, jeśli ogród porośnie chwastami, gleby nie użyźni się jak trzeba, a w konewce wody zabraknie (...). Uzyskawszy swe ciało na własność, znalazł się jednak właściciel w tarapatach nielada. Jest przecież ogrodem i ogródnikiem naraz” (Bauman 1995: 94).

Inną metaforą używaną przez Baumana (*op.cit.*: 84-85) są pojęcia rzeźbiarza i gliny, człowiek jest zarówno rzeźbiarzem - twórcą własnego wizerunku, ale jest również gliną - materiałem, z którego ów wizerunek powstaje, odpowiedzialność człowieka dotyczy więc zarówno materiału, jak i końcowego efektu. Narzędzia potrzebne do wykonania dzieła są nam dostarczane społecznie, dostarczane są również modele i instrukcje, lecz odpowiedzialność za wykonanie, a także po części za jakość surowca, z którym przyjdzie nam pracować spoczywa w pełni na naszych barkach.

Konsekwencją zwiększających się nieustannie możliwości ingerowania we własną cielesność jest swoista „sterylność” ludzkich ciał, weliminowanie z przestrzeni publicznej ciała biologicznego/fizjologicznego i zastąpienie go ciałem kulturowym. Giddens (2002: 243) twierdzi, że kult ciała, przejawiający się między innymi poprzez przestrzeganie diety i odpowiedni ubiór, jest powszechnym wymiarem współczesnego stylu życia. Nie wystarczy już po prostu akceptować swojego ciała, karmić go i ubierać, lecz należy je kształtować, kreować i obdarzać szczególną troską i uwagą. Ciało ma swoje liczne wizerunki w przestrzeni publicznej i swoje świąty-

nie (siłownie, gabinety kosmetyczne, solaria), w których staje się przedmiotem troski i uwagi, gdzie „oddajemy mu się bez reszty”. Kultowi ciała towarzyszy równocześnie postulat zapominania o ciele, rozumianym jako ciało biologiczne, „mięso”. Gros praktyk cielesnych skoncentrowanych jest zatem na przekształcaniu naturalnej cielesności – jej negowaniu i/lub zapominaniu o niej. W tym kontekście depilacja może być rozumiana jako pozbywanie się elementów naturalnej (wynikającej z natury) kobiecości, makijaż jako ukrywanie jej, zabiegi odmładzające jako próba zatrzymania naturalnych procesów organizmu, a wykluczanie chorób i śmierci z przestrzeni publicznej jako sposób na zapominanie na co dzień o ich istnieniu.

Wobec możliwości, a często i kulturowego/społecznego „przymusu” (re)konstruowania cielesności, ciało biologiczne jest traktowane jako pierwotny tekst, który musi być wiecznie przereklamowany, poprawiany i uzdatniany pod presją adekwatności. Nie ma w przestrzeni publicznej ciał naturalnych, bo zawsze je upiększamy, przyozdabiamy i prezentujemy w określony sposób. Szczególnie kobiety zmuszane są, poprzez obowiązujące normy wyznaczające idealny wizerunek, do zaprzeczania swojemu naturalnemu ciału i ukrywania go. Doskonale widać to na przykładzie depilacji – włosy na ciele traktowane są jako coś dzikiego, nieujarzmionego, a nade wszystko męskiego, więc kobieta musi się ich pozbyć. Zdaniem Basow (1991: 84 i nast.) normatywny charakter dyskursu depilacji odgrywa trzy funkcje: uczestniczy w społecznym (re)konstruowaniu różnicy między płciami, przyczynia się do postrzegania atrakcyjności kobiecej w kontekście młodości oraz uczestniczy w zjawisku „denaturalizacji” ciała kobiecego. Mamy tu zatem do czynienia z nakładaniem na kobiety obowiązku potwierdzania (poprzez ucieśnienie) różnicy między kobiecym a męskim, dokonującym się głównie poprzez negowanie czy przekształcanie biologicznych cech. Nakaz depilacji, jak i wiele innych związanych z upiększaniem ciała, potwierdza przekonanie będące motorem przemysłu kosmetycznego, iż kobiece ciała nie są atrakcyjne same w sobie – w swojej naturalności. Dopiero wejście ciała w sferę kultury, po-

prawianie go za pomocą wytworów kultury sprawia, że kobieta staje się kobieca i piękna.

Nawet tzw. naturalny wygląd niewiele ma wspólnego z rzeczywistym naturalnym wyglądem, lecz jest stworzonym wizerunkiem osiągniętym dzięki odpowiednim kosmetykom. „Wielką sztuką” jest tak upiększyć swoje ciało, aby sprawiało ono wrażenie nietkniętego, niepoprawionego. Lista zabiegów, którym musi poddać się kobieta, żeby osiągnąć perfekcyjny wygląd, ciągnie się bez końca, choć – paradoksalnie – często oczekuje się od niej, by wyglądała całkowicie naturalnie. Radkowska zwraca uwagę na to, że nawet nagie ciało nie jest w pełni naturalne – „z pozoru nagie, w rzeczywistości ubrane w kremy, balsamy i nie zdradzające swojego pochodzenia (koniecznie wydepilowane, nie świecące, czyli ukrywające, że posiada jakiegokolwiek wydzieliny, odcziane w perfumy zabijające naturalne zapachy)” (Radkowska 1999: 36 i nast.). Jest to również widoczne na przykładzie przedstawiania nagiego ciała w postaci aktu. Według Clarka (1998: 9 i nast.), akt jest przedstawianiem ciała idealnego pozbawionego jakichkolwiek elementów ludzkich, takich jak fałdy, zmarszczki, niedoskonałości; akt nie pokazuje ciała prawdziwego, takiego, jakim jest ono rzeczywistości, lecz jest to ciało przekształcone, wystawione na pokaz po to, by wywoływać erotyczne uczucia. Odkrywanie ciała w aktach jest jednocześnie zakrywaniem jego naturalności.

Obserwacja nagich ciał „prezentujących się” na plaży również uzmysławia, że za pozorną swobodą i naturalnością kryje się ich uważne przedstawianie i pokazywanie. Jack D. Douglas, który wraz ze swoimi współpracownikami obserwował w latach 60. i 70. plaże nudystów, czego owocem jest książka *The nude beach*, już wówczas zwracał uwagę na społeczną konstrukcję „naturalności”, z którą mamy do czynienia na plaży: „naturalnie rozbierający się» ludzie, zwłaszcza kobiety, od samego początku bardzo uważnie prezentują swoje ciała w najbardziej czarujący sposób” (Douglas i in. 1977: 225, za: Schmidt 2006). To odpowiednie przedstawianie ciała na plaży odbywa się za pomocą różnych technik, wśród których wymienić można: dobór odpowiedniego stroju kąpielowego do sylwetki, od-

powiednie ułożenie się na kocu czy ręczniku (np. z nogami lekko zgiętymi w kolanach, a nie leżącymi płasko na ziemi), wciąganie brzucha podczas spacerów po plaży czy wiązanie chusty na biodrach, a także uzyskiwanie lekkiej opalenizny jeszcze przed pojawieniem się na plaży.

Przedstawiając praktyki cielesne jako uwalnianie ciała spod władzy natury, należy mieć świadomość, że jednostka nie może się nigdy do końca od niej uwolnić. To, że zwiększają się możliwości przekształcania wielu cech fizycznych, nie oznacza, że potrafimy całkowicie panować nad naturą. Śmiertelna choroba jest takim stanem, który najsilniej uzmysławia nam naszą bezradność i niemoc wobec naszej fizyczności, ale także „zwyyczajna” choroba, jak już wcześniej pisałam, pokazuje, że nie możemy do końca kontrolować ciała. Mimo coraz lepszej opieki medycznej i podejmowanej, często zwyczajkiej, walki z wieloma chorobami, są ciągle takie sytuacje, w których nasza cielesność nas „pokonuje”. Podobnie dzieje się ze starością; można podjąć walkę z jej widocznymi symptomami, karmuflować je, ale nie można pokonać starości, która przejawia się w utracie sprawności fizycznej czy chorobach. Oznacza to zatem, że większość podejmowanych praktyk cielesnych skazana jest w dłuższej perspektywie na niepowodzenie.

Niemożliwość całkowitego wyzwolenia się z biologicznego determinizmu jest widoczna także w tych wszystkich sytuacjach, w których nasze ciało przypomina o sobie, np. wówczas, gdy odczuwamy silne zmęczenie podczas górskiej wycieczki czy jazdy na rowerze, gdy czujemy się śpiący czy odczuwamy ból głowy. Mówimy wtedy, że „organizm odmawia nam posłuszeństwa”, co oznacza, że stawiając opór, nie pozwala uwolnić się od siebie. Można powiedzieć, że ciało wydstaje się wtedy spod władzy naszej woli, wymyka się jednostce i w pewnym sensie staje się niezależnym od niej aktorem. Biologiczne ciało, które staramy się zanegować, nieustannie nam o sobie przypomina.

Można w tym miejscu wspomnieć o koncepcji *absent body*, do której powrócę jeszcze w trzeciej części książki, zgodnie z którą nasze codzienne życie naznaczone jest raczej przez subiektywną nie-

obecność ciała. W tym miejscu chciałabym wspomnieć, że Leder (1990: 90) posługuje się terminem *dys-appearance*, który ma pokazać, że pojawianie się ciała zarówno w sferze odczuć, jak i jako tematu rozmów wiąże się zazwyczaj z jego patologiczną czy dewiacyjną formą, jaką przyjmuje ono na przykład podczas choroby. Ten rodzaj jego obecności powoduje naszą alienację ze świata, przerwanie codziennego rytmu życia i skoncentrowanie uwagi na ciele, które domaga się naszej uwagi. Sytuacjami, w których nasze ciało staje się obecne, są również szczególne momenty w naszym fizycznym rozwoju, tj. pierwsza miesiącza, mutacja czy ciąża.

Tą codzienną nieobecność ciała należałoby jednak odnosić nie tyle do jego kulturowych/społecznych reprezentacji, którymi przeżywa się kultura współczesna, lecz do biologicznego/fizjologicznego wymiaru, o którym na co dzień „zapominamy”. Dzieje się tak głównie dlatego, że wiele czynności, związanych z codzienną pielęgnacją ciała czy troską o nie, ma charakter nawyków, które, choć są w dużym stopniu kształtowane kulturowo/społecznie, uznajemy za naturalne. Dopiero zerwanie tej rutyny, głównie poprzez pojawiające się nieprawidłowości czy poważne zmiany, sprawia, że skupiamy uwagę na biologicznym ciele, na co dzień natomiast, głównie poprzez jego oczywistość, ignorujemy cielesny wymiar naszych działań, zapominamy o ciele⁴⁷.

Warto podkreślić, że w sytuacji na przykład choroby, gdy ciało zostaje sprowadzone do swojej fizyczności, staje się ono ciałem nieznanym. Przestaje być wówczas reprezentacją, wyrażać spójną czy jednostkową tożsamość, lecz jest „tylko” biologicznym organizmem. Społecznie/kulturowo przypisywane znaczenia stają się wtedy nieobecne, odwrotnie niż dzieje się to na co dzień.

⁴⁷ Potwierdzone to zostaje przez dominujący sposób myślenia o zdrowiu. Wśród trzech typów potocznego rozumienia zdrowia wyróżnionych przez Herzlich (1973: 56-63): zdrowie w próżni (*health in a vacuum*), rezerwy zdrowia (*reserve of health*) i równowaga (*equilibrium*), najbardziej powszechny jest typ pierwszy. Zdrowie definiowane jest w nim poprzez kategorię braku, braku: choroby, wydarzeń, uświadomienia sobie posiadania ciała, poczucia upływającego czasu.

Część II

**ROZWÓJ REFLEKSJI O CIELE
W NAUKACH SPOŁECZNYCH**

Wprowadzenie

Przedstawione przemiany społeczno-kulturowe pokazały, jak wygląda status ciała i cielesności w kulturze współczesnej, ujawniając równocześnie wielość aspektów, pod kątem których można go analizować. Same przemiany są jedną z dwóch przyczyn, które doprowadziły do obecnego zainteresowania nauk społecznych cielesnością; ich wyrazem jest m.in. socjologia ciała. Można ją potraktować jako skutek dokonujących się zmian i odpowiedź na nie. Tym samym na subdyscyplinę tę można spojrzeć jako na pomysły zagospodarowania nowych zjawisk czy sposób tematyzowania nowych problemów. Aby mogła ona zaistnieć, niezbędne były zmiany w obrębie samych nauk społecznych, w tym w socjologii. Rozwój teorii socjologicznej musi być jednak rozważany w kontekście powszechnych zmian społecznych, które nadały ciału obecne znaczenie (por. Turner 1991: 18).

Klasyczna myśl filozoficzna sprawiła, że dawniej humaniści i przedstawiciele nauk społecznych nie zajmowali się dogłębnie ciałem ludzkim, ciało zostało oddane naukom przyrodniczym, a nauki społeczne i humanistyczne zajęły się człowiekiem jako osobą. Dla badacza kultury człowiek był istotą bezcielesną, badacza interesowały więc jego dusza, myśli, uczucia, czyny i ich materialne korelaty, lecz nie ciało. Najczęściej w naukach społecznych patrzono na jednostkę jako na aktora społecznego, bezcielesnego i abstrakcyjne

go, który nie doświadcza świata zmysłowo, poprzez swoje ciało, zatem biologiczne uwarunkowania były traktowane jako mało istotne (por. Krajewski 2003: 250; Turner 1991: 6).

Dla etnografów i etnologów, socjologów i historyków ciało było biologiczną podstawą społeczeństwa i kultury, między ciałem i kulturą nie dopatrywano się jednak bezpośrednich związków (Libera 1997: 6). Dychotomie, takie jak: natura – kultura, ciało – dusza, nauki przyrodnicze – nauki humanistyczne, leżące u podstaw badań antropologicznych, socjologicznych i historycznych sprawiły, że ciało ludzkiego nie łączono z zagadnieniami społeczeństwa, historii czy rozwoju dziejów. W myśli socjologicznej ciało zdawało się „naturalne” i przed-społeczne, cielesność była wstępnym i nieredukowalnym warunkiem działania społecznego i jako taka nie wymagała refleksji teoretycznej (Wieczorkiewicz 2000: 9).

Nieobecność zagadnień ciała/cielesności w socjologii jest wyjaśniana poprzez odwołanie się do dualistycznej koncepcji człowieka. Jak zauważają Howson i Inglis (2001: 299), historyczny i teoretyczny rozwój socjologii był w znacznej mierze oparty na dziedzictwie Kartezjusza, który zakładał ontologiczne rozróżnienie umysłu i ciała i uprzywilejowywał pierwszy względem drugiego. Dlatego tę część książki rozpoczynam od przedstawienia Kartezjańskiego dualizmu i jego teoretycznego dziedzictwa.

Z czasem filozofia, głównie poprzez fenomenologię, przezwyciężyła kartezjański dualizm, a zarówno w tej nauce, jak i w antropologii, zainteresowanie cielesnością pojawiło się wcześniej niż w socjologii. Interdyscyplinarny charakter dzisiejszej nauki sprawia, że koncepcje przedstawicieli tych nauk są często przywoływane w ramach socjologii ciała, dlatego poświęcam im kolejne dwa rozdziały.

Według Crossleya (2007: 80-81) nieobecność ciała w socjologii nie wynika z przyjęcia dualistycznej koncepcji człowieka, lecz raczej z faktu, że socjologowie, chociaż zajmowali się ludzkim działaniem/interakcjami [(*inter/action*)], które są nieredukowalnie ucieleśnione, to koncentrowali się na ich innych aspektach niż ucieleśnienie, jak np. cel czy wymiar normatywny. Jak dalej twierdzi autor, socjologowie nie zajmowali się ciałem, ale podobnie nie zajmowali się umysłem.

Ich rozważania nie dotyczyły dyskursu umysłów i ciał, lecz raczej zachowania, działania, interakcji czy praktyk, czyli tych zjawisk, które są neutralne względem opozycji umysł/ciało i ją przekraczającą, gdyż zawierają zarówno ucieleśnione, jak i świadome aspekty. Nie można zatem powiedzieć, że klasyczni socjologowie w ogóle nie interesowali się cielesnością jednostek, a zwiększające się zainteresowanie tematem ciała/cielesności skłania licznych badaczy do wydobywania „ukrytego dziedzictwa” (*hidden heritage*) czy śledzenia „nieobecnej obecności” (*absent presence*) tego tematu w klasycznych pismach (por. Shilling 2007: 2). Prezentacji tych odkryć poświęcam kolejny rozdział. Opisuję w nim również nurt naturalistyczno-organizmacyjny, w którym cielesność jest, choć w zupełnie innym wymiarze, brana pod uwagę.

I tak niezbyt znaczący status ciała w socjologii zmniejszył się jeszcze pod wpływem Parsonsa, nie jako samego autora, który zajmował się takimi zagadnieniami, jak zdrowie i choroba, lecz jako interpretatora klasycznej socjologii. Dopiero malejące jego oddziaływanie pomogło przygotować grunt do ponownego pojawienia się alternatywnych i w większym stopniu uwzględniających cielesność odczytań tradycyjnej socjologii. Pojawiły się wówczas również m. in. analizy Goffmana dotyczące interakcji i tożsamości czy Millsa odnoszące się do emocji (por. Shilling 2007: 4 i nast.), co zbliża nas do powstania socjologii ciała.

W latach 60-70. XX wieku nastąpiło zbliżenie nauk społecznych z naukami przyrodniczymi. Można je uznać za jedną z przyczyn, która zmienia spojrzenie na człowieka w nauce i każe traktować go jako jednostkę biokulturową. Jak pisze Libera: „człowiek jest kompromisem dziedzictwa biologicznego, biografii, życia społecznego i tradycji kultury, tak ze względu na ciało, jak i duszę” (Libera 1997: 8). Ciało stanowiące punkt przecięcia pomiędzy kulturą i naturą powinno stać się przedmiotem badań nie tylko nauk przyrodniczych, ale również humanistycznych i społecznych (Wieczorkiewicz 2000: 350; Hyży 2003: 15; Libera 1997: 30-31). To uświadomienie sobie połączenia natury i kultury, uwikłania biologicznego ciała w kulturowy kontekst stwarza potrzebę istnienia dyscypliny na-

ukowej, która łączyłaby codzienną rutynę związaną z cielesnością, wynikającą w dużej mierze z jego fizjologii, z wymogami, jakie stawia się reprezentacjom ciała oraz zewnętrznymi warunkami, w jakich ono funkcjonuje. Taką dyscypliną stała się socjologia ciała. Jej narodziny, rozwój i głównych autorów z nią związanych przedstawiam w kolejnym rozdziale, w którym osobne miejsce poświęcam socjologii ciała w Polsce.

2

Dualistyczna koncepcja człowieka Kartezjusza

Dla wielu autorów (zob. np. Buczkowski 2005; Drwięga 2002; Shilling 2005) poglądy Kartezjusza stanowią punkt wyjścia, od którego zaczyna się (nie)mówienie o ciele w naukach społecznych⁴⁸. Patočka (1998: 9) w swojej książce poświęconej filozofii ciała, charakteryzując filozofię Kartezjusza twierdzi, że odkryciu osobowego charakteru człowieka, rozwijaniu filozofii w pierwszej osobie, nie towarzyszy odkrywanie osobowego charakteru ciała człowieka, roli, jaką dla człowieka odgrywa jego własne ciało.

2.1. Ciało w koncepcji Kartezjusza

Według Kartezjusza (1989: 1; 1958b: 36, 106), choć ludzie składają się zarówno z ciała, jak i duszy, to dusza, a właściwie rozum definiują podmiot. „Ja” jest „rzeczą myślącą”, która „wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”, lecz jej działanie jest niezależne od ciała, „ja”, mimo że funkcjonuje

⁴⁸ Przedstawiam tutaj jedynie wybrane elementy koncepcji Kartezjusza. Więcej zob.: Kartezjusz 1989; a także: Drwięga 2002.

w ciele, jest wobec niego autonomiczne. Karteziusz, uznając więc ciało, a nawet ściśle wiążąc je z osobą – „ja nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość” – podkreśla jednak, że „ja” jest czymś różnym od swojego ciała i bez niego może istnieć. Karteziński podmiot był więc przede wszystkim istotą myślącą, która posługuje się jako narzędziem obiektywnym ciałem. Podmiot miał więc charakter osobowy, natomiast ciało było traktowane jako bezosobowe.

Na ludzkie ciało Karteziusz spogląda z dwóch perspektyw – rozpatruje je jako przedmiot metafizyki i jako część natury, z czego powstają dwie koncepcje cielesności: metafizyczna teoria ciała, zgodnie z którą cielesność jest osobną substancją oraz fizyczna czy naturalistyczna teoria ciała. W drugim przypadku ciało jest porównywane do mechanizmu i nazwane zostaje *maszyną*. Życie ciała jest, według Karteziusza (1958a: art. 6, 13), sprawą czysto mechanicznej funkcjonowania, ciało nie posiada więc, w przeciwieństwie do duszy, takich cech, które człowiek dzieli z Bogiem: wolności, woli czy świadomości. Staje się ono narzędziem umysłu – „Jak długo [umysł] jest złączony z ciałem, tak długo posługuje się nim jako narzędziem służącym do tych działań, którymi najczęściej jest zajęty” (Karteziusz 1958b: 417).

Według Drwięgi (2002:19), Karteziusz, określając naturę ciała, zwracał uwagę na jego trzy składowe: geometryczną, czyli kształt ciała i jego miejsce w obiektywnej przestrzeni, zmysłową, związaną z dotykaniem, smakiem, wzrokiem i słuchem oraz ruchową; równocześnie jednak pominął dwa ważne elementy, które będą podkreślone przez innych filozofów i zmieniają sposób odczytywania cielesności w tej nauce: zdolność do wprowadzenia siebie w ruch i zdolność czucia.

Dominacja dualistycznej koncepcji Karteziusza miała dla nauki i kultury dwie główne konsekwencje. Pierwszą z nich było, wspomniane już, ignorowanie cielesności przez nauki humanistyczne i społeczne, wynikające z pojmowania duszy i ciała jako dwóch

wzajemnie wykluczających się kategorii (Grosz 1994: 6). Drugą konsekwencją było tworzenie i umacnianie hierarchicznego porządku płciowego. Mężczyzn utożsamiano bowiem z rozumem, a kobiety z ciałem, były one traktowane jako istoty bardziej ucieleśnione (korporalne, jak ujęłaby to Grosz) niż mężczyźni, co stawało je w podporządkowanej względem nich pozycji⁴⁹. Do dzisiaj, do czego powrócę w dalszej części książki, kobiety częściej niż mężczyźni utożsamiają się i są utożsamiane z ciałem. Na opozycję umysł – ciało nałożone zostały kolejne tj. kultura – natura, aktywność – bierność, rozum – uczucia, w których lewa strona jest kojarzona z męskością, natomiast prawa z kobiecością. Trwałość tych opozycji w kulturze przyczyniła się do deprecjonowania w niej kobiet i podtrzymywania uprzywilejowanej pozycji mężczyzn.

2.2. Dziedzictwo Karteziusza

Karteziński dualizm jest już nieco przebrzmiałą koncepcją, lecz można wskazać za Grosz (1994: 8 i nast.) na trzy współczesne sposoby badania ciała, które są jego spadkobiercą. W pierwszym z nich ciało rozważane jest jako przedmiot badań nauk biologicznych i medycznych, z drugiej zaś strony podlega rozważaniom nauk humanistycznych i społecznych. Ciało jest więc rozumiane albo w sensie instrumentalnego funkcjonowania organizmu w naukach ścisłych, albo – jako jedynie *rozciągnięty*, jedynie *fizyczny* przedmiot, jak każdy inny (rozważany) w naukach humanistycznych i społecznych. Obydwa te podejścia, na różne sposoby, nie uwzględniają specyfiki ciała w swoich badaniach. Pierwsze traktuje ciało jako bardziej złożoną formę biologicznego organizmu, który różni się od innych organizmów nie tyle rodzajem, co poziomem. W pewnym

⁴⁹ Więcej na ten temat zob. Hyzy 2003: 21-34; J. Butler, *Variations on Sex and Gender*. Beauvoir, *Writings and Foucault*, [w:] *Essays on the Politics of Gender in Late-capitalist Society*, S. Benhabib, D. Cornell (red.), Polity Press, Cambridge 1987, ss. 128-142.

sensie jest to tożsame z myślą chrześcijańską, w której ciało ludzkie jest rozumiane jako część porządku naturalnego lub doczesnego. W drugim podejściu, w naukach humanistycznych, ciało postrzegane jest jako przedłużenie materii nieożywionej. Pomimo oczywistych istniejących różnic w ich obrębie, wspólnie odmawiają one przyznania ciałom organicznym (ożywionym) wyróżniającej ich złożoności oraz faktu, że ciała te tworzą i równocześnie są tworzone przez wnętrze, psychiczny i znaczący punkt widzenia, świadomość lub perspektywę (por. Grosz 1994: 8).

Tradycja kartezyjska jest również widoczna w metaforycznych ujęciach ciała, które „traktują je jako narzędzie, instrument, maszynę, którym dysponuje dusza, naczynie zajmowane przez ożywioną świadomą podmiotowość” (*ibidem*). Na przykład przez Locke’a, czy szerzej – tradycyjną myśl liberalną – ciało pojmowane było jako własność jednostki, która dysponuje nim i jego siłami. Współcześnie takie rozumienie jest obecne w niektórych feministycznych teoriach, np. MacKinnon i Dworкін traktują patriarchy jako system uniwersalnego męskiego prawa do przywłaszczania sobie kobiecego ciała. Ciało jest w tym przypadku przedmiotem sporów – walk między jego „mieszkańcami” a innymi osobami – dotyczących takich spraw, jak kontrola narodzin, aborcja, molestowanie seksualne czy gwałt. Jest ono także traktowane jako narzędzie, które poddane zostaje dyscyplinie i treningowi oraz pasywny przedmiot, który wymaga ujarzmiania i zajmowania się nim.

Trzecim nurtem kontynuacji kartezyjskiego dualizmu jest traktowanie ciała jako znaczącego medium, środka ekspresji, pośrednika służącego publicznemu pokazywaniu i komunikowaniu tego, co jest prywatne: idei, myśli, wierzeń i uczuć. W tym ujęciu zakłada się, iż z jednej strony, dzięki zmysłom, odbieramy informacje będące na zewnątrz organizmu, ze świata zewnętrznego, z drugiej strony, ciało przekazuje inaczej niedostępne dla innych stany psychiczne. Zatem poprzez ciało jednostka może wyrazić swoje wnętrze i poprzez ciało może odebrać zewnętrzny świat. Przyjmuje się tutaj założenie o pasywności i transparenacji ciała, którego konstytutywna rola w formowaniu myśli, uczuć i emocji jest ignorowana.

Na założeniu o oddzielności ciała i umysłu opiera się także biomedyczny model zdrowia, w którym o chorobie myśli się jako o fizycznej ustercie uniemożliwiającej „normalne” funkcjonowanie organizmu, w konsekwencji czego pacjent jest traktowany jako *chore ciało*, a nie „kompletna” jednostka (Giddens 2004: 178). Ciało, jakim zajmuje się medycyna jest więc w tym rozumieniu traktowane jako mechanizm oddzielony od umysłu (por. Capra 1987: 170), jako „mięso”, obiekt badań poddawany analizie. Cieleśność uwalniana jest wówczas od swego społecznego czy kulturowego kontekstu lub poddana zostaje fragmentaryzacji przy ignorowaniu jej całej złożoności. Model biomedyczny, który przyjmuje te założenia, został poddany krytyce, której główne zarzuty dotyczą opisywania choroby w kategoriach „prawdy naukowej”, a nie jako konstruktu społecznego. Wskazuje się również na niemożliwość jego utrzymania współcześnie, gdy bardzo trudno jest precyzyjnie oddzielić to, co biologiczne od tego, co społeczne, gdy zacieraniu czy maskowaniu ulega granica między tym, co biologiczne, a tym, co społeczne w człowieku (por. Barański 2005: 328).

Nadal istnieją jednak takie sytuacje medyczne, w których celowo nasze ciała traktowane są, często przy naszej zgodzie, jako obiekty fizyczne, nie tworzące do końca „ja”, czego przykładem jest wizyta w gabinecie ginekologicznym. Jedynie przyjęcie takiego sposobu traktowania ciała w tej sytuacji zapewni nam jej jasne reguły i choćby minimalny komfort psychiczny. Zbyt nie identyfikowanie się z własną cieleśnością, w samej sytuacji badania, wprowadziłoby niejednoznaczny kontekst i wykraczanie poza rolę pacjenta i lekarza (zob. Uramowska-Zyto 1980).

Ciało w koncepcjach filozoficznych

3.1. Ucieleśnienie jednostki

Pomimo pewnych kontynuacji myśli Kartezjusza, można powiedzieć, że nauki społeczne zmieniły spojrzenie na koncepcję człowieka i relację jednostki z ciałem. Szczegółne znaczenie miała tutaj fenomenologia, której zastugą było „odnowienie problemu duszy i ciała, wydobycie ciała z cienia *cogito*” (Libera 1997: 9-10). Jedną z najważniejszych zmian w porównaniu z filozofią Kartezjusza, jakie pojawiły się w myśleniu filozoficznym, jest dostrzeżenie subiektywnego aspektu cielesności. Ciało przestaje być traktowane jedynie jako obiektywny przedmiot, zewnętrzny wobec „ja”, lecz jako ważny element tego „ja”.

Miran de Biran był jednym z pierwszych, który sformułował tezę, że nasze ciało jest subiektywne i obiektywne zarazem (Drwięga 2002: 48)⁵⁰. Ciało z jednej strony ma więc charakter obiektywny, który badany jest przez biologię, fizjologię czy fizykę, ale z drugiej strony związane jest z „ja” (*le moi*) stając się w ten sposób składni-

⁵⁰ Oprócz wymienionych w pracy filozofów, wśród innych krytyków Kartezjusza, którzy wypracowali nowe spojrzenia na relację umysł - ciało, wymienić należy G. Marcela i M. Henry'ego. Zob.: G. Marcel 1987; oraz G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Pax, Warszawa 1986; M. Henry, *Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

kiem subiektywności. W analizie cielesności uwzględnić zatem należy wewnętrzny punkt widzenia związany z doświadczeniem jednostki oraz zewnętrzny punkt widzenia obecny w naukach przyrodniczych. Ciało jest jednocześnie częścią egzystencji człowieka, jak i czymś, na co działa moje „ja”, jest nierozdzielne, bezpośrednio związane z „ja”, ale jest również przedmiotem, czymś poza „ja”, co najtrafniej oddają słowa samego de Birana (2001: 142): „ją odróżnia się [od własnego ciała], nie mogąc nigdy się od niego oddzielić”.

Autor ten skupił się w swojej teorii przede wszystkim na zdolności ciała do wprowadzenia siebie w ruch, którą łączył z doznawaniem oporu ze strony ciała (de Biran 2001: 173; por. Henry 1965: 73). U de Birana mamy z jednej strony wykonujące wysiłek „ja”, a z drugiej stawiające opór własne ciało, i ta relacja między „ja”-przyczyną i stawiającym opór ciałem (*le corps résistant*) staje się podstawą osobowej egzystencji. W konsekwencji Kartezjańskie „ja myślę” zostaje zastąpione przez „ja mogę” (w domyśle: pokonać opór własnego ciała), które pojawia się także u Merleau-Ponty'ego. Azouvi (1995: 234, za: Drwięga 2002: 63), komentator dzieł de Birana, podkreśla, iż specyficzny status ciała sprawia, że nie możemy mówić o ułożeniu *ja* z ciałem, lecz o relacji przyswajania - ciało jest czymś co mam, a nie czymś, czym jestem.

Dalej w swoich rozważaniach o relacjach łączących ciało z „ja” posunął się Edmund Husserl, który uważał, że człowiek nie tylko ma ciało, ale również jest ciałem, a nasza egzystencja ma charakter duchowo-cielesny⁵¹. Określa on ciało i duszę jako „wyabstrahowane części, momenty jednego i tego samego bytu ludzkiego, który doświadczamy w świecie życia” (Husserl 1954, za: Drwięga 2002: 107).

Husserl wyróżniał, podobnie jak de Biran, dwa aspekty cielesności. Po pierwsze, ciało było dla niego fizyczną bryłą (*Körper*)⁵², która przynależąc do świata natury posiada swoje czasoprzestrzen-

⁵¹ Zagadnienie cielesności jest rozpatrywane przez Husserla przede wszystkim w: *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga; Medytacje kartezjańskie oraz Kryzys*. Na temat koncepcji Husserla zob. również: K. Świąćicka, Husserl, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.

⁵² Więcej na temat znaczenia słów *Körper* i *Leib* zob.: Drwięga 2002.

ne zlokalizowanie, materialną budowę oraz podlega prawom przy- czynowości. Drugi aspekt to żywe ciało (*Leib*) należące do obszaru świata życia, ciało ożywione przez duszę lub psyche, posiadające swoją dotykowo-wrażliwą konstytucję oraz takie atrybuty, jak wola (Husserl 1974: 204 i nast.; Drwięga 2002: 110). Ludzie, doświadczając swojego własnego ciała, doświadczają go przez oba aspekty: fizyczny i psychiczny, które tworzą w tym przypadku całość, natomiast doświadczanie innych ciał opiera się przede wszystkim, w sposób bezpośredni, na ich fizycznym aspekcie, a aspekt psychiczny jest dostępny pośrednio.

Ciało dla Husserla (1974) jest przede wszystkim organem czy narzędziem spostrzegania oraz nosicielem wrażeń i odczuć. W tym swoim aspekcie może być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem, gdyż ciało zarówno postrzega i dotyka, jak i jest postrzegane i dotykane. Jest również czymś, co pozwala działać w świecie, ale także czymś, za pomocą czego podlega się działaniom, które mają miejsce w świecie.

Helmuth Plessner (2004: 32), uczący się filozofii m.in. u Husserla, podkreślał dwuznaczny stosunek człowieka do jego ciała, wyrażający się w tym, że egzystencja człowieka nakłada na niego podwójny sens istoty „cielesnej” (*leibhaftig*) i istoty „w ciele” (*im Körper*). Bardziej szczegółowo ideę tą przedstawia Krasnodębski we wstępie do wyboru pism Plessnera.

Jak pisze Krasnodębski (1988: 21-22), myśliciel ten, tworząc swoją filozofię człowieka, wyszedł od analizy stosunku ciała fizycznego do jego granic. Różnicę między ciałem nieorganicznym i organicznym dostrzegł w tym, że do pierwszego z nich nie należą jego granice, natomiast do drugiego należą. Ciała organiczne oddzielone są od swego otoczenia i zarazem odnoszą się do swych własnych granic. Ten sposób odnoszenia się do własnych granic Plessner określa jako pozycjonalność. Pojęcie to, będące podstawą dla jego antropologii filozoficznej, ma pokonać kartezyjański dualizm. Człowiek jest, według Plessnera, istotą ekscentryczną, „istotą otwartą na świat – choć w sposób podwójnie zapośredniczony – osobą, a to znaczy, że zarazem jest ciałem, w ciele i poza ciałem”. Ekscentryczność czło-

wieka wyraża się również w ekscentryczności jego miejsca/pozycji w świecie, w krzyżowaniu się ciała (*Leib*) z ciałem materialnym (*Körper*). Człowiek „jest” ciałem i „ma” ciało materialne, przeżywanie siebie i świata odnosi się zatem z jednej strony do przeżywania ciała „od wewnątrz”, a z drugiej – do umiejętności spojrzenia na siebie z zewnątrz⁵³.

Koncepcja cielesności **Jean-Paula Sartre’a**, przedstawiona przede wszystkim w dziele *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* opiera się na wyróżnieniu trzech ontologicznych wymiarów cielesności: ciało jako byt-dla-siebie (*le corps comme être-pour-soi*), ciało dla drugiego (*le corps-pour-autrui*) i ciało-przedmiot-dla-mnie (*le corps-objet-pour-moi*). W pierwszym ujęciu ciało jest punktem odniesienia, punktem mojego zorientowania w świecie (Sartre 1943: 353-354)⁵⁴. Autor ten określa ciało, w jego pierwszym aspekcie, jako siedlisko zmysłów, centrum perspektywy widzenia, słuchania czy czucia. Ciało to jest równocześnie narzędziem działania, wpisanym w całościowy system różnych narzędzi. Postępując się narzędziami, jak twierdzi Sartre (*op.cit.*: 372), sami – poprzez swoje ucieleśnienie – jesteśmy narzędziami: „nie możemy działać (*agir*), sami nie podlegając działaniu (*être agis*)”.

Ciało dla drugiego (*le corps-pour-autrui*) jest ciałem, które umieszczone zostaje w intersubiektywnych relacjach. Podstawą tych relacji jest doświadczanie wstydu, które oznacza doświadczenie siebie jako przedmiotu – wstyd „jest uznaniem, że jestem tym przedmiotem, na który inny patrzy i wydaje o nim sądy” (Sartre 1943: 307). Dzięki temu doświadczeniu uświadamiam sobie, że moje ciało, dzięki spojrzeniu innego, staje się dla niego przedmiotem.

Trzeci wymiar cielesności – „moje-ciało-przedmiot-dla-mnie” – rodzi się natomiast z istnienia drugiego wymiaru i polega na patrzeniu na swoje ciało z perspektywy innych.

⁵³ Swoją koncepcję cielesności Plessner przedstawia głównie w *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928).

⁵⁴ Sartre nawiązuje tutaj do analizy przestrzenności Heideggera – zob. Heidegger 2004.

Chyba największe znaczenie dla współczesnych rozważań naukowych nad cielesnością ma Maurice Merleau-Ponty, którego twórczość uważana jest za jedną z wielkich filozofii ciała własnego (Ricoeur 1990: 371-373). Dla autora takich prac, jak: *Phénoménologie de la perception*, *La Structure du comportement* i niedokończony *Le Visible et l'invisible*, ciało jest punktem rodzenia się znaczeń, miejscem narodzin sensu, dzięki któremu kształtuje się świadomość i podmiotowość⁵⁵. Ciało jest nierozdzielnie związane z nami samymi, jest pośrednikiem w kontaktach z otaczającym nas światem, rzeczami i ludźmi. Jak pisze Merleau-Ponty, „ciało jest wehikułem bycia w świecie, a mieć ciało to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stale w nie angażować” (Merleau-Ponty 2001: 100). Ciało jest podstawą naszego postrzegania, doświadczania i posiadania świata. Stanowi ono fundament ludzkiego doświadczania i sytuje się, jak pisze Drwiega, analizując Merleau-Ponty'ego, „na styku dwóch podstawowych dążeń: epistemologicznego, w tym sensie, że ciało własne jest moim punktem widzenia na świat i odgrywa decydującą rolę w poznaniu, oraz ontologicznego, ponieważ świadomość wcielona to nasz sposób bycia w świecie” (Drwiega 2002: 176). Mówiąc o cielesności, która jest stale współobecna we wszystkich rodzajach ludzkiej aktywności, Merleau-Ponty opowiada się przeciwko Kartezjańskiemu dualizmowi (por. Coenen 1989: 264).

Ważnym pojęciem używanym przez tego filozofa jest „schemat cielesny”, które odnosi się do przestrzenności ciała własnego i oznacza tyle, że „moje ciało jest w świecie”. Drwiega (2002: 188) proponuje schemat cielesny rozumieć jako „zbiór utrwalanych ogólnych struktur, określających zachowania wobec sytuacji i przedmiotów.” Szerzej relację ciała wobec przedmiotów i przestrzeni omówię w trzeciej części pracy (zob. rozdz. „Ciało jako źródło wiedzy i doświadczania”).

⁵⁵ Na ten temat zob.: Merleau-Ponty 2001; tenże, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, Aletheia, Warszawa 1996; tenże, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, tłum. S. Cichowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996; J. Migasiński, *Merleau-Ponty, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995*; M. Maciejczak, *Świat według ciała w „Phénoménologie de la perception” M. Merleau-Ponty'ego*, wydawnictwo Comer, Łódź 1995.

Ciekawy z punktu widzenia dzisiejszych rozważań o cielesności jest podział dokonany przez Merleau-Ponty'ego (2001: 100) na dwie warstwy cielesności: habitualną (nawykową) i aktualną. W pierwszej warstwie pojawiają się gesty, które wynikają z przeszłych doświadczeń naszego cielesnego ja. Ciało nie jest więc tylko tym, co istnieje i funkcjonuje tu i teraz, lecz także miejscem, które magazynuje przeżycia z przeszłości. Merleau-Ponty (za: Hyży 2003: 98) uważa, że każdy z nas gromadzi korporalne doświadczenia oraz wiedzę o możliwościach i osiągnięciach naszych przeżywanych – jak je określa – ciał i dlatego nasze ciało jest zawsze ciałem czasu przeszłego (inkorporowanym w czas teraźniejszy).

Wśród innych rozważań o cielesności tego autora warto wymienić dokonany przez niego podział na trzy porządki – warstwy stawiania się cielesności: fizyczną, witalną i ludzką, w których następuje przejście od mechanizmu poprzez organizm (ciało żywe, „fenomenalne”) do ludzkiego ciała. Należy również podkreślić łączenie przez Merleau-Ponty'ego cielesności i znaczenia – ciało wydobywa z siebie znaczenia, projektuje je na swe otoczenie i komunikuje innym podmiotom wcielonym (Drwiega 2002: 226).

3.2. Relacje jednostki z ciałem

Przedstawione wybrane koncepcje filozoficzne, mimo swojego wewnętrznego różnicowania, doprowadziły do uwolnienia cielesności z dualizmu umysł – ciało. Ciało przestało być traktowane jako niezależne od „ja” czy jako przeszkoda w osiągnięciu jednostkowej doskonałości. Podmiot stał się podmiotem ucieleśnionym, który doświadcza swoje życie poprzez ciało. Obok ciała obiektywnego, traktowanego głównie w sposób instrumentalny, używanego jako narzędzie, wyróżnione zostało również ciało subiektywne, utożsamiane w znacznym stopniu z „ja”. To rozróżnienie możemy potraktować jako podstawę dla określenia różnych relacji łączących jednostkę z jej ciałem.

W naukach społecznych, w tym w socjologii, wskazuje się na trzy rodzaje relacji łączących jednostkę z jej ciałem. Są to: posiadanie

ciała (*having a body*), „robienie” ciała (*doing a body*) i bycie ciałem (*being a body*) (zob. np. Turner 1996: 37, 185). Podział ten opiera się w pewnym stopniu na wspomnianym już wcześniej podziale dokonanym przez niemieckich filozofów na *Leib* i *Körper*, z których pierwsze odnosi się do opartego na doświadczeniu, ożywionego lub żyjącego ciała (*the body-for-itself*), a drugie do obiektywnego, instrumentalnego, zewnętrznego ciała (*the body-in-itself*) (por. Nettleton, Watson 1998: 10).

W przypadku posiadania ciała (*having a body*) mamy do czynienia z rozdzieleniem ciała od naszego poczucia siebie (*our sense of self*), ciało jest zewnętrzne, autonomiczne wobec jednostki, posiada swoją własną egzystencję poza naszą kontrolą, czasami również – co jest szczególnie widoczne podczas choroby – stawia opór. Z takim traktowaniem ciała mamy do czynienia na przykład w medycynie, gdzie ciało jest odrębnym przedmiotem, wobec którego dokonujemy zewnętrznych interwencji. *Being a body* oznacza bycie ciałem, relację, w której ciało nie stawia wobec nas oporu, lecz jest nieodłączną częścią nas samych, jak pisze na przykład Marcel „jest oczywiste, że nie ograniczam się do postugiwania się swym ciałem, w pewnym sensie jestem moim ciałem” (Marcel 1987: 189). Ten typ relacji między jednostką a jej ciałem odwołuje się do fenomenologii. Określenie *doing a body* nawiązuje do pracy nad ciałem, kształtowania go, a także do odpowiedniego jego prezentowania w przestrzeni publicznej. Ciało jest więc zarazem nasze i nie-nasze, subiektywne i obiektywne.

Wielu autorów postuluje się rozróżnieniem między byciem ciałem a posiadaniem ciała. Dla Bergera i Luckmanna (1983: 91) sposób, w jaki człowiek doświadcza sam siebie waha się między byciem ciałem i posiadaniem ciała, przy czym w pierwszym przypadku jesteśmy organizmami, podobnie jak zwierzęta, natomiast w drugim przypadku człowiek, jako nietożsamy z własnym ciałem, ma je do dyspozycji. Habermas (2003: 19, 63), pisząc o możliwościach ingerowania w ludzki organizm, zastanawia się w jakim stopniu jednostka jeszcze „jest ciałem”, a w jakim stopniu „ma ciało”. Autor uważa, że zaciera się granica między tym dokonanym przez Plessnera fenomenologicznym rozróżnieniem, między naturą, którą „jeste-

śmy” i organicznym wyposażeniem, które sobie „dajemy”. Granica ta słabnie głównie przez zwiększający się obszar tego, co możemy dać swemu ciału, jednakże nadal doświadczenie bycia ciałem ma priorytetowy charakter, „uczestnicząca perspektywa przeżywanego bycia ciałem może tylko chwilowo *przechodzić* w zewnętrzną perspektywę (auto)obserwatora”⁵⁶.

Uważam, że to wyróżnienie trzech łączących człowieka z jego ciałem jest nieco sztuczne i trudne do rozgraniczenia w codziennym życiu jednostki. Założenie, że ciało staje się głównym elementem tożsamości premiowałoby *bycie ciałem*, jednakże fakt, że dzieje się to nie tylko poprzez naturalne ciało, lecz jego „tworzenie”, mogłoby z kolei akcentować pozostałe dwie relacje. Wzajemne ich powiązania skłaniałyby raczej do mówienia o ucieleśnionej jednostce z wszystkimi tego konsekwencjami, a nie o relacjach łączących osobę z jej ciałem. To spojrzenie oznaczałoby bowiem oddzielenie, w dwóch przypadkach, osoby od jej ciała i w pewnym sensie powrót do Kartezjańskiego dualizmu.

Innym podziałem przyjmowanym w naukach społecznych jest podział na ciało subiektywne, związane z odczuwaniem i doświadczeniem ciała, oraz ciało obiektywne, odnoszące się do fizyczności (Turner 1996: 32 i nast.). Można to dobrze zaobserwować na przykładzie procesu starzenia się, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z subiektywnym poczuciem starzenia się czy też bycia starszym, a z drugiej strony – z fizycznymi procesami, które zachodzą w starzejącym się organizmie. Subiektywne i obiektywne ciało mogą w różnych przypadkach i fazach biografii być tożsame lub też może istnieć między nimi rozdźwięk. We współczesnej kulturze, określanej mianem wrocławskiej, znaczenie ma przede wszystkim ciało obiektywne – kwestia wieku bardzo dobrze to ilustruje. O ile bowiem dla samej jednostki ważniejsze może być jej wewnętrzne przekonanie o tym, na ile lat się czuje, to niejednokrot-

⁵⁶ Baudrillard (1998: 49) twierdzi natomiast, że nie tyle istotne jest bycie ciałem czy też jego posiadanie, lecz bycie do ciała *podłączonym*. Związane jest to z traktowaniem ciała jako narzędzia przyjemności, których dostarczają nam różne jego funkcje.

Antropologiczne spojrzenie na ciało

nie większe konsekwencje będzie miało to, na ile lat wygląda. Ucieleśniona starość wiąże się bowiem z określonymi oczekiwaniami co do zachowania czy stroju, a także jest przyczyną dyskryminacji. Sposobem na zlikwidowanie sprzeczności między subiektywnym a obiektywnym ciałem jest poddawanie się zabiegom odmładzającym, których zadaniem jest ucieleśnienie wyobrazonego wieku.

Ten podział, w przeciwieństwie do poprzedniego, wydaje mi się bardziej trafny. Choć w większości sytuacji widoczna jest zbieżność między ciałem subiektywnym a obiektywnym, to możemy sobie bez problemu wyobrazić sytuacje czy procesy, w których są one rozbieżne, czego najlepszym przykładem jest wspomniany już proces starzenia się.

Na zakończenie tego rozdziału warto jeszcze wspomnieć o po-dziale Crossleya (1995, za: Howson, Inglis 2001: 303), który wyróżnia z jednej strony ciało jako przedmiot (*body as object*), czyli ciało pasywne, na które oddziaływuje społeczeństwo, a z drugiej strony ciało jako podmiot (*body as subject*), aktywne, konstruujące i rekonstruujące to, co społeczne.

O ile filozofia skoncentrowała się głównie na relacjach łączących jednostkę z jej ciałem, to antropologia skupiła się na ciele jako na metaforze czy modelu społeczeństwa.

W antropologii wcześniej niż w innych naukach humanistycznych i społecznych, bo już w XIX wieku, pojawiło się duże zainteresowanie cielesnością. Turner (1991: 2 i nast.) wskazuje na cztery przyczyny, które do tego doprowadziły. Pierwszą z nich jest rozwój antropologii filozoficznej i znaczenie cielesności w wyjaśnianiu ontologii człowieka. Drugą przyczyną jest rozwój badań koncentrujących się na problemie oddzielenia natury od kultury i rozróżnienia człowieka od innych ssaków. Głównym źródłem tego rozróżnienia miały być według badaczy rozmaite zakazy czy kwestie objęte tabu istniejące w świecie człowieka, szczególnie te związane z seksualnością. Trzecią przyczyną skupienia uwagi na ciele było zainteresowanie darwinizmem. Po czwarte wreszcie, ciało stało się ważne dla antropologii ze względu na znaczenie, jakie odgrywało w przednowoczesnych społeczeństwach jako powierchnia, na której publicznie i łatwo można manifestować znaki społecznego statusu, pozycji rodzinnej, przynależności plemiennej, wieku i płci. To ostatnie zainteresowanie jest podzielane również przez socjologów, którzy analizują nadawane ciału społeczne i kulturowe znaczenia oraz sposoby, w jaki jednostka komunikuje poprzez nie swoją tożsamość.

4.1. Ciało fizyczne – ciało społeczne

Z punktu widzenia socjologii, szczególnie istotne jest przyjęte w antropologii traktowanie ciała jako systemu klasyfikacji (*classification system*). Funkcjonowanie społeczeństwa jest tutaj porównywane do funkcjonowania organizmu, jak dzieje się to również w socjologicznej orientacji organicystycznej, a ciało dostarcza metafor do opisywania społeczeństwa i jego elementów⁵⁷. Analizy cielesności są zatem nierozdzielnie powiązane z analizami społeczeństwa, ciało nie może być rozpatrywane w oderwaniu od społeczeństwa, podobnie jak społeczeństwo – w oderwaniu od ciała.

Takie podejście rozpowszechnione jest głównie przez Mary Douglas. Autorka ta w swoich pracach wskazuje na współzależność ciała fizycznego i ciała społecznego:

„ciało społeczne określa sposób, w jaki postrzegamy ciało fizyczne. Fizyczne doświadczenie ciała, zmodyfikowane przez kategorie społeczne, poprzez które ciało jest poznawane, umacnia szczególne spojrzenie na społeczeństwo. Pomiędzy tymi dwoma rodzajami doświadczenia ciała zachodzi ciągła wymiana znaczeń w taki sposób, że jedno wzmacnia kategorię drugiego. (...) Pielęgnacja ciała, jego strzyżenie, karmienie, teoria na temat ilości snu i ćwiczeń fizycznych, fazy rozwojowe, przez jakie przechodzi, jego odporność na ból, długość życia, wszystkie kategorie kulturowe, w których jest postrzegane, muszą być skorelowane z kategoriami, w których postrzegane jest społeczeństwo w takim stopniu, w jakim te ostatnie czerpią z tej samej przetworzonej kulturowo idei ciała” (Douglas 2004: 111).

Przyjęte przez tę antropolożkę założenia sugerują konieczność rozpatrywania cielesności w szerszym kontekście, a także podpowiadają, że mówienie o ciele może być równocześnie mówieniem

⁵⁷ Ciało było często postrzegane w socjologii i historii jako główna metafora porządku społecznego lub politycznego, zob. np.: L. Barkan, *Nature's Work of Art: the Human Body as Image of the World*, Yale University Press, New Haven 1975; E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, New York 1957; D.G. MacRae, *The body and social metaphor*, [w:] J. Benthall, T. Polhemus (red.), *The Body as a Medium of Expression. An Anthology*, Dutton, New York 1975, ss. 59-73.

o społeczeństwie, co pozwala dziś spojrzeć na socjologię ciała jako na subdyscyplinę zajmującą się nie tyle (nie tylko) ciałem, co wieloma innymi zagadnieniami, „od zawsze” obecnymi w myśli socjologicznej.

Mary Douglas, traktując cielesność jako metaforę społecznej organizacji i dezorganizacji, pisze m.in. o sposobach radzenia sobie z szeroko rozumianym nieładem (nieporządkiem), w którym zawierają się ryzyko i niepewność związane głównie z przekraczaniem ustalonych granic oraz rozmaite sprzeczności. Autorka, analizując kategorię brudu i oczyszczania, zwróciła uwagę na to, jak ważne w prawidłowym funkcjonowaniu społeczeństwa jest istnienie wyraźnych sparyzowanych kategorii, jasno ustalonych granic oddzielających czystość od brudu, dobro od zła, zdrowie od choroby czy piękno od brzydoty. Wszystko co wykracza poza te jasno określone granice jest źródłem niepokoju czy strachu. Jest to widoczne na przykładzie ludzkiego ciała, które Douglas (2007: 77, 149 i nast.; 2004: 116 i nast.) traktuje jako symbol społeczeństwa, jako obszar reprodukcji społecznych sił i zagrożeń. Autorka stawia tezę, iż „kontrola nad ciałem jest wyrazem mechanizmów kontroli społecznej” i „będzie stosowana tam, gdzie ceni się formalność, i tam, gdzie wartość kultury nad naturą jest mocniej podkreślana”. Mocz, ślina, krew, pot czy mleko matki, jako substancje przekraczające granice ciała, budzą wstręt, zaniepokojenie i naznaczają jednostkę jako „brudną”. Troska o zachowanie granic ciała odzwierciedla troskę o zachowanie granic społecznych. Na poziomie społecznym, podobnie jak w sferze cielesnej, odrzucane są te elementy, które przekraczają jasno wyznaczone granice, które sytuują się pomiędzy wyraźnie zakreślonymi obszarami. Autorka zauważa również, że im bardziej skomplikowany jest system klasyfikacji, będący podstawą społecznego porządku i im większy jest społeczny nacisk na jego utrzymanie, tym bardziej odcieleśnione stają się stosunki społeczne, tym częściej biologiczne ciało, zgodnie z powszechną zasadą czyistości, jest wymazywane ze społecznych interakcji. (Nie)obecność naturalnego ciała jest również uzależniona od miejsca w hierarchii

społecznej i stopnia bliskości relacji z innymi osobami. Należy jednak podkreślić, że owo odcieleśnienie oznacza zanikanie nie tyle ciała w ogóle, ile jego naturalnych, niepoddawanych kontroli procesów i reakcji, a więc jest zastępowaniem ciała fizycznego ciałem kulturowym./społecznym.

W pewnym stopniu za kontynuację myśli Douglasa uznać można pojęcie *abject*, które przedstawiła Julia Kristeva (2007)⁵⁸. Według tej badaczki nieustannie dążymy w naszej kulturze do podtrzymania granicy między podmiotem a przedmiotem. Podmiot chce oddzielić się od świata, co nie jest możliwe, ponieważ nie może wyznaczyć wyraźnych granic ciała. *Abject* jest tym, co zagraża istnieniu tych ja-snych granic, co podmiot odrzuca, ponieważ zagraża mu i uniemożliwia utwierdzenie *ja*. Łzy, ekskrementy, martwe ciało, skóra funkcjonują na granicy, między podmiotem a przedmiotem, są obzarem między ja i nie-ja (między *subject* i *object*). *Abject* nie może zostać jednak całkowicie odsunięte, ciągle balansuje na granicy, stanowi część człowieka, ale również wzbudza jego wstręt. Jednostki podejmują jednak nieustanny wysiłek polegający na utrzymaniu szczególnych granic ciała i odrzucaniu tego, co może zagrozić jego „gładkiemu” wizerunkowi. Jak twierdzi Nead (1998: 61), jednostka odrzuca swoje cielesne funkcje, szczególnie te, które uważane są za brudne i niespoleczne, te, które przekraczają próg dzielący wnętrze i zewnętrzny wizerunek ciała.

Celem wielu codziennych praktyk cielesnych staje się zatem ukrywanie fizjologii ciała. W naszej kulturze usiłuje się deprecjonować doświadczenie cielesności, często wypieramy się czy wstydzimy różnych części naszego ciała, a także zachodzących w nim naturalnych procesów, jak np. menstruacji (por. Sznajdert 2001: 23). Ciekawym przykładem eliminowania ciała naturalnego z przestrzeni

⁵⁸ Wydaje mi się, że *abject* można w pewnym stopniu porównać do *le visqueux* – oślizgłej, lepkiej substancji opisanej przez Sartre'a w książce *Byt i nicność*. Jest to substancja, która niechciana łączy się z ciałem i od której nie można się uwolnić, zamazuje ona granicę między moim ciałem a resztą świata. Ujarzmia, pozbawia wolności i dlatego budzi przerażenie i wstręt.

strzeni publicznej są opisane przez Krajewskiego (2003: 254 i nast.) procesy *odwomniania* i dezodoryzacji polegające na wyeliminowaniu z przestrzeni publicznej naturalnych zapachów ludzkiego ciała i zastąpieniu ich zapachami sztucznymi. Zlikwidowanie naturalnych zapachów wiąże się z usunięciem tego, co nie poddaje się kontroli i zastąpieniem tym, co jest kontrolowalne i zgodne z obowiązującymi regułami i standardami⁵⁹. Przekonanie o możliwości niemal perfekcyjnego kontrolowania naturalnej cielesności jest w dużej mierze umacniane poprzez media, w tym głównie poprzez przekazy reklamowe. Te, jako jeden z nowych obszarów rzeczywistości, który poddany zostaje naszej kontroli, wskazują właśnie cielesność i naturalne procesy fizjologiczne (Krajewski 2003: 152 i nast.). Kontrolowanie tej sfery odnosi się zarówno do monitorowania i ulepszenia swojego wyglądu, związanych z odświeżaniem ciała, jak i do ukrywania czy też zaprzeczania jego naturalnym zapachom i/lub procesom starzenia się.

Powracając do Mary Douglas (2007: 80 i 81), warto przywołać również przedstawione przez tę autorkę wypracowane przez różne kultury modele zachowań w stosunku do anomalii, czyli sposoby regulacji ciał w przestrzeni publicznej i radzenia sobie z tymi ciałami, które wykraczają poza kulturowo i społecznie ukształtowane normy. Pierwszy z modeli opiera się na istnieniu w kulturze pewnych interpretacji nietypowych zjawisk, które to interpretacje ograniczają możliwość ich odczytywania. Po drugie, zjawiska te podlegają fizycznej kontroli, polegającej między innymi na ich eliminacji. Trzeci model zachowań polega na interpretacji tych zjawisk jako wyjątków, a czwarty na uznawaniu ich za niebezpieczne. Istnieje wreszcie piąty model zachowań, w którym te dwuznaczne symbole są wykorzystywane w rytuałach, poezji czy mitologii w celu zwrócenia na nie uwagi. W pewnym stopniu do modeli tych nawiązują ci socjologowie, którzy traktują ciało jako miejsce kontroli społecznej.

⁵⁹ Więcej na temat zapachu zob. w książce Krajewskiego, a także w: Buczkowski, 2005: 77-88; A. Corbin, *We władzy wstrętu. Społeczna historia poznania przez węch. Od odrzuty do snu ekologicznego*, tłum. A. Siemek, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998; Vigarello 1995.

4.2. Techniki posługiwania się ciałem

Obok Mary Douglas, drugim niezwykle istotnym i często przywoływanym w socjologii ciała antropologiem jest Marcel Mauss. Autor ten traktuje ciało jako pierwsze i najbardziej naturalne narzędzie człowieka czy też – przedmiot techniczny (Mauss 2001: 397, 403, 412). Ludzie posługują się ciałem podobnie jak innymi narzędziami, stąd techniki posługiwania się ciałem powinny być z jednej strony skuteczne, a z drugiej – przekazywane poprzez tradycję, a ich istota polega na „dostosowaniu ciała do jego możliwości użytkowych”. Wśród technik posługiwania się ciałem autor wymienia m.in. sposoby: 1) reprodukcji; 2) rodzenia i położnictwa, wychowania i karmienia dziecka; 3) spania, odpoczynku; 4) działania, ruchu (wśród nich: chodzenie, bieganie, taniec, pływanie i inne wymagające większej sprawności, jak np.: wspinaczka czy akrobatyka); 5) wykonywania zabiegów wokół ciała oraz konsumowania.

Techniki posługiwania się ciałem nie są, według Maussa, zdefiniowane jedynie biologicznie, lecz również społecznie i kulturowo i dlatego stanowią jedność fizjologiczno-psychologiczno-społeczną. Pływanie, chodzenie czy bieganie powinno być zatem analizowane zarówno z anatomicznego (fizjologicznego) punktu widzenia, jak i z punktu widzenia psychologii oraz socjologii. Owe nawyki, jak je określał autor, są więc zróżnicowane na poziomie jednostkowym, zależą od indywidualnych predyspozycji i umiejętności uczenia się (realizowanej w tym przypadku głównie poprzez naśladownictwo), ale przede wszystkim są zróżnicowane na poziomie społecznym: „te »nawyki« zmieniają się oczywiście zależnie od jednostki i jej sposobów naśladowania innych, ale przede wszystkim zmieniają się w zależności od społeczeństw, wychowywania, konwenansów, mody i prestiżu” (Mauss, *op.cit.*: 394). Dziecko uczy się technik posługiwania się ciałem, naśladując zachowania tych osób, które cieszą się prestiżem, są dla niego autorytetem i których czynny zostały uwieńczone sukcesem. Podobnie wygląda również nauka u osób dorosłych, które na swoich nauczycieli wybierają osoby cieszące się uznaniem, autorytetem w danej dziedzinie.

Autor zwraca również uwagę na czynniki determinujące różne sposoby posługiwania się ciałem, wśród których wymienia: płeć, wiek oraz sprawność. Inny będzie więc na przykład sposób poruszania się kobiet i mężczyzn oraz inne będą sposoby odpoczywania osób młodych i osób starszych.

Postulowane przez Maussa traktowanie sposobów używania ciała jako całości fizjologiczno-psychologiczno-społecznej staje się podstawą dla wielu współczesnych rozważań o cielesności, w których uwzględnia się zarówno biologiczność, indywidualne predyspozycje, jak i wytworzone w danej kulturze wartości i normy dotyczące ciała.

Odkrywanie ciała w socjologii

5.1. Nurt naturalistyczno-organicystyczny

Powstanie socjologii naturalistycznej wynikało z silnego wpływu, jaki miały na rozwój socjologii w drugiej połowie XIX wieku nauki przyrodnicze, w tym przede wszystkim biologia (Szczepański 1961: 173)⁶⁰. Jedną z jej form była orientacja organicystyczna, w której postulowano się analogią między organizmem ludzkim a systemem społecznym, dzięki której, jak twierdzi Turner (1991: 9), ciało „jawnie” wkroczyło do teorii socjologicznej. Porównywanie społeczeństwa, plemienia czy innych grup ludzkich do organizmu społecznego, już jednak, jak zauważa Szczepański (1961: 167 i nast.) w mitologiach, w religiach starożytnych i hinduskich oraz u filozofów greckich. Następnie pojawia się ono w średniowieczu oraz odrodzeniu, a współcześnie znane jest głównie dzięki Spencerowi, a także następującym przedstawicielom kierunku organicystycznego: von Lilienfeld, Schäffle, Worms i Novikow.

⁶⁰ Warto jednak zwrócić uwagę na to, że podobnie jak biologia wpływała w pewnym stopniu i inspirowała nauki społeczne, czego wyrazem jest m.in. organicyzm, tak samo socjologia inspirowała również biologię. Na temat relacji między tymi dwoma naukami zob. np.: M. Wrotniak, *Socjologia a biologia*, „Studia Socjologiczne” 1981, nr 3.

Innym kierunkiem rozwijanym w ramach socjologii naturalistycznej jest darwinizm społeczny, do którego zaliczamy teorie powołujące się na walkę o byt jako na główny czynnik wyznaczający życie społeczne i na idee doboru naturalnego i dziedziczności. O ile jednak ten kierunek nie odegrał znaczącej roli w socjologii, to kolejno tworzony w ramach tego nurtu – rasowo-antropologiczny – okazał się istotny nie tylko w teorii naukowej, ale został również wykorzystany jako ideologiczna podstawa dla działań politycznych. W ramach tego kierunku skupiono teorię, które tłumaczą zjawiska życia społecznego, ustrojów społeczeństw, ich rozwój i kulturę działaniem „rasy”, „dziedziczności” i „doboru” (Szczepański 1961: 192)⁶¹. Jego przedstawicielami są: Gobineau, de Lapouge, Ammon i Galton, który sformułował program *biometrii* – nauki polegającej na statystycznym ujmowaniu zmienności organizmów – oraz kontynuator jego myśli – Pearson⁶².

Inne ważne kierunki powstałe w ramach socjologii naturalistycznej to: (1) demograficzny, przyjmujący za podstawę szeroko rozumianego kształtu i rozwoju społeczeństw liczbę ludności i gęstość zaludnienia, (2) geograficzny, tłumaczący procesy społeczne czynnikami geograficznymi, tj. klimatem, fauną, glebą oraz (3) szkoła ekologiczna, reprezentowana przez Parka i Burgessa. Patrząc z perspektywy dzisiejszej socjologii ciała na nurt naturalistyczno-organicystyczny, istotne jest zwrócenie uwagi przez autorów do niego należących na przenikanie się świata natury ze światem kultury, na wzajemną zależność czynników społecznych i naturalnych, a także na analogię między funkcjonowaniem społeczeństwa i organizmu.

⁶¹ Na temat tego kierunku zob. Szczurkiewicz, *Rasa, środowisko, rodzina: szkice socjologiczne*, Polski Instytut Socjologiczny, Warszawa, Poznań 1938; S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedziczność krwi*, Książka, Warszawa 1939 (2 wyd. – 1948).

⁶² Poza socjologią również pojawiały się koncepcje, które tłumaczyły ludzkie zachowania naturą człowieka, czego przykładem jest teoria o urodzonych przestępcach Lombroso. Autor ten uważał, że skłonność do zachowań społecznych jest dziedziczona, a można ją rozpoznać poprzez atawistyczne cechy fizjonomiczne. Teoria ta została opisana przez C. Lombroso w: *Człowiek – zbrodniarz w stosunku do antropologii, jursyprudenccji i dyscypliny więzienniczej*. *Zbrodniarz urodzony, obłąkaniec zmysłu moralnego*, t. I-II, M. Wołowski, Warszawa 1891, t. III 1892.

Głównie z powodu ideologicznego wykorzystania kierunku rasowo-antropologicznego, biologia przez wiele lat, jak uważa Szacka (2002: 46), była w naukach społecznych dyscypliną wyklętą. Zmieniło się to dopiero w połowie lat 60. XX w., gdy nauki społeczne zwróciły się ku etologii. Powstała około dziesięć lat później socjobiologia, która bada wpływy genetyki i ewolucji na zachowania ludzkie, jest dowodem na zbliżenie się tych dwóch dziedzin. Jej twórcą E.O. Wilson (2000: 15) określa ją jako naukę zajmującą się badaniem biologicznych podstaw zachowań społecznych wszystkich organizmów, w tym człowieka. Czyniąc głównym tematem swoich analiz problem altruizmu, dla jego wyjaśnienia socjobiologia odwołuje się do dwóch powstałych wcześniej teorii: łącznej wartości przystosowawczej i altruizmu odwzajemnionego. Wokół socjologii zrodziło się jednak wiele kontrowersji, które uniemożliwiły wykreowanie jej jako odrębnej dyscypliny naukowej⁶³.

Opisany nurt prezentuje pierwsze podejście do ciała obecne w socjologii, które możemy określić jako naturalistyczne, gdzie ciało jest traktowane poprzez pryzmat biologiczny i obiektywny, niezależny od społecznego, kulturowego czy historycznego kontekstu. Drugie podejście, do którego przejdę i któremu przede wszystkim poświęcam miejsce w swojej książce, to badanie społeczno-kulturowe, które zakładają kształtowanie ciała, jego zmienność i uzależnienie od różnego typu kontekstów. Stosując ten podział, warto zauważyć, że fenomenologia sytuowałaby się pomiędzy tymi dwoma podejściami (Shilling 1996).

⁶³ Jednocześnie, na co zwraca uwagę Szacka (2002: 48), termin socjobiologia jest w naukach społecznych używany zbyt szeroko i mało precyzyjnie i bywa stosowany wszędzie tam, gdzie, wyjaśniając zachowania społeczne, odnosi się do biologii ewolucyjnej. Na temat tych teorii zob.: R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skonieczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996; S.J. Gould, *Niewczesny pogrzeb Darwinia*, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999; D. Kimble, A.M. Colman, *Biologiczne mechanizmy zachowań*, tłum. S. Siemiński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2001; E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.

5.2. „Nieobecna obecność” ciała w klasycznej socjologii

W klasycznej socjologii ciała wydaje się, jak już wcześniej zauważyłam, nieobecne. Początkowo socjologowie zajmowali się bowiem głównie strukturami i procesami odnoszonymi się do społeczeństwa industrialnego, np. wymianą ekonomiczną czy racjonalnością (Turner 1991: 6 i nast.; Shilling 2007: 3). Nie oznacza to jednak, że zagadnienia dotyczące cielesności w ogóle nie były brane pod uwagę w klasycznej socjologii, co dobrze ilustruje tytuł jednej z części artykułu Turnera (1991: 12 i nast.): *The Secret History of the Body in Social Theory*, a jedynie to, że pozostawały w cieniu innych zagadnień (zob. Crossley 2007: 84)⁶⁴. Także Grosz (1995a: 2) podkreśla, że ciało nie było ignorowane w nauce, lecz dopiero ostatnio nauka, według autorki głównie filozofia i teorie feministyczne, rozwinęła w wystarczającym stopniu terminy pozwalające pokazać całą złożoność i wieloaspektowość ludzkiej cielesności. Na ciało przestano patrzeć głównie jako na przeszkodę w życiu człowieka, lecz jako na obiekt troski, narzędzie przyjemności i przedmiot kultu.

Jak już wcześniej wspomniałam, rosnące współcześnie znaczenie tematu ciała/cielesności skłania do odkrywania „nieobecnej obecności” ciała u klasyków socjologii. W tym kontekście przywołuję się analizę ascetyzmu Weбера, analizę samobójstw Durkheima czy analizę siły pracowniczej Marksa (Osborne 1997: 188; Turner 1991b: 159). Zwraca się również uwagę na obecność ciała u Nietzschego jako czynnika istotnego dla zrozumienia dylematów nowoczesności i u Marcuse’a, który przedstawił krytyczne spojrzenie na ciało w relacji do żądań kapitalizmu. Powraca się także do głównych założeń klasycznych socjologów, dotyczących natury ludzkiej,

⁶⁴ To małe zainteresowanie cielesnością przypisywane początkowo socjologom jest także związane z chęcią odróżnienia się socjologii od innych nauk społecznych, np. psychologii czy antropologii (P. Freund, *Understanding socialized human nature*, „Theory and Society” 1998, 17, 839-864.) lub też związkami ciała z naturą, a poprzez to z kobiecością, która nie znajdowała miejsca w socjologicznych analizach (R.A. Sydie, *Natural Women/Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory*, Open University Press, Milton Keynes 1987 (por. Howson, Inglis 2001: 299-300).

działań czy społeczeństwa, by odkryć w nich obecność ciała/cieleśności.

Comte, twórca socjologii, wprowadził pojęcie duszy rozumianej jako ogół władz psychicznych. Na duszę składały się trzy elementy: (1) serce, które odnosiło się do sił afektywnych (zarówno egoistycznych, jak i społecznych/altruistycznych), (2) duch oznaczający siły intelektualne (konceptje oraz ekspresje) oraz (3) charakter, czyli specyficzne cechy psychiczne, które określały stosunek człowieka do samego siebie i świata zewnętrznego. Człowiek, według Comte'a, składał się zatem zarówno z intelektu, jak i uczuć i emocji, które nawzajem się wzmacniają. Społeczeństwo i moralna kultura powstają wtedy, gdy ucieleśnione emocje i intelekt podtrzymują się nawzajem w krzewieniu społecznych emocji i działań (por. Shilling 2007: 3). Impuls do działania pochodzi z serca, uczucie kieruje umysłem i praktycznym działaniem, nadaje kierunek myśleniu i działaniu, jak mówi sam Comte, „prywatne szczęście i dobro publiczne zależą o wiele bardziej od serca niż umysłu” (Comte 1973: 137, za: Ritzer 2004: 80).

W przypadku Comte'a należy również wspomnieć o jego hierarchii nauk, w której socjologia wywodzi się z biologii, jest pochodną rozwoju nauk ścisłych. Choć zatem Comte chce uczynić socjologię odrębną dyscypliną naukową, to jego propozycje teoretyczne przesycone są biologicznymi analogiami. Comte próbował znaleźć odpowiedniki komórek, tkanek i organów organizmów biologicznych w strukturze społeczeństwa (por. J.H. Turner 2004: 90). Ta idea została następnie rozbudowana przez Spencera, którego możemy uznać za łącznika między socjologią a biologią.

U Durkheima ucieleśniony charakter społecznych aktorów widoczny jest w jego filozofii człowieka rozdwojonego (*homo duplex*), która przedstawia go jako istotę rozdartą między duszę i ciało, zmysły i rozum, instynkt i świadomość. Autor wyróżnia „dwa aspekty naszego życia psychicznego”, z których na jeden składają się wrażenia zmysłowe, instynkty i dyspozycje związane z fizycznymi potrzebami organizmu, a na drugi – myślenie pojęciowe, normy czy religia. Między tymi dwoma aspektami, nazwanymi od-

powiednio egoistycznym i altruistycznym (jednostkowym i społecznym) istnieje trwały antagonizm. Pokonanie egoistycznej natury i instynktów, które dzieli człowieka ze zwierzętami, jest, według Durkheima, możliwe poprzez religię, sferę *sacrum* (por. Szacki 2002: 377; zob. też: Shilling 2007: 4).

Durkheim twierdził, że człowiek staje się niewolnikiem namiętności, gdy te są niepohamowane. Stąd wolność była dla niego zewnętrzna kontrolą nad namiętnościami, człowiek był wolny wtedy, gdy jego namiętności zostały okiełznane przez zewnętrzne siły. Według tego autora osobami stajemy się wtedy, gdy wyzwalamy się spod władzy zmysłów i jesteśmy zdolni do koncepcyjnego myślenia i działania (Durkheim 1912/1990, za: Ritzer 2004: 144).

Ten klasyczny socjolog wprowadził również w swoich koncepcjach rozróżnienie między duszą a ciałem, które reprezentują odpowiednio moralność cywilizacji i namiętności, w związku z czym pozostają w wiecznym konflikcie, „są ze sobą w sprzeczności i wzajemnie się negują” (Durkheim 1914/1973: 152). Durkheim (*op.cit.*: 149) opowiadał się za zwycięstwem duszy w tym konflikcie, pisał: „to cywilizacja uczyniła człowieka tym, czym jest; to odróżnia go od zwierzęcia: jest człowiekiem tylko dlatego, że jest cywilizowany” (por. Ritzer 2004: 144).

Ciało pojawia się u Durkheima również jako powierzchnia, na której „wypisuje się” symbole (w postaci malunków czy innych zdobień), pomagające tworzyć moralną wspólnotę poprzez umożliwienie jednostkom rozpoznania innych jako uczestników wspólnej kultury (Durkheim 1990, por. Shilling 2007: 4).

Simmel sformułował swój model *homo duplex*, w którym ucieleśnione podmioty są charakteryzowane poprzez odróżnienie indywidualnych schematów myślowych i przed-społecznych treści i impulsów z jednej strony oraz społecznych emocji i odwzajemnianych schematów myślowych z drugiej. Ciało należy do społecznie tworzonej właściwości i jest podstawą społeczeństwa. Cieleśne popędy, dyspozycje i cele – włączając w to erotyczne, religijne i agresywne impulsy, żądze zysku, ataku, obrony – pchają jednostki w stronę innych, do bycia z innymi, dla innych lub przeciwko innym i tworzą

najważniejszy etap w powstawaniu grupowych form społecznych (Simmel 1908/1971). Ponadto, ewolucja naszych fizycznych, psychologicznych i poznawczych struktur wyposażyła człowieka w energię i kreatywność, które działają jako źródło zmiany społecznej (por. Shilling 2007: 4).

Weber wydaje się najmniej zainteresowany ucieleśnieniem aktów społecznych. Niemniej jednak w jednej ze swoich najważniejszych prac *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* opisuje, w jaki sposób religijna etyka dyscyplinowania ciała tworzy podstawy dla racjonalnej, nowoczesnej etyki pracy. Według Turnera (1991: 14-15), interesujące dla socjologii jest zauważenie, że współczesne interpretacje Weбера pokazały związek między koncepcjami Nietzschego, Weбера i Foucaulta, wykazując ich zbieżność. We wszystkich trzech przedstawia się człowieka jako wyrwanego ze świata natury przez powstanie cywilizowanych społeczeństw. Według ich autorów, rozwój cywilizacji wymagał instytucjonalnej regulacji przymocy, szczególnie kontroli seksualności, a także wstrzeźliwości ciała oraz kultywowania charakteru w interesie społecznej stabilności.

O ile Shilling (2007) w swoim odkrywaniu „nieobecnej obecności” ciała w klasycznych teoriach koncentruje się głównie na wspomnianych wcześniej autorach, to Turner (1991) więcej uwagi poświęca wspomnianemu Nietzschemu oraz Marcuse’owi. Nietzsche krytycznie oceniał racjonalność jako perspektywę, która zaciemnia ważność emocji i uczuć w postrzeganiu rzeczywistości. Szansą na przywrócenie emocjonalności i prawdziwego doświadczenia zmysłowego była działalność artystyczna rozumiana jako działalność zarówno polityczna, jak i terapeutyczna. Sztuka pozwalała rozbudzić sens uniesienia, który został zagubiony w nowoczesnym, zindywidualizowanym i zdyscyplinowanym człowieku. Aby to się stało, niezbędna była afirmacja życia ciała (por. Turner 1991: 13).

Na pracę Marcuse’a można, zdaniem Turnera (*ibidem*), spojrzeć jako na próbę pojednania marksizmu i psychoanalizy Freuda. Marcuse usiłował przezwyciężyć tezę Freuda mówiącą o tym, że pewna liczba represji jest niezbędna, żeby zachować gatunek, natomiast

reszta służy władzy. Dla podkreślenia jej nadmiaru Marcuse używał pojęcia represji niekoniecznej czy „nadrepresji”. Według tego autora, współczesna cywilizacja może człowieka uwolnić od nadmiaru pracy i związanego z nią przymusu, ale również od „nadrepresji” w sferze seksualnej. Książki Marcuse’a, w tym *Eros i cywilizacja*, były popularne podczas przemian obyczajowych, dotyczących m.in. sfery seksualnej, w latach 60.

Ciało rozumiane jako miejsce pożądania, nieracjonalności, emocjonalności i seksualnej pasji ujawniło się, jak pisze Turner (1991: 17-18), szczególnie we francuskiej socjologii, jako główny temat opozycyjnego pisania, symbol protestu przeciwko kapitalistycznej racjonalności i biurokratycznej regulacji. Autor ten uważa, że o ile ciało było nieobecne w *mainstreamowej* teorii, to pojawiła się opozycyjna tradycja od Schopenhauera do Foucault, w której analizowano ciało, głównie w kontekście krytyki kapitalistycznej racjonalności, chrześcijańskiej idei moralnej powściągliwości lub wyzyskujących relacji seksualnych w patriarchalnej rodzinie.

Klasyczna socjologia koncentrowała się głównie na tym, co społeczne, ale uwzględniała również materialne (cielesne) podstawy działań i form społecznych. Nie poddawała ich jednak szczegółowej analizie, co zostaje odczytane jako nieobecność ciała w klasycznej socjologii. Choć nie przekazała ona gotowych teorii dotyczących ciała/cielesności, to kilka przedstawionych przykładów pozwala nam spojrzeć na dzisiaj z zainteresowaniem tymi zagadnieniami nie jako na zupełną nowość w socjologii, lecz w pewnym stopniu kontynuację tradycyjnej refleksji. Jak pisze Shilling: „współczesne socjologiczne zainteresowanie ciałem/cielesnością manifestuje ciągłość wobec pewnych korzeni dyscypliny i jest częścią szerszego naukowego trendu raczej, niż nowym egzotycznym tematem badań” (Shilling 2007: 2). Na to poszukiwanie ciała u klasycznych socjologów można jednak, moim zdaniem, spojrzeć również jako na jeden ze sposobów uprawomocnienia nowej subdyscypliny.

Sociologia ciała – narodziny i rozwój nowej subdyscypliny

6.1. Powstanie i zdefiniowanie socjologii ciała

Za twórcę socjologii ciała uważa się Bryana S. Turnera, autora m.in. książki *The Body and Society*, opublikowanej po raz pierwszy w 1984 roku. Howson i Inglis (2001: 300) piszą, że dzieło to może zostać potraktowane jako punkt wyjścia, od którego zaczęto się „teoretyzowanie ciała” w socjologii. Cieleśność stała się centralną kategorią naukowych rozważań Turnera (1996: 1), na co wskazuje między innymi stworzony przez niego termin „społeczeństwo somatyczne” (*somatic society*), określający takie społeczeństwo, w którym większość politycznych i osobistych problemów dotyczy ciała i jest poprzez nie wyrażana. Powstanie społeczeństwa somatycznego należy, moim zdaniem, traktować jako rezultat pewnych przeobrażeń nowoczesności, jako efekt pewnego klimatu społeczno-kulturowego. Na tym społeczno-kulturowym tle rozwijała się refleksja naukowa, w której cieleśność stawała się coraz istotniejszym obszarem badawczym, czego wyrazem jest, jak już wcześniej zauważyłam, m.in. powstanie socjologii ciała.

Czym zajmuje się ta subdyscyplina? Turner, podkreślając konieczność jej stworzenia, uważa, że z jednej strony pozwoliłaby ona

zrozumieć samo ciało – jego funkcjonowanie w przestrzeni społeczno-kulturowej i społeczną percepcję, a z drugiej – świat życia codziennego skoncentrowany w coraz większym stopniu wokół ciała. Giddens definiuje socjologię ciała jako dziedzinę badającą wpływ czynników społecznych na ciało, pisząc m.in. „jako ludzie jesteśmy cieleśni – wszyscy posiadamy ciało. Ale ciało to nie tylko coś, co mamy, i nie tylko coś fizycznego, co istnieje niezależnie od społeczeństwa. Nasze doświadczenie społeczne oraz normy i wartości grup, do których należymy, wywierają silny wpływ na nasze ciało” (Giddens 2004: 166).

Do socjologii ciała można zaliczyć badanie: symbolicznego znaczenia ciała, wpływu ciała na praktyczną organizację życia społecznego, pićowego różnicowania ucieleśnienia, związków między ciałem i technologią; a także socjologię starości i starzenia się, zagadnienia zdrowia, choroby i samopoczucia obecne w socjologii medycyny oraz analizowane w ramach socjologii sportu zagadnienia ćwiczeń cieleśnych (por. Kurczewski 2006: 32). Jak zauważył sam twórca socjologii ciała, dziedziną tą powtarza w dużej mierze tezy tworzone przez konstrukttywizm społeczny, a wyjściem z tej sytuacji są zaproponowane przez Turnera następujące założenia/propozycje teoretyczne:

- 1) „pogłębiona analiza ucieleśnienia dająca metodę systematycznego badania złożoności ciała w kategoriach jego cieleśności, wrażliwości i obiektywności (*corporality, sensibility and objectivity*)
- 2) ucieleśnienie sprawstwa społecznego w teorii działania społecznego
- 3) istotne socjologicznie ujęcie wzajemności ciał społecznych w czasie, to jest zrozumienie zbiorowego charakteru ucieleśnienia
- 4) głęboko historyczne ujęcie ciała i jego kształtowania kulturowego
- 5) polityczne zrozumienie ciała w relacji do rządzenia, ze szczególnym naciskiem na obywatelstwo cieleśne (*corporeal citizenship*), a to regulacja seksualna i nadzór nad ciałami przez prawodawstwo państwowe w sferze technologii reprodukcyjnej, adopcji i rodzicielstwa” (Turner 2000a, za: Kurczewski 2006: 32).

Słownikowa definicja socjologii ciała jest bliska założeniom sformułowanym przez Turnera. W *A Dictionary of Sociology* (1998)⁶⁵ czytamy, że socjologowie, którzy uprawiają tę stosunkowo nową specjalizację analizują ludzi jako ucieleśnione jednostki, a nie tylko jako aktorów prezentujących określone wartości i postawy. Badają oni różne kulturowe znaczenia przypisywane ciału oraz sposób, w jaki jest ono dyscyplinowane, kontrolowane i reprodukowane, szczególnie w odniesieniu do kwestii chorób i seksualności. Słownik wskazuje również na wspomnianą wyżej książkę Turnera jako dobre wprowadzenie do tej subdyscypliny. We współczesnych badaniach socjologicznych, jak czytamy dalej, problematyka ta rozwinęła się. Obecnie odnosi się ona do tak różnorodnych zagadnień, jak na przykład terapia seksualna, taniec współczesny, kulturystryka czy wizerunki homoseksualistów, które są łączone z głównymi zagadnieniami socjologicznych teorii, takimi jak kontrola, porządek czy ideologia. Socjologowie ciała, według autora hasła Gordona Marshalla, mają również znaczący udział w badaniach z zakresu socjologii medycyny i zdrowia.

Howson i Inglis (2001: 300 i nast.), dostrzegając pewne analogie między rozprzeszczerzeniem się w socjologii kategorii *gender* i ciała, wyróżniają trzy kroki o szczególnym znaczeniu dla rozwoju zagadnienia ciała w socjologii czy, mówiąc inaczej, trzy etapy tego rozwoju. Pierwszy z nich dotyczy wprowadzenia tej kategorii w ramy socjologii, drugi polega na odkrywaniu na nowo ciała w klasycznych teoriach socjologicznych, a trzeci na ustanowieniu ciała głównym pojęciem socjologii, co miaoby pomóc przewyżczyć „kłopotliwe” dualizmy obecne w tej nauce.

Początkowo ciało, podobnie jak *gender*, było traktowane jako pewien „dodatek” w socjologii, dodatkowy przedmiot, którym zajmowano się w teoriach socjologicznych. W ten sposób można spojrzeć na modele Turnera i Franka, które przedstawię w trzeciej części książki. Choć modele obu autorów różnią się, to obaj chcą

⁶⁵ Originally published by Oxford University Press. Wersja elektroniczna: <http://www.encyclopedia.com/doc/1O88-bodysociologyof.html>.

umieścić ciało wewnątrz zagadnień odnoszących się do działania, podmiotowości i struktury.

Drugi etap, który przedstawiłam w poprzednim rozdziale, odnosi się do ponownego odkrywania ciała u klasyków socjologii czy jak mówią Williams i Bendelow (1998: 23, za: Howson, Inglis 2001: 301) do ponownego odczytania klasyki w „cielesnych pojęciach” (*re-read the classics in 'corporeal terms'*).

Trzeci i ostatni etap powinien być odbierany, jak twierdzą Howson i Inglis (*ibidem*), jako krytyczna odpowiedź na abstrakcyjne postrzeganie ciała i podtrzymywanie dominacji struktury w tym spojrzeniu. Krytyce podlega sposób w jaki to rozumienie dąży, świadomie bądź nie, do urzeczowienia ciała jako przed-dyskursywnego obiektu. A zatem odejście od tych abstrakcyjnych teoretycznych rozważań pociąga za sobą krok w stronę doświadczania, działania oraz intencji. Na etapie tym następuje więc przekierowanie socjologicznej uwagi z ciała rozumianego jako urzeczowiony obiekt procesów, sił, teorii w kierunku ciała, które żyje (Nettleton and Watson 1998; Watson 2000, za: Howson, Inglis 2001: 302). Wydaje się, że pomimo rosnącego zainteresowania tą perspektywą, nie wymazuje ona znaczenia i aktualności poprzednich. Część badaczy nadal bowiem traktuje w swoich rozważaniach ciało jako obiekt oddziaływań różnych sił czy procesów, a część przesuwa swoją uwagę w nieco innym kierunku – w stronę ucieleśnienia czy ucieleśnionego doświadczenia.

Socjologia ciała została zinstytucjonalizowana na poziomie międzynarodowym w 1996 roku, początkowo w formie grupy tematycznej, a od 2003 roku – komitetu badawczego „The Body in Social Sciences” w ramach ISA (*International Sociological Association*). Na jego czele stoi Bianka Maria Pirani⁶⁶. Wśród obszarów badawczych będących w kręgu zainteresowań jej członków są: ciało i wiedza, ciało i technologie, ciało i religia, ciało i tożsamości oraz ciało i spo-

⁶⁶ Zob. B.M. Pirani, *Body Rhythms, Social Rhythms in Digital Societies*, „Current Sociology” 2005, Vol. 53(2), ss. 237-273; B.M. Pirani, I. Varga, *Introduction: The Ethics of Complexity*, „Current Sociology” 2005, Vol. 53(2), ss. 187-206.

teczny (nie)porządek⁶⁷. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na odrębny nurt socjologii ciała, który pozostaje jednak poza polem moich zainteresowań, zainspirowany właśnie przez Biankę Marię Pirani. Uwaga badaczy w nim skupionych koncentruje się na ewolucji gatunkowej i cyklach fal mózgowych. Istnienie tego nurtu można historycznie powiązać z rozpoczętymi w latach 70. badaniami nad religią, transami i encefalografią.

6.2. Autorzy (z)wiązani z socjologią ciała

Wśród najważniejszych autorów (z)wiązanych z socjologią ciała należy wymienić wspomnianego już wyżej Bryana S. Turnera (*The Body & Society, Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*), a także: Mike'a Featherstone'a (*Body Modification*, oraz współredaktor, wraz z Turnerem i M. Hepworthem, *The Body: Social process and cultural theory*), Chrisa Shillinga (*The Body in Culture, Technology and Society; The Body and Social Theory*) czy Johna O'Neilla (*Five Bodies. Re-figuring Relationships*). Turner i Featherstone są również współredaktorami powstatego w 1995 roku pisma „Body & Society” będącego najważniejszym organem poświęconym omawianej problematyce⁶⁸.

Jako autorów związanych z trzecim z wcześniej wymienionych etapów socjologii ciała, należy wskazać: Nicka Crossleya (*The Social Body: Habit, Identity and Desire*), Sarah Nettleton (*The Body in Everyday Life*), Simona J. Williamsa i Gilliana Bendelowa (*The Lived Body. Sociological Themes, Embodies Issues*) oraz Thomasa J. Csordasa (*Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*). Tym co łączy tych naukowców, pomimo różnicowania ich koncepcji, jest sympatia wobec fenomenologii, a szczególnie wobec Merleau-Ponty'ego.

⁶⁷ Informacje podają za stronę ISA: www.isa-sociology.org [data korzystania - 4 czerwca 2008].

⁶⁸ Eksplozja publikacji na temat ciała/cieleśności, która pojawiła się na początku lat 80. XXw. nie była ograniczona jedynie do socjologii, ale dotyczyła również wielu innych nauk humanistycznych i społecznych (Shilling 2007: 2; Howson, Inglis 2001: 298).

Socjologia ciała kojarzona jest głównie i znana dzięki literaturze anglojęzycznej. Trzeba jednak zauważyć, że zainteresowanie nią widoczne jest również w literaturze niemieckiej czy francuskiej, choć jest ona, przynajmniej w Polsce, mniej popularna. Wśród niemieckich autorów można wymienić m.in. Michaela Meusera, Markusa Schroera czy Roberta Gugutzera, wśród francuskich: Jeana-Claude'a Kaufmanna, Alaina Corbin czy Georges'a Vigarello, dwaj ostatni oraz Jean-Jacques Courtine są m.in. autorami 3-tomowego dzieła *Histoire du corps*. Kaufmanna można zaliczyć do grona autorów związanych z trzecim etapem socjologii ciała, do czego uprawnia nas między innymi jego książka *Ego. Socjologia jednostki*, w której autor, odwołując się w dużym stopniu do Merleau-Ponty'ego, podaje analizę pojęcia habitusu i przyzwyczajzeń. Kaufmannowi, o czym warto wspomnieć, zawdzięczamy przypomnienie cenionego kiedyś Edwarda Abramowskiego, na którego autor ten powołuje się w wyżej wymienionej książce. Istotne z punktu widzenia socjologii ciała są również badania tego autora, które przeprowadzał wraz z ankieterami na francuskich plażach; odwołam się do nich w dalszej części książki.

W ramach socjologii ciała prezentowane są również, a czasami można odnieść wrażenie, że przede wszystkim, koncepcje autorów niezwiązanych bezpośrednio z tą subdyscypliną, lecz mających istotne znaczenie dla współczesnej socjologii. Są to naukowcy, którzy wśród wielu innych zagadnień, interesowali się również cieleśnością, jak na przykład Pierre Bourdieu, Michel Foucault czy Anthony Giddens. Dlatego w trzeciej części książki będę przedstawiać głównie ich koncepcje i ich interpretacje, gdyż to one wyznaczają dzisiejsze sposoby analizowania cieleśności.

6.3. Socjologia ciała w Polsce

Wśród polskich socjologów, szczególnie młodszego pokolenia, także rośnie zainteresowanie tematyką cieleśności, można nawet powiedzieć, iż panuje moda na zajmowanie się tą problematyką,

jednakże status socjologii ciała jest w naszej nauce, w środowisku akademickim, mniej znaczący niż w krajach zachodnich.

Jeśli mielibyśmy pokusić się o czasowe umiejscowienie początków socjologii ciała w Polsce, to można wskazać na połowę lat 90., lecz jej rozwój nastąpił już po 2000 roku. Przez dłuższy czas mieliśmy bowiem do czynienia z nieobecnością tej tematyki w polskich analizach socjologicznych. Cieleśność, o ile się pojawiała w polskiej socjologii, to raczej w kontekście, rozwijającej się u nas od lat 60., socjologii medycyny⁶⁹.

W przeciwieństwie do znikomej obecności tego zagadnienia w nauce, ciało stało się istotnym tematem dla wielu współczesnych artystów polskich, takich jak Artur Żmijewski, Katarzyna Kozyra, Zbigniew Libera czy Alicja Żebrowska, których prace zaczęły być z czasem omawiane zarówno w publikacjach z zakresu historii sztuki, jak i tych z socjologii, filozofii czy kulturoznawstwa⁷⁰. W naukach społecznych zagadnienie cieleśności początkowo zaczęło pojawiać się w ramach *gender studies* czy analiz feministycznych, gdzie zwracano uwagę przede wszystkim na dyscyplinowanie kobiecego ciała, m.in. poprzez sposób jego prezentowania w mediach.

Interdyscyplinarny charakter dzisiejszej nauki sprawia, iż nie jest łatwo znaleźć pozycje naukowe dotyczące cieleśności o „czysto” socjologicznym charakterze. Może to świadczyć, po pierwsze, o tym, że niemożliwe jest dzisiaj pisanie/mówienie o ciele bez od-

⁶⁹ Więcej zob.: *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*, W. Piątkowski, W.A. Brodnia (red. nauk.), Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005; W. Piątkowski (red.), *Zdrowie – Choroba – Społeczeństwo. Studia z socjologii medycyny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004.

⁷⁰ Wydaje się, że część współczesnych praktyk artystycznych można uznać za istotny pozasocjologiczny czy nawet pozanaukowy kontekst socjologii ciała. Można tutaj wskazać np. na *body art*, czyli kierunek w sztuce, w którym artyści wykorzystywali swoje własne ciało jako znak i środek artystycznego oddziaływania, a działania artystyczne przybierały w dużej mierze postać happeningu i performance. Inny przykład to akcjonisci wiedzący, którzy w czasie akcji i happeningów poddawali swoje ciała różnym zabiegom, jak np. samookaleczenie czy malowanie krwi.

wotywnia się do innych dyscyplin naukowych, a także o tym, że to inne nauki (np. antropologia, filozofia czy pedagogika) jako pierwsze „zwróciły się ku cieleśności” i socjologia czerpie z ich dorobku. Wśród ważnych publikacji, które – jak można stwierdzić – zapoczątkowały zajmowanie się cieleśnością wśród polskich przedstawicieli nauk społecznych trzeba, moim zdaniem, wymienić przede wszystkim: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* Zygmunda Bauman (1995), a także inne pozycje tego autora, tj. *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia* (1998) czy *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* (2000); *Tożsamość, ciało i władza* Zbyszko Melosika (1996) czy *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje* pod redakcją Dariusza Czai (1999). Jako ważne publikacje, które ukazały się od 2000 roku, można natomiast wskazać przede wszystkim te z zakresu filozofii, jak np. *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cieleśności* Moniki Bakke (2000), *Muzeum ludzkich ciał* Anny Więczorkiewicz (2000), *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej* Marka Drwięgi (2002) czy *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku* Ewy Hyży (2003). Wśród nowszych pozycji należy wymienić przede wszystkim dwie, co ważne, socjologiczne książki: *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna* Adama Buczkowskiego (2005) i *Praktyki cieleśne* pod redakcją naukową Jacka Kurczewskiego (2006). Najnowszą książką, na którą warto zwrócić uwagę, jest *Antropologia ciała* (2008) pod redakcją Małgorzaty Szpakowskiej, w której znajdziemy tłumaczenia oraz polskie artykuły dotyczące różnych aspektów cieleśności.

Obok publikacji polskich autorów, mamy możliwość czytania coraz większej liczby polskich tłumaczeń książek ważnych dla socjologii ciała, choć niestety ciągle nie zostały przetłumaczone książki kluczowych dla tej subdyscypliny autorów, takich jak: Bryan S. Turner, Chris Shilling czy Mike Featherstone. Możliwość ta wynika zatem raczej z tego, że tłumaczone są książki najważniejszych współczesnych socjologów, którzy zajmowali się m.in. problematyką cieleśności (np. Pierre Bourdieu czy Erving Goffman), a nie z tego, że tłumaczona jest literatura uchodząca za kanon socjologii ciała.

Kolejnym przejawem zainteresowania cieleśnością wśród polskich przedstawicieli nauk społecznych jest, obok wspomnianej

wyżej rosnącej liczby publikacji, organizowanie w różnych ośrodkach akademickich konferencji naukowych dotyczących tej problematyki oraz obecność, choć jeszcze dość znikoma, w programach studiów zajęć na ten temat⁷¹. Warto powiedzieć również, że w IFiS PAN istnieje Zespół Socjologii i Antropologii Ciała utworzony przez dr Joannę Bator i dr hab. Annę Wieczorkiewicz. Należy także zwrócić uwagę na powstawanie coraz większej liczby prac magisterskich, doktorskich czy habilitacyjnych dotyczących tego obszaru badawczego.

Pomimo rosnącego zainteresowania socjologią ciała, jak już wcześniej wspominałam, nie jest ona w Polsce traktowana jako istotna subdyscyplina naukowa. Różnicę w postrzeganiu ważności socjologii ciała w polskiej i zachodniej socjologii można zilustrować, odwołując się do wydanych niedawno podręczników. Anthony Giddens, w napisanej w 2001 roku, a wydanej po polsku 3 lata później *Socjologii*, jeden z rozdziałów poświęca socjologii ciała, pisząc w nim o zdrowiu, chorobie i starzeniu się. W napisanym przez Piotra Sztompkę podręczniku o takim samym tytule, wydanym w 2002 roku, temat ten nie pojawia się, podobnie jak w podręczniku Barbary Szackiej *Wprowadzenie do socjologii* z 2003 roku, choć w tym drugim jeden z rozdziałów poświęcony jest „biologicznym podstawom życia społecznego z perspektywy biologii ewolucyjnej”. W obu książkach, jeśli pojawia się temat cielesności, co ma miejsce niezwykle rzadko, to jedynie w kontekście omawiania innych zagadnień. Treść podręczników nie jest oczywiście jedynym (pytanie czy najlepszym) wskaźnikiem miejsca danej problematyki w obrębie dyscypliny naukowej, jednak w tym przypadku obecność socjologii ciała w podręczniku angielskim oraz jej nieobecność w polskich podręcznikach, zdaje się dobrze odzwierciedlać ich miejsce w nauce anglojęzycznej i polskiej.

⁷¹ Na przykład w roku akademickim 2007/2008: „Ciało i tożsamość” prowadzone przez dr Małgorzatę Jacyno i „Ciało i transgresja. Od pornografii do masakra” – seminarium dr Lecha M. Nijakowskiego (oba przedmioty na UW), a także „Socjologia ciała” na UMK.

Część III

CIAŁO JAKO PRZEDMIOT ROZWAŻAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Wprowadzenie

Rosnące znaczenie samej socjologii ciała, zwiększająca się liczba tematów analizowanych w jej obrębie i autorów deklarujących się jako ją uprawiający, poruszanie problematyki cielesności w innych dyscyplinach nauki, a także stale obecne odwołania do wspomnianych już wcześniej autorów, takich jak Foucault, Bourdieu czy Mauss, których twórczość poprzedzała formalne narodziny socjologii ciała, sprawiają, że trudno jest jednoznacznie wyznaczyć jej dalsze granice i podzielić socjologiczne koncepcje na te, które znajdują się w jej ramach i te, które poza nią wykraczają.

Ciało obecne jest we współczesnej socjologii w wielu jej obszarach, wśród których wymienić można choćby analizy feministyczne, analizy klas społecznych, badania konsumpcji i związane z nimi badania stylów życia czy badania odnoszące się do medycyny oraz sportu. Cielesność pojawia się jako nowy wymiar podejmowanej „od zawsze” w socjologii problematyki, takiej jak: władza, nierówności społeczne czy tożsamość.

Współczesne teorie socjologiczne i nauk jej pokrewnych w rozmaity sposób piszą o ciele, jest ono rozpatrywane jako rodzaj kapitału, który posiada jednostka, funkcjonalną będącą elementem społecznej komunikacji i manifestacji; ciało definiuje się także jako element określający tożsamość jednostki i jej miejsce w struk-

turze społecznej. Jest ono również postrzegane jako przedmiot indywidualnych i zbiorowych praktyk, tj. ćwiczenia czy dieta, które objęte zostają społeczną kontrolą, a których podejmowanie opiera się na dwóch wymiarach – funkcjonalnym i symbolicznym. Ciało jest narzędziem, środkiem do osiągnięcia celów, ale także celem samym w sobie, co ilustruje następujący cytat z *Historii życia prywatnego*:

„Makijaż, gimnastyka czy jogging, tenis, narty czy deska z żaglem to wody na traktowanie ciała jako celu wysiłków, lecz również jako środka do ich podejmowania. W pewnego rodzaju aktywności, na przykład w pracy fizycznej, ciało jest narzędziem, nie celem. W innej znów, takiej jak gotowanie, ciało staje się celem, pośrednikiem zaś na przykład w przygotowaniu dań. Nowością końca XX w. jest rozpowszechnienie aktywności fizycznej, której celem jest ciało samo w sobie: jego wygląd, jego stan, jego zaspokojenie. »Czuć się dobrze we własnej skórze« – oto ideał, do którego zmierzamy” (Prost 2006: 118).

Ta liczba zagadnień sprawia, że podejmowane są próby klasyfikacji i uporządkowania różnych sposobów mówienia/pisania o ciele⁷². Nie tyle obecnych w samej socjologii ciała, co w socjologii w ogóle, a często także w obrębie wszystkich nauk społecznych.

Jednej z takich prób podjął się Chris Shilling (2005: 48 i nast.), który wymienia trzy najważniejsze sposoby zajmowania się ciałem związane z trzema tradycjami naukowymi. Pierwsza to analiza społecznego konstrukttywizmu zajmujące się ciałem dyscyplinowanym (*ordered body*), której korzenie są różne i sięgają zarówno do Malthusa i Nietzschego, Durkheima i Austina, jak i do Goffmana i Althussera. Duże znaczenie dla ukształtowania tej koncepcji ma Foucault, a w jej ramach Shilling przedstawia teorie Turnera i Butler. Druga tradycja to fenomenologiczne zbliżenia w kierunku ciała żywego, wyrastające z pojawiających się w połowie lat 90. wezwań o utwo-

⁷² Wybrane podziały, które przedstawiam w tym rozdziale, opisałam także w artykule *Socjologia ciała. Nowe spojrzenie na stare problemy badawcze*, [w:] R. Drowski (red.), *Końce i początki. Socjologiczne podsumowania, socjologiczne zapowiedzi*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

wienie „cielesnej socjologii”, która będzie kierować się założeniem, że osobowość, społeczeństwo i porządek symboliczny są tworzone przez pracę ciała (Crossley 1995: 43). W tych ujęciach teoretycznych ciało jest źródłem podmiotu, doświadczenia i społeczeństwa. Co więcej, to ciało, a nie społeczne struktury, są warunkiem naszej świadomej orientacji w świecie. Wśród autorów tej tradycji należy wskazać przede wszystkim na Merleau-Ponty’ego i odwołujących się do niego socjologów: Younga, Crossley’a, Nettleton oraz Kaufmanna. Trzeci sposób ujmowania cielesności obecny jest w teorii strukturacji, w której łączy się cielesną podstawę działania ze społecznym kontekstem i gdzie zakłada się, że ciało i społeczeństwo są przez siebie wzajemnie tworzone. Ten sposób myślenia znajdziemy zarówno u Giddensa i Bourdieu, jak i w feministycznej koncepcji Grosz, co najlepiej ilustruje używana przez nią metafora wstęgi Möbiusa.

Bryan S. Turner (1996: 24 i nast.), tworząc swój własny podział, również wymienia trzy najważniejsze tradycje zajmowania się cielesnością obecne w socjologii. Tradycją pierwszą traktuje ciało jako miejsce społecznych praktyk, a wpisują się w nią głównie tacy autorzy, jak: Mauss, Goffman czy Bourdieu. W tradycji drugiej ciało jest systemem znaków, nosicielem społecznych znaczeń, a za jej prekursorkę można uznać antropologkę Douglas. W trzeciej tradycji ciało również jest systemem znaków, ale uwikłane zostaje w relacje władzy, a tradycja ta jest obecna zarówno w badaniach medycznych, jak i historycznych czy feministycznych; przedstawicielami tej tradycji są np. Foucault czy Grosz.

Próbą uporządkowania różnych koncepcji dotyczących cielesności jest także przedstawiony przez Turnera (1996: 103 i nast.) model pokazujący cztery zadania na poziomie całej populacji i pojedynczych jednostek związane z cielesnością, przed którymi stoi każde społeczeństwo (tabela 1).

Jak widać, społeczeństwo ma dwa obowiązki względem ciał na poziomie populacji – reprodukcję w czasie oraz regulację w przestrzeni. Względem ciał indywidualnych zadaniem jest „powstrzy-

manie" ciała wewnętrznego, czyli jego dyscyplinowanie i utrzymywanie w dobrym stanie oraz odpowiednie prezentowanie go w przestrzeni publicznej. Turner nawiązuje w tym modelu zarówno do Foucaulta, różniąc regulację populacji i dyscyplinowanie ciała, jak i do Featherstone'a, powołując się na dokonany przez niego podział na ciało wewnętrzne i zewnętrzne, na który warto zwrócić szczególną uwagę. Pierwsze z nich związane było niegdyś z opanowaniem i kontrolą pragnień oraz pasji płynących z wnętrza jednostki, a dziś oznacza przede wszystkim odpowiedzialną „konserwację” ciała w trosce o zdrowie i optymalne jego funkcjonowanie. Drugie – nabierające dziś większego znaczenia – to reprezentacje ciała i ich kontrola w przestrzeniach społecznych. Jak uważa Featherstone (1991a: 171), badania ciała zewnętrznego mogą więc przebiegać od analizowania demograficznych i ekologicznych aspektów po badanie interakcji twarzy w twarz, lecz mogą również dotyczyć organizacji i nadzoru zdyscyplinowanych ciał w przestrzeni społecznej lub też koncentrować się na analizowaniu estetycznych aspektów ciała. Autor ten uważa jednocześnie, że w kulturze konsumpcyjnej dochodzi do swobodnego połączenia ciała wewnętrznego i zewnętrznego, gdyż zajmowanie się ciałem wewnętrznym ma doprowadzić do wzmocnienia ciała zewnętrznego.

Tabela 1. Model 'społecznych zadań' Turnera

CZAS	POPULACJE		CIAŁA		WĘWNĘTRZNE
	Reprodukcja	Wstrzemięliwość	Weber	Histeria	
PRZESTRZEŃ	Malthus		Ascetyzm		
	Onanizm		Reprezentacja		
	Patriarchat		Goffman		
	Regulacja		Anoreksja		
	Rousseau		Utowarowanie		

Źródło: Frank (1991: 43), w oparciu o schemat Turnera (1984: 91)

Poprzez wskazanie na odpowiednie podsystemy instytucjonalne zajmujące się określonymi problemami, Turner nawiązuje również do Parsonsa. Model prezentuje także autorów zajmujących się wybranymi aspektami „zarządzania” cieleśnością oraz „choroby” charakterystyczne dla każdego z tych aspektów, które możemy również potraktować jako dysfunkcje każdego z czterech (pod)systemów. Shilling (1996: 93, za: Buczkowski 2005: 15) uważa, że w zaprezentowanej typologii brakuje spojrzenia od strony poszczególnych członków społeczeństwa – „teoria Turnera jest silna w swej warstwie strukturalnej, lecz oferuje małe zrozumienie ciała jako własności indywidualnych członków społeczeństwa”. Krytyka Turnera dotyczy również tego, że poprzez skoncentrowanie się na tym, co społeczeństwo robi z ciałami i dla nich, wzmocnia on rozumienie ciała jako przedmiotu teorii, przesłaniając tym samym te możliwe sposoby rozumienia ciała, które traktują je jako podstawę działania i doświadczenia. Frank (1991: 44 i nast.) zwraca natomiast uwagę na to, że przedstawione przez Turnera zadania można rozpatrywać nie tylko jako zadania stojące przed społeczeństwem, ale również jako zadania stojące przed samymi ciałami, czy mówiąc ściślej – ucieleśnionymi jednostkami. Sam proponuje rozpoczęć analizę od zastanowienia się, w jaki sposób ciało jest problemem dla siebie samego, spojrzenie na ten problem raczej z perspektywy fenomenologicznej niż funkcjonalnej. Zatem punktem wyjścia ma być ciało, następnie „ja”, a na końcu społeczeństwo, którym głównie zajmuje się Turner.

Frank (1991: 48 i nast.), odwołując się w pewnym stopniu do Giddensa, proponuje teorię strukturalizacji ciała i społeczeństwa. Teoria ta rozumie ciało zarówno jako środek, jak i rezultat społecznych technik ciała, a społeczeństwo jako środek i rezultat całości tych technik. *Techniki ciała* są dane społecznie, ale są jedynie odtwarzane w ich praktycznym użyciu poprzez ciało i na ciałach. Kontynuując swoją koncepcję, Frank stwierdza, że ciała istnieją wśród powiązanych ze sobą wzajemnie dyskursów i instytucji. Dyskursy przedstawiają możliwości i ograniczenia ciała, ale istnieją jedynie poprzez ich praktykowanie bądź też przechowywanie w pamięci. Dyskurs może być jedynie wypowiedziany w mowie albo odtworzony

w działaniu. Instytucje natomiast istnieją w czasie i przestrzeni, są one fizycznymi miejscami, do których można się udać, które mogą istnieć w przyszłości lub nie. Relacja wzajemnego przetwarzania rozpoczyna się, gdy instytucje są tworzone w i poprzez dyskursy, a dyskursy są podtrzymywane i modyfikowane przez instytucje. Ciało nie wyłamują się jednak z dyskursów ani instytucji, lecz z innych ciał (kobięcych), co sprawia, że materialność ciała jest trzecim wymiarem ich istnienia. Ciało jest więc tworzone „na przecięciu się” instytucji, dyskursu i materialności (fizyczności), które podlegają zmianom.

Według Franka (1991: 50-51), rozwój „ja” musi się odbywać poprzez ciało świadome siebie. Za Meadem, autor ten twierdzi, że ciało staje się najbardziej świadome siebie kiedy napotyka opór, a zatem wtedy, gdy jest w użyciu, działa. Podejmując działanie w relacji do pewnego przedmiotu, ciało musi sobie zadać cztery pytania. Te doprowadzają Franka (1991: 51 i nast.) do własnego modelu teoretycznego – typologii ciała używanego w działaniu (*body use in action*). Typologia ta opiera się na umiejscowieniu ciała na każdym z czterech wymiarów: kontroli (rozumianej jako możliwość przewidywania działań), pożądania, relacji wobec innych i samoodniesienia (*self-relatedness*). Pokazany poniżej model przedstawia, wyróżnione w oparciu o wspomniane wcześniej kryteria, cztery typy idealnego użycia ciała oraz odpowiadające im sposoby osiągania tego celu, którymi są odpowiednio: dyscyplina, konsumpcja, dominacja (siła) oraz komunikacja (tabela 2).

Ciało zdyscyplinowane (*disciplined*) czyni sobie przewidywalnym poprzez stosowanie różnego rodzaju praktyk reglamentacyjnych (Frank 1991: 54 i nast.; zob. też Buczkowski 2005: 16 i nast.). Jest ono wolne od pożądania oraz wpływów emocjonalnych, jest także odizolowane od innych ciał, może działać między innymi ciałami, ale nie razem z nimi. Jednostka raczej posiada takie ciało, niż utożsamia się z nim, staje się ono rodzajem narzędzia. Przykładami działań, w których mamy do czynienia ze zdyscyplinowanym ciałem są praktyki religijne czy wojskowe, ale także analogiczne, w pewnym stopniu, wobec nich współczesne praktyki, tj. ćwiczenia czy dieta. Teoretykiem, który zajmował się tym typem ciała był między innymi Foucault.

Tabela 2. Typologia ciała używanego w działaniu

		KONTROLA		
Brak	Możliwe do przewidzenia	Przypadkowe	Przypadkowe nieprzewidywalne	Odlączone
	przewidywalne			
	zdyscyplinowane (<i>disciplined</i>)	dominujące (<i>domination</i> i <i>siła</i>)		
POŻĄDANIE	Produkcja / istnienie	odzwierciedlające (<i>consumption</i>)	komunikatywne (<i>komunikacja</i> i <i>poznanie</i>)	SAMO- ODNIESIENIE
		Monadyczne	Diadyczne	
		RELACJA WOBEC INNYCH		
				Połączone

Źródło: Frank 1991: 54

Ciało odzwierciedlające (*mirroring*) również jest przewidywalne, ale przewidywalność tą osiąga w inny sposób niż ciało zdyscyplinowane. Ciało to traktuje siebie jako przewidywalne, ponieważ odzwierciedla to, co jest wokół niego. Pośrednikiem oddziaływania tego ciała jest konsumpcja, odbija ono to, co jest w nim wzbudzone przez „środki masowego komunikowania” (por. Buczkowski 2005: 17). Wartość tego ciała odnosi się przede wszystkim do jego powierzeni, która istnieje po to, by ją dekorować, co jest nawiązaniem do mitu o Narcyzie. Tym typem ciała zajmowali się w swoich rozważaniach m.in. Baudrillard czy Bourdieu.

Ciało dominujące (*dominating*) to męskie ciało. Najważniejszą cechą tego ciała jest to, że jego konstrukcja opiera się na braku pożądania. Ciało to działa w relacji do innych ciał, zdobywa nad nimi dominację, podporządkowuje je sobie. Nie jest ono przewidywalne, gdyż światem jego działania jest wojna (*walka*), w której zawsze mamy do czynienia z przypadkowością. Jednostka nie utożsamia się w tym przypadku ze swoim ciałem, żeby mogła karać i przyjmować kary. Modelowym przykładem tego ciała jest ciało żołnierza (*wojownika*).

Ostatni typ ciała – ciało komunikatywne (*communicative*) jeszcze nie istnieje. Trudno jest – w przeciwieństwie do pozostałych – znaleźć jego społeczną reprezentację, choć pewne jego symptomy widoczne są w estetycznych praktykach tańca i występów oraz w przeprowadzanych zabiegach medycznych. Przypadkowość tego ciała nie jest już dla niego problemem, lecz możliwością. Najważniejszą cechą tego ciała jest to, że jest ono w procesie autokreacji, który dokonuje się poprzez kontakty z innymi.

Buczowski, za Shillingiem (1996, za: Buczkowski 2005: 18), zwraca uwagę na pewne negatywne strony koncepcji Franka: jej funkcjonalny charakter uniemożliwia wyjaśnianie zachodzących zmian oraz opis ich źródeł, nie wiemy również, w jaki sposób ludzie wybierają konkretny sposób działania poprzez ciało ani jak należy przejsie pomiędzy poszczególnymi typami działań. Do zalet koncepcji Franka należy natomiast niewątpliwie analizowanie cielesności poprzez pryzmat działania i w relacji do innych ucieleśnionych podmiotów.

Wcześniejsze propozycje Franka (1991: 37) uporządkowania koncepcji dotyczących cielesności bazowały na odwołaniu się do socjologicznej literatury związanej z cielesnością, pochodzącej głównie z lat 80. Autor podzielił je na cztery kategorie, opisujące odpowiednio:

- 1) ciało zmedykalizowane (*medicalized*) – np. C. Herzlich, J. Pierret (1987). *Illness and Self in Society*; A. Kleinman (1988). *The Illness Narratives: Suffering, Healing & the Human Condition*
- 2) ciało seksualne (*sexual*) – np. T. Gregor (1986). *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*; A. Kroker, M. Kroker (1987). *Body Invaders: Panic Sex in America*
- 3) ciało dyscyplinowane (*disciplined*) – np. P. Freund (1983). *The Civilized Body: Social Domination, Control, and Health*; H. Schwartz (1986). *Never Satisfied: A Cultural History of Diets, Fantasies, and Fat*
- 4) ciała znaczące (*talking bodies*) – np. M. Johnson (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*; G. Lakoff (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*.

Można także w literaturze spotkać się z podziałem zaproponowanym przez Grosz (1995a: 33), która wyróżnia dwa sposoby teoretyzowania ciała: pierwszy, pochodzący od Nietzschego, Foucaulta i Deleuze'a, zajmujący się ciałem rozumianym jako powierzcchnia, na której zapisywane jest społeczne prawo, moralność i wartości (*inscriptive body*) oraz drugi, opisujący ciało, w którym żyjemy (*lived body*), rozpowszechniony przede wszystkim w psychoanalizie i fenomenologii. Scheper-Huges i Lock (1987: 7, za: Libera 1997: 15) uważają natomiast, że po Merleau-Pontym, Douglas i Foucaultie możemy mówić o „trzech ciałach”: fenomenalnym, społecznym i politycznym oraz odpowiadających im perspektywach teoretyczno-metodologicznych.

Przedstawione typologie nie wyczerpują wszystkich możliwości uporządkowania sposobów mówienia o ciele/cielesności pojawiających się w socjologii. Pokazują one jednak bogactwo zagadnień, którymi można zajmować się w ramach uprawiania socjologii ciała (socjologii o ciele) oraz wskazują na głównych autorów, których teorie są w jej ramach obecne. Można oczywiście wymienić zarówno wady, jak i zalety każdego z zaprezentowanych modeli czy wzmianionych tradycji i jednym zarzucić patrzanie na ciało jedynie z perspektywy społeczeństwa, ignorowanie życiowego doświadczenia ucieleśnienia, a innym ignorowanie w dużym stopniu społecznego kontekstu, w którym funkcjonują ucieleśnione jednostki. Każda z zasygnalizowanych koncepcji ma w sobie coś interesującego, ale równocześnie każda ma pewne ograniczenia. Niemożliwe jest jednak połączenie ich w jedną całość, dlatego opowiadając się po stronie którejś z nich, należy mieć świadomość jej słabości.

Ja chciałabym przedstawić nową propozycję uporządkowania socjologicznych analiz cielesności. Z całego bogatego repertuaru sposobów analizowania cielesności można, moim zdaniem, zbudować siedem sposobów patrzania na ciało i przedstawić je jako: element tożsamości, miejsce gry interakcyjnej, kapitał, towar i obiekt własności, miejsce kontroli społecznej, źródło przyjemności i cierpienia oraz źródło wiedzy i doświadczenia. Starają się one w naukowy sposób uchwycić i poddać interpretacji praktyki cielesne,

część z nich odwołuje się niemal do wszystkich rodzajów tych praktyk, lecz są też takie, które „chwytają” tylko niektóre.

Wyróżniony przeze mnie schemat różni się nieco od przedstawionych wcześniej propozycji. Według mnie, w większym stopniu koncentruje się on na samym ciele, nie traktuje go natomiast jako pewnego „dodatku” do analizowania innych socjologicznych pojęć, takich jak podmiot, struktura czy działanie. W zaproponowanym przeze mnie schemacie to ciało jest punktem centralnym. Analizie poddane zostają podobne czy tożsame aspekty cielesności, lecz każde z przedstawionych ujęć traktuje je w inny sposób. To ważne do ich wyróżnienia, co umocnione zostaje poprzez różne socjologiczne teorie czy paradygmaty stojące za określonym sposobem patrzenia na ciało.

Istotne jest to, że poszczególne perspektywy łączą społeczno-kulturowe postrzeganie ciała/cielesności z postrzeganiem jednostkowym. Analizie poddane zostaje zatem nie tylko to, co społeczeństwo robi z ciałem, ale także to, co robi z nim jednostka. Tym samym znaczenia nabiera jednostkowe doświadczanie ciała, podejmowane przez jednostkę praktyki lub uwalnianie ciała od obowiązującego porządku.

Zaletą zaproponowanego schematu jest również jego całościowość. O ile poprzednim schematom można zarzucić pewne braki, to ten schemat opisuje wszystkie socjologiczne ujęcia ciała/cielesności. Co ważne, nie ignoruje on również tych ujęć, które są często „zapominane” przez socjologów, a w których ciało jest traktowane nie przez kulturowe reprezentacje, lecz poprzez swoją materialność.

Warto także zwrócić uwagę na to, że z większością zaproponowanych ujęć ciała wiąże się któryś ze znaczących socjologów: Giddens, Goffman, Bourdieu czy Foucault. Tym samym podkreślone zostaje, że socjologicznych analiz cielesności nie należy szukać jedynie w obrębie tej subdyscypliny, ale również w innych socjologiach.

Zaproponowane sposoby patrzenia na ciało są częściowo spójne, natomiast częściowo się wykluczają. Czasami również, o czym wspominałam, prezentują one różne spojrzenia na ten sam aspekt,

co może stwarzać wrażenie powtarzalności pewnych wątków. Jest to jednak zabieg celowy, gdyż pokazanie różnych interpretacji tych samych zjawisk uzmysławia bogactwo pojęć i teorii, którymi posługujemy się dla ich opisanie. Zaprezentowanie pewnego „wielogłosu” jest równocześnie próbą całościowego spojrzenia na to zagadnienie, bez wyróżniania jednych teorii kosztem innych.

Ciało jako element (ponowoczesnej) tożsamości

W kulturze współczesnej ciało w coraz większym stopniu postrzegane jest jako determinanta ludzkiej tożsamości zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Wielu badaczy uważa, że tożsamość coraz mniej łączy się z wnętrzem człowieka, z jego duszą i umysłem, lecz stopniowo wydostaje się „na powierzchnię” i zaczyna być odgrywana poprzez ciało (zob. Turner 1996; Melosik 1996: 70-72, 92; 2002: 21; Nead 1998: 124). Jacyno (2007: 19) pisze, iż współcześnie „społeczne, polityczne i ekonomiczne determinacje tracą na znaczeniu wobec determinacji o charakterze kulturowym”. Czynnikiem kształtującym naszą tożsamość, wyznaczającym miejsce w hierarchii społecznej jest zatem w coraz większym stopniu styl życia (por. Giddens 2002: 9), którego istotnym elementem są praktyki cielesne. Poszukiwanie tożsamości ogranicza się więc dzisiaj w dużej mierze do poszukiwania adekwatnego kształtu i wizerunku ciała.

Za Shillingiem (1996: 3) można wskazać na kilka przyczyn, które doprowadziły do ulokowania jednostkowej tożsamości w ciele. Po pierwsze, stało się to możliwe dzięki wywołaniu ciała z biologicznego determinizmu i oddzieleniu go od natury. Po drugie – co z tym związane – dzięki nadawaniu ciała kulturowych i społecznych znaczeń. Po trzecie wreszcie, zmniejsza się rola tych zewnętrznych

wobec jednostki struktur, które do tej pory „organizowały i utrzymywały egzystencjalne i ontologiczne aksjomaty *na zewnątrz jednostki*”. Wobec problemów z określeniem tożsamości społecznej, tożsamość cielesna wydaje się kotwicą, bezpiecznym „ulokowaniem” jednostki w rzeczywistości społecznej. Koncentrowanie się na ciele jest też sposobem na redukowanie niepewności, jakie niesie ze sobą życie w społeczeństwie ryzyka. Możliwość kontrolowania swojego ciała daje jednostce poczucie kontroli w ogóle i poszerza jej poczucie sprawstwa.

Według Moore, „traktowanie ciała jako siebie jest raczej dramatycznym przykładem rozpadu formy tożsamości i jej przekształcenia się w formę ciała” (Moore 2004: 413). Wskazuje ona na transseksualistów, żeby zilustrować wysiłek przekształcania tożsamości za pośrednictwem modyfikacji ciała. Autorka ta uważa, że samo ciało nie wystarczy, by zbudować na nim tożsamość, że do jej budowania potrzebne są jego modyfikacje i udoskonalenia. Dopiero to udoskonalone, świadomie kształtowane ciało, umożliwia przetrwanie i/lub umacnianie jednostkowej tożsamości. Jest ona zatem w coraz mniejszym stopniu wyznaczana przez ciało biologiczne/naturalne, lecz jej podstawą staje się ciało społecznie/kulturowo (re)konstruowane. Dlatego różne sposoby ozdabiania (ale i przekształcania) ciała, na przykład takie, jak ubiór, makijaż czy tatuowanie są rozumiane jako główny wymiar „manifestacji kulturowej tożsamości, tego, kim jesteśmy i za kogo się uważamy” (Baldwin i in. 2007: 332). Zatem to nie samo ciało staje się elementem tożsamości, lecz różnica, jaką jednostka projektuje i „wdraża” w odniesieniu do swojego ciała zastanego.

2.1. Przekształcanie ciała

Modyfikacje ciała można rozumieć zasadniczo w dwojaki sposób: węższy oraz szerszy. W pierwszym przypadku określenie to odnosiłoby się do takich praktyk, jak tatuowanie, *piercing*, przypalanie, cięcia czy stosowanie implantów, czyli praktyk podejmowa-

nych po to, by zmienić wygląd i kształt ciała. W drugim przypadku listę tę można rozszerzyć, dodając do niej takie praktyki, jak gimnastyka, *bodybuilding* czy dieta, których stosowanie również ma na celu zmianę wyglądu, lecz efekty w tym przypadku widoczne są w dłuższej perspektywie czasu. Dodatkowo należy wziąć pod uwagę przekształcenia ciała dokonywane za pomocą różnych form protez czy przy wykorzystaniu innej technologii (Featherstone 2000: 1).

Niezwykle bogaty repertuar możliwych modyfikacji ciała przedstawia Fakir Musafar uznawany za ojca subkulturowego ruchu „Modern Primitives” („współcześni prymitywiści”), twórca magazynu „Body Play and Modern Primitives Quarterly”⁷³. Autor ten stworzył pojęcie *Body Play* („zabawa z ciałem”), które oznacza „celowe, rytualne przekształcanie ciała. Jest to głęboko zakorzenione, uniwersalne pragnienie, które przenika czasowe i kulturowe granice” (BPandMPQ 1(1): 3, za: Klesse 2000: 15). *Body Play* można odnieść do 7 wyróżnionych praktyk modyfikowania ciała, które odbywają się odpowiednio poprzez:

- 1) „modelowanie ciała (gimnastyka, joga, powiększanie sutków, wiązanie stóp, rozciąganie części ciała)
- 2) krępowanie ciała (wiązanie, gorsetowanie, zakładanie pasów i ściskającego ubrania, sznurowanie)
- 3) deprywację sensoryczną (głodówka, skracanie czasu snu, działanie na zmęczenie, ograniczanie ruchów, izolowanie zmysłów w skrzyniach, klatkach, hełmach, workach)
- 4) obciążanie ciała (noszenie ciężkich bransolet, naramienników, naszyjników, nakolanników, łańcuchów)

⁷³ Ruch „współczesnych prymitywistów” powstał pod koniec lat 70. i był skoncentrowany wokół zjawiska modyfikacji ciała, przyjmując m.in. założenia *body art* dotyczące ciała i jego roli w poznawaniu siebie i przekraczaniu własnych granic. Działania przedstawicieli tego ruchu obejmowały tatuowanie, *piercing* oraz bardziej radykalne sposoby modyfikowania ciała, które miały nieść ze sobą określone znaczenia. „Neoprymitywiści” przeciwstawiali się społecznie akceptowanym normom i nakazom dotyczącym cielesności (por. J. Ciężki, *Ciało jako obiekt operacji artystycznej*. Wersja elektroniczna: http://www.miki.hg.pl/pra_zjawisko.php. Data korzystania: 1.03.2008).

5) działanie na ciało żywiołem (intensywne opalanie, elektro-wstrząsy, gorące prysznicze, przypalanie)

6) penetrację ciała (biczowanie, kolczykowanie, nakłuwanie, tatuowanie, stosowanie madejowego łoża oraz drażniących środków chemicznych)

7) podwieszanie ciała (ukrzyżowanie, korzystanie z „kołyski czarownic”, wiszenie na nadgarstkach, udach, ramionach i talii, podwieszanie się za kolczyki) (Musafar w: Vale, Juno 1989: 15, za: Klesse 2000: 16).

Podane przykłady pokazują, że modyfikowanie ciała jest powszechne, choć przejawia się w bardzo różnych formach, od takich, które są praktykowane przez wielu, jak gimnastyka czy opalanie się, do takich, które stosuje mało osób, jak na przykład *piercing*. Tę powszechność można również odnieść do wymiaru czasowego, bowiem przekształcanie ciała nie jest „wynałazkiem” współczesności. Tym, co jednak różni, według niektórych autorów (zob. np. Sweetman 2000: 71), współczesne modyfikowanie ciała od tego, które nazywalibyśmy tradycyjnym czy „pierwotnym” jest indywidualizm, który oznacza, że służy ono w większym stopniu ekspresji siebie, a w mniejszym wyrażaniu grupowej tożsamości. Zatem jeśli dzisiaj dokonujemy zmian w swoim wyglądzie, zdobimy ciało czy zmieniamy jego kształt, to raczej nie dlatego, żeby pokazać naszą przynależność do określonej grupy społecznej, lecz dlatego, żeby pokazać swoją jednostkową tożsamość. Według innych interpretacji, równie istotna jest druga funkcja. Określona fryzura (długie czy zgolone włosy), ciemny makijaż czy duża liczba kolczyków, obok mówienia kim jest ich „właściciel”, wskazują również często na jego przynależność do określonej subkultury. Także odnosząc się do szerszego rozumienia przekształcania ciała, można powiedzieć, że stosowanie diety czy uprawianie sportów, służą nie tylko pokazaniu siebie, ale również swojej przynależności do określonej klasy społecznej (zob. rozdz. „Ciało jako kapitał”).

Jedną z najpopularniejszych form modyfikowania ciała jest makijaż. Jego historia jest bardzo długa, gdyż zrodziła się już w starożytnym Egipcie, gdzie stosowano m.in. farby do oczu. Makijaż był

również stosowany w starożytnej Grecji i Rzymie, ale już w zdecydowanie mniejszym stopniu w okresie średniowiecza. W okresie odrodzenia, gdy powrócił zachwyty nad ludzkim ciałem, wzrosło zainteresowanie sztuką makijażu, ale równocześnie kwestionowanych było wiele zasad podstawowej higieny, która miała być rzekomo szkodliwa dla zdrowia. W XVII i XVIII wieku, choć nadal zanieczyszczona była higiena osobista, to stosowano wiele technik upiększania ciała, mających na celu zakrycie i poprawienie jego naturalnego wizerunku. Wiek XIX to okres, gdy makijaż stał się bardziej naturalny i skromny, gdyż jego silniejsza wersja była uważana za wulgarną, a nawet uznana za nielegalną w niektórych krajach⁷⁴. Jednak to dopiero na początku XX wieku odrodziła się w pełni sztuka makijażu, według Morrisa (2006: 69), jako reakcja na surowe zasady epoki wiktoriańskiej. Powstały wówczas pierwsze salony kosmetyczne, m.in. Heleny Rubinstein czy Elizabeth Arden. Wiek XX i początek XXI wieku to rozwój różnych technik makijażu i zmieniająca się moda wyznaczająca obowiązujące w nim trendy.

Rolą makijażu jest podkreślenie urody, zakamuflowanie jej niedostatków, po to, by wpisać się w obowiązujące wzorce i ucieleśnić pożądaną atrybuty kobiecego ciała: piękno i młodość. Kobieta malując się, zwiększa swoją atrakcyjność i zainteresowanie płci przeciwnej. Równocześnie makijaż zakrywa biologiczne ciało i skutki procesów w nim zachodzących: niedoskonałości cery, pocenie się, jak i efekty starzenia się. Tym samym makijaż wpisuje się w ten rodzaj praktyk cielesnych, które każą nam ukrywać i korygować naturalne ciało. W konsekwencji często sprawia, że kobieta traci swoją indywidualność czy wyjątkowość wynikającą z jednostkowych cech biologicznych. Zwraca na to uwagę Strathern (za: Etcoff 2002: 152) pisząc: „kiedy kobiety nakładają na twarz makijaż, zmieniają wygląd

⁷⁴ Odwołuję się tutaj do historii makijażu przedstawionej na stronie: http://www.dbajositebie.friko.pl/historia_makijażu.htm. Na temat zob. również: Ch.T. French (2004). *The history of Makeup* (wersja elektroniczna: <http://www.audhorsden.com/visit/viewArticle.asp?id=15438>) oraz *Beauty and Make-Up History Make Up Fashion History Before 1950 Part 1* (wersja elektroniczna: http://www.fashion-era.com/make_up.htm) [data korzystania: 4 czerwca 2008].

swych twarzy tak, aby zbliżyć się do ideału, zastąpić swoje indywidualne cechy (unikalne właściwości skóry) wyidealizowanym zestawem cech różnym niż ich własny”. To upodobania makijaż do takich modyfikacji ciała, jak gimnastyka, dieta czy opalanie się, a równocześnie odróżnia od innych praktyk, jak na przykład tatuaż czy *piercing*.

Dokonujące się zmiany w postrzeganiu roli, jaką odgrywają cięlesne modyfikacje można pokazać na przykładzie tatuażu. Na przykładzie jego funkcje były różne, określał on przynależność do grup społecznych, wyznaczał stosunki pokrewieństwa, pozycję społeczną czy był świadectwem popełnienia bohaterstwa, pozycję wręcz przeciwnie, nagannych czynów. Współczesne funkcje tatuażu odnoszą się do aspektów religijnych, kosmetycznych, erotycznych i kontestatorskich; jest on też dowodem przejścia różnego rodzaju obrzędów inicjacyjnych (por. Cieżki⁷⁵). Oettermann (1994, za: Drodzowski 2006: 158) wymienia cztery funkcje tatuażu: 1) estetyczną i upiększającą, 2) rytualną, religijną i magiczną, 3) rangującą i 4) piętnującą. Wydaje się, iż obecnie mniej istotne są te z nich, które odnoszą się do przynależności do określonych grup społecznych czy miejsca w strukturze społecznej, a znaczenia nabierają te, które wiążą się, po pierwsze, z estetyką (połączoną w dużym stopniu z erotyką), a po drugie – z możliwością wyrażenia własnych przekonań, uczuć, przeżyć.

Tatuowanie ciała staje się coraz bardziej popularne i, gdyby nie jego trwały charakter, można by powiedzieć, że jest w modzie. Popularność tatuażu, mnogość gotowych wzorów, uczynienie z tatuażu elementu kultury konsumpcyjnej, ale też przemysłu, powoduje, że możemy zaliczyć go do czegoś, co Tseñlon (1995: 124) określa jako „karnawał znaków bez przypisywanych im znaczeń” (*a carnival of signs with no meanings attached*). Także Turner (2000b: 42) twierdzi, że w przypadku tatuażu związek między znakiem a funkcją nie jest już konieczny. Często istotniejsze od tego, co przedstawia tatuaż,

⁷⁵ Powołuję się na cytowany wcześniej artykuł J. Cieżkiego. *Ciało jako obiekt operacji artystycznej*.

wydaje się więc sam fakt jego posiadania, jak pisze Drozdowski (2006: 161): „tatuaz okazuje się bardziej *gestem* niż językiem”⁷⁶.

Tatuaz staje się dziś sprawą prywatną zarówno w zakresie de-
cydowania się na jego wykonanie, wybierania określonego wzoru,
jak i często sposobu jego interpretacji⁷⁷. Według Shillinga (1996) ta-
tuaz, obok *piercingu*, jako cieleśna ekspresja siebie, musi być rozpa-
trywany jako przykład współczesnych *body projects*, a według Fea-
therstone’a (1991a) jest on próbą skonstruowania i utrzymania
spójnego i realnego sensu własnej tożsamości, poprzez skierowanie
uwagi na ciało, a dokładniej – jego powierzchnię (Sweetman 2000: 53).

Tatuaz jest o tyle ciekawy z punktu widzenia kultury współczes-
nej, iż poprzez swoją trwałość przeciwstawia się dominującym
w niej cechom, takim jak płynność czy zmienność. Analizowany
w kontekście przekształcania cieleśności, równocześnie stoi w opo-
zycji do większości cieleśnych modyfikacji. W tym sensie może być
rozpatrywany jako wyraz dążenia do podkreślenia osobistej *sfer*
niezmienności (por. Drozdowski 2006: 165).

Jeszcze bardziej trwały charakter niż tatuaz mają skaryfikacje.
Jest to rodzaj artystycznego wykonywania blizn, zdobienie ciała
poprzez jego wypalanie, nacinanie, zadrapywanie, tak, by powstał
określony wzór. Początkowo skaryfikacje stosowano jako rodzaj ka-
ry i znakowania przestępców. Obecnie są wykonywane całkowicie
dobrowolnie i można, za Drozdowskim (2006: 166-167), wskazać na

⁷⁶ Warto w tym miejscu wspomnieć również o opisanej przez Krajewskiego (2003: 118-119) kulturze alienacji, która jest według tego autora „paradoksalną próbą przywrócenia nam ciała. Paradoksalną, bo opartą na usiłowaniu uczynienie nas bezcieleśnymi”. W kulturze tej mamy do czynienia z wieloma ciałami, które po-
przez swoją ambivalencję (ucieleśnianie wielu opozycji, np. męskie-kobiece, zdro-
we-chore, ludzkie-technologiczne) przestają być znakami, przestają informować
kim jest, w sensie społecznym, jednostka. Ciała te stają się rekwiizytami pojmo-
wego głównie w kategoriach estetycznych sposobu czy stylu życia.

⁷⁷ Drozdowski (2006: 161) pisze o swoistej prywatyzacji tatuazu, polegającej, po
pierwsze, na tym, że przeniesiony na ciało tatuaz staje się własnością osoby, która
wybrała go jako tatuaz dla siebie, a po drugie, na tym, że kupujemy, odwotując się
do terminologii de Saussure’a, jedynie element znaczący tatuazu, a element znaco-
ny ustalany jest arbitralnie.

kilka głównych motywacji ich wykonywania. Pierwszą jest moty-
wacja estetyczna, której towarzyszy, w przypadku mężczyzn, chęć
„ucieleśnienia” swojej historii, a w przypadku kobiet chęć „uciele-
śnienia” sprzeciwu wobec dominujących wzorów piękna i trady-
cyjnych ról społecznych. Skaryfikacje, zarówno samo ich wykona-
nie, jak i ich trwałość, są również traktowane jako świadectwo
określonych rytuałów przejścia. I po trzecie wreszcie, motywacją do
wykonania skaryfikacji może być chęć „udokumentowania” prze-
łomowego wydarzenia w życiu.

Najciekawsze wydaje się jednak to, że skaryfikacje w podwójny
sposób, i jeszcze silniej niż tatuaze, przeczą dominującym warto-
ściom kultury współczesnej. Po pierwsze, nie można ich usunąć,
decyzja o ich wykonaniu jest decyzją na całe życie, co można odczy-
tać na dwa sposoby: (1) jako pokazanie stałości dokonywanych wy-
borów tożsamościowych; (2) jako dobrowolną rezygnację czy nawet
ucieczkę od konieczności nieustannego przekształcania ucieleśnio-
nej tożsamości. Po drugie, skaryfikacje są wbrew kulturze przyjęm-
ności, przywracają bowiem „symbolikę bólu i ofiary” (por. Droz-
dowski 2006: 167). Choć zatem i skaryfikacje, i tatuaze są istotnym
elementem nowoczesnym praktyk cieleśnych, to równocześnie ich
specyfika sprawia, że są antynowoczesne. Zwraca na to uwagę
również Krajewski (1997: 20), który jako jeden z dwóch podstawo-
wych trendów konsumowania ciała wyróżnia trend neotradycyj-
ny, polegający na poszukiwaniu w zmieniającym się i procesual-
nym świecie, w którym rządzi zasada relatywizmu i niestabilności,
wartości nieredukowalnych, m.in. poprzez doświadczanie bólu, jak
i trwałe i nieodwracalne zniekształcenia ciała, czego przykładami są
i tatuaz, i skaryfikacje.

2.2. Przekształcanie ciała a tożsamość

Powracając do ogółu praktyk związanych z modyfikowaniem
ciała, warto zadać dwa pytania. Pierwsze z nich stawia Kiki Smith
(za: Lisiewicz 1996: 43): „jakie części [ciała – H.J.] możemy zmienić

lub stracić i ciągle myśleć, że jesteśmy tymi samymi osobami"? Jeśli bowiem założymy, że ciało jest wyznacznikiem tożsamości, to czy zmiana wyglądu i do jakiego stopnia będzie mieścić się w granicach naszej obecnej tożsamości, a kiedy spowoduje jej przekształcenie? Drugie ważne pytanie, dotyczące wzajemnego powiązania cielesności i tożsamości, stawia Zawadzka (2000: 10). Jest to pytanie o kolejność i pierwszeństwo – czy tożsamość decyduje o kształcie ciała, czy to ciało nadaje kształt tożsamości?

Odwotując się do pierwszego z postawionych powyżej pytań, warto przyrzeć się ludzkiej twarzy, co ciekawe, postrzeganej jako najmniej cielesna część naszego ciała. Twarz ma szczególne znaczenie dla określania jednostkowej tożsamości, co dostrzega na przykład Chirpaz (1998: 14): „ciało, sylwetka może się zmienić (...), a jednak dla mnie pozostaje on przynajmniej tą oto twarzą. Nie mogę nawet pomyśleć możliwości przypisania mu innej twarzy, bo wtedy istniałoby ryzyko, że on sam stałby się kimś innym. Jeśli nie ma on tej oto twarzy, to nie jest już on”. Inni autorzy podkreślają, że w twarzy poszukujemy prawdy o drugiej osobie, o tym, jakim jest człowiekiem, o jego osobowości, wnętrzu i o jego obecnych emocjach czy nastrojach (Kępiński 1977: 10-11; Mackiewicz 2000: 32 i nast.). Twarz bywa często przeciwstawiana „masce”, którą nakładamy, by ukryć swoje prawdziwe „ja”. W tym kontekście ciekawe jest to, że twarz jest przedmiotem wielu zabiegów upiększających, w tym zabiegów i operacji plastycznych. Z jednej strony wydaje się to zrozumiałe – jako najbardziej wystawiona na pokaz część naszego ciała jest dla nas szczególnie ważna i jest przedmiotem szczególnej troski. Z drugiej – pojawiają się pytania o to, czy nowa twarz oznacza nową tożsamość.

Jako swego rodzaju głos w tej dyskusji można potraktować działalność artystyczną Orlan, która poprzez cykl operacji plastycznych pragnęła stworzyć swój całkowicie odmienny wizerunek, a następnie zmienić swoje imię i nazwisko i zwrócić się do władz o uznanie jej nowej tożsamości. Orlan podkreślała, że poprzez swoje operacje tworzy własny autoportret, który nie jest w tym przypadku odzwierciedleniem tożsamości przejawiającej się w rysach twa-

rzy i jej wyrazie, lecz ukazaniem sztucznie wykreowanej tożsamości (Lubiak, Skalska 2001: 235). Zmiana wizerunku artystki oznaczała dla niej zmianę tożsamości lub możliwość ucieleśnienia odczuwanej wewnętrznie tożsamości. Orlan (1996: 24) pokazała, że „porzucenie” swojego naturalnego ciała i zastąpienie go zmodyfikowanym, częściowo nowym ciałem stwarza szansę na zniesienie różnicy między tym, za kogo się uważamy, tym co kryje nasze wnętrze a zewnętrznym wizerunkiem, na sprowadzenie obrazu wewnętrznego do zewnętrznego. Najbardziej wyrazistym przykładem zrównywania tych obrazów są operacje zmiany płci, a innym przykładem mogą być zabiegi odmładzające, podczas których osoba młoda duchem dostosowuje swoje starzejące się ciało do stanu swojego samopoczucia.

Równie trudna wydaje się odpowiedź na drugie z postawionych wcześniej pytań o pierwszeństwo i kolejność – czy tożsamość decyduje o kształcie ciała, czy to ciało nadaje kształt tożsamości? W pierwszym przypadku można wskazać na pewne zmiany, które dokonują się w nas samych czy w naszym życiu, a które znajdują swoje odzwierciedlenie w metamorfozach wizerunku. Wówczas poprzez ciało, zewnętrzny obraz naszej tożsamości, pokazujemy innym dokonujące się w nas „wewnętrzne” zmiany. W drugim przypadku nasze ciało, szczególnie zdefiniowane poprzez te cechy, które są w największym stopniu jego trwałymi atrybutami (wiek, płeć, kolor skóry), określa w znaczącym stopniu to kim jesteśmy, w jaki sposób postrzegamy siebie i jak postrzegają nas inni. Również przekształcanie cielesności staje się, o czym przekonują nas reklamy czy programy poświęcone metamorfozom, początkiem (budowania) nowej tożsamości. Pytanie o pierwszeństwo ciała lub tożsamości wydaje się zatem jednym z tych pytań, na które trudno w sposób jednoznaczny odpowiedzieć. Odpowiedź ta jest trudna, ponieważ istnieje wiele różnych koncepcji tożsamości, a każda z nich może pociągać za sobą nieco inne pojmowanie roli cielesności w jej tworzeniu.

Ucieleśnianie tożsamości narzuca na jednostkę obowiązek kontrolowania swojego wizerunku, a poprzez niego swojej tożsamości, uznanie cielesności za główny element „ja” zrównuje bowiem kon-

trolowanie ciała z kontrolowaniem własnej tożsamości. Z tym związany jest niepokój jednostki, która obawia się, że jeśli przestanie dbać o swój zewnętrzny wizerunek, to „zaniedbane” stanie się również jej wnętrze, nijakie ciało może oznaczać jakąś osobowość. Identyfikując się ze swoimi ciałami – pisze Bauman (1992, za: Wiczorkiewicz 2000: 199) – ludzie przejęci są tym, że jeśli nie będą nad nimi nieustannie pracować, utracą siebie. Te niepokoje najlepiej ilustrują osoby, które obsesyjnie zajmują się swoimi ciałami, np. choroby na anoreksję czy kulturyści.

Konsekwencją zrównywania tożsamości z wizerunkiem osoby jest również ocenianie innych osób jedynie, czy przede wszystkim, na podstawie wyglądu. Wiąże się to z łączeniem piękna fizycznego z pięknem duchowym, ale również z problemami z kształtowaniem własnej tożsamości przez osoby, których wizerunek dalece odbiega od obowiązujących ideałów. Jakubowska (2001: 40) ilustruje to na przykładzie młodszych i starszych kobiet twierdząc, że: „ciała kobiet młodych stanowią podstawę ich tożsamości. W przypadku starszych/starszych kobiet są niejako przeszkodą w jej (przynajmniej w tej pożądaney przez kulturę formie) budowaniu”.

2.3. Ucieleśniona kobieca tożsamość

Liczni autorzy (Kaschak 2001; Melosik 1996; Tseïlon 1995) zwracają uwagę na to, że traktowanie ciała jako głównego elementu konstytuującego tożsamość dotyczy w większym stopniu kobiet niż mężczyzn. Należy jednak podkreślić, że nie zawsze tak było, o czym przekonuje *kalokagathia* – dominujący w starożytnej Grecji ideał rozwoju czy wychowania człowieka. Powstał on z połączenia dwóch słów: dobra oraz piękna. Słowo *kalos* odnosiło się do piękna ciała, które mężczyźni mieli uzyskiwać dzięki ćwiczeniom fizycznym oraz treningowi, natomiast *agathos* do cech charakteru, zalet ducha oznaczających szlachetność, cnotę oraz umiarkowanie i powściągliwość. Ideał ten miał zatem łączyć rozwój ducha i intelektu

z rozwojem ciała. Ideał pięknego męskiego ciała, uwieczniany m.in. na posągach, określany był przez takie atrybuty, jak harmonijna budowa ciała, umięśnienie, wysportowanie, a także delikatna twarz i zadbane włosy. Równocześnie piękno męskiego ciała, zgodnie z ideą *kalokagathii*, było wskaźnikiem piękna osoby jako całości.

Warto zauważyć, że dzisiejszy ideał męskości jest bliski temu, który ukształtowany został w starożytnej Grecji. Jednak piękno i cielesność są o wiele silniej łączone z kobiecością niż męskością. Marrou (1969: 84) porównuje sytuację ówczesnych młodzieńców do dzisiejszej sytuacji kobiet, gdyż, po pierwsze, wyrażali oni swoją osobowość poprzez swój wygląd, tak jak czynią to dzisiaj głównie kobiety, a po drugie, „całe ich późniejsze życie – podobnie jak życie kobiet – cierpie łącznie z uroku i wspomnień ich młodzieńczego powodzenia i piękności ich lat młodych”.

Wygląd jest dla kobiety podstawą rozwoju „ja”, jego utrzymanie i przekształcanie, jak powie Kaschak (2001: 110), „kobieta jest swoim ciałem i jest tylko tak dobra, jak jej ciało”. Autorka ta przedstawia istotne elementy i założenia rozwoju kobiecego „ja”: (1) tożsamość kobiety jest oparta na cielesności, (2) która podlega ocenom, (3) przede wszystkim dokonywanym przez mężczyzn, (4) które to oceny mogą ulegać zmianie w czasie, w określonych sytuacjach i w określonym towarzystwie; (5) te elementy, które według mężczyzn są atrakcyjne, dla kobiety są często szkodliwe czy niebezpieczne (jak np. wysokie obcasy), (6) niemniej jednak jej wewnętrzne odczucia – jako mniej ważne – powinny zostać niewidoczne dla otoczenia, a w konsekwencji dla samej kobiety (Kaschak 2001: 98).

Na duże znaczenie wyglądu zewnętrznego w definiowaniu kobiecej tożsamości wskazuje również Tseïlon (1995: 78) twierdząc, że wartość kobiety mierzona jest tym, jak dobrze poradzi sobie w roli bycia piękną, dlatego „piękno staje się definicyjną cechą dla kobiety zarówno przez to jak inni odnoszą się do niej i jak doświadcza samą siebie”. Kobiety są osądane i definiowane poprzez obowiązujący model piękna, same również postrzegają siebie poprzez ten model. Utrzymanie tożsamości kobiecej polega w znacznym stopniu na ujawnianiu cech, które wpisują się w ten model lub ich sztucznym

kreowaniu, bądź też na zaprzeczeniu czy ukrywaniu tych, które nie mieszczą się w jego ramach. Ciało o tyle więc tworzy „prawdziwą” kobiecą tożsamość, o ile odpowiada społecznym wyznacznikom tej tożsamości.

Uznanie ciała za ważniejszego dla budowania kobiecej niż męskiej tożsamości można wytłumaczyć tym, że doświadczanie cielesności przez kobiety wiąże się przede wszystkim z byciem widzianą i obserwowaną, doświadczanie cielesności przez mężczyzn – z byciem obserwatorem. W naszej kulturze mężczyzna jest tym, który patrzy, a kobieta jest obiektem jego spojrzenia⁷⁸. Berger (1997: 46) uważa, że kobieta występuje nie tylko w roli obserwowanego, ale również obserwowającego, gdyż od dzieciństwa jest zmuszana do nieustannej samoobserwacji i kontrolowania własnego wizerunku, „kobieta przekształca sama siebie w obiekt, a zwłaszcza w obiekt widzenia: widok”. Troska kobiet o to, aby nie pokazać się jako nieatrakcyjne fizycznie budzi poczucie niepewności skoncentrowanej wokół własnego wyglądu, która powoduje, że kobieta uzależnia się od obrazu własnego ciała. Nawet przebywając sama ze sobą patrzy na siebie „męskimi oczami”, a władza spojrzenia staje się częścią jej samej, jej wewnętrznym, a poprzez to stałe obecnym, nadzorcą. Sytuację kobiet można porównać do sytuacji więźniów *panoptikonu*. Kaschak (2001: 105), opisując życie kobiet, pisze o nim jako o życiu w świetle lustrzanych odbić czy pryzmatu. Odbicie oglądane w lustrze jest więc definiowane głównie poprzez odstępstwa od obowiązującego ideału. Wedle tej koncepcji kobiece ciało, w przeciwieństwie do ciała męskiego, nie powinno być transcendentne – powinno skupiać na sobie uwagę i być reprezentacją kobiecej tożsamości. Męskie ciało natomiast cechuje przejrzystość, broniąca męczyznę przed staniem się przedmiotem spojrzenia i umiejscowieniem jego *ja* w wizerunku (de Beauvoir 1972: 348).

⁷⁸ W konsekwencji ciało kobiece staje się ciałem-dla-innego i jako takie istnieje w wymianie symbolicznej dokonywanej m.in. na rynku matrymonialnym. Utrzymywanie bądź podwyższanie jego symbolicznej wartości dokonuje się m.in. poprzez inwestowanie we własną atrakcyjność fizyczną.

Należy jednak zauważyć, że niektóre z przedstawionych wyżej aspektów różnicowań stają się dzisiaj mniej ostre i/lub tracą na znaczeniu. Kaschak (2001: 103), pisząc o konstytutywnej roli ciała dla tożsamości kobiecej, zauważa równocześnie, że pojęcie własnego „ja” męczyzny w mniejszym stopniu opiera się na cielesności, jest mniej złożone i sprzeczne, „kształtuje się od wewnątrz do zewnątrz, a kobiety – od zewnątrz do wewnątrz”. Nie do końca można z tym się zgodzić, ponieważ obecnie męska tożsamość również coraz częściej definiowana jest poprzez ciało. Obie płcie stają się w prawie równym stopniu „niewolnikami” idealnych wizerunków. Przemysł kosmetyczny już od jakiegoś czasu zwraca się ku mężczyznom, dostrzegając również w nich swoich potencjalnych klientów (Bordo 1999: 220).

Wygląd zewnętrzny, choć coraz ważniejszy również dla mężczyzn, ciągle pozostaje jednak obszarem płciowego różnicowania w tym sensie, że piękno kobiece w większym stopniu może (powinno) być – jak wynika z badań (*Trend Observer*, IPSOS 2004) – czymś stworzonym, uzyskanym dzięki licznym zabiegom kosmetycznym i pielęgnacyjnym, natomiast męska atrakcyjność powinna wynikać raczej z natury, niż być tworzona przy użyciu kosmetyków⁷⁹. Z jednej strony zarówno prawie połowa kobiet, jak i mężczyzn zdaje sobie sprawę z wartości, jaką ma ich ciało, a większość dba o swoją sprawność i wygląd, z drugiej jednak strony nie akceptujemy do końca stosowania przez mężczyzn różnych produktów, które miałyby poprawić ich wygląd. Zatem, choć większość uważa, że wygląd męczyzny ma znaczenie, to nie ma powszechnej akcep-

⁷⁹ W cytowanych badaniach 47% kobiet i 48% mężczyzn zgodziło się ze stwierdzeniem „uważam, że moje ciało jest atutem” oraz 62% kobiet i 59% mężczyzn podpisało się pod stwierdzeniem „przykładam dużą wagę, by moje ciało było sprawne i estetyczne”. O ile powszechna była zgoda na używanie wody toaletowej, a ¾ badanych uważało, że wypada męczyźnie używać kremu do twarzy, to poziom akceptacji stosowania innych kosmetyków nie był już tak powszechny. Na przykład na pytanie czy wypada, aby mężczyzna używał: lakieru do włosów – ok. 42% odpowiedziało, że nie, farby do włosów – ok. 70% odpowiedziało negatywnie, a w przypadku lakieru do paznokci i pudru – ok. 90% stanowiły negatywne odpowiedzi.

tacji co do jego nadmiernego (?) upiększania. Męskie ciało pozostaje w pewnym stopniu naturalne, biologiczne, natomiast kobieta ma naturalność swojego ciała zakrywać, co pozwala utrzymać granicę między kobiecym a męskim⁸⁰.

Warto jednak podkreślić, że rozróżnienie to ma charakter współczesny, bowiem w minionych wiekach mężczyźni z wyższych sfer używali różnego rodzaju kosmetyków, jak np. pudru do peruk, różu do policzków czy pomad. Dominującą opozycją, widzianą z perspektywy socjologii ciała, była wówczas nie ta między płciami, ale ta między arystokracją a innymi grupami społecznymi, z którymi związana jest z jednej strony delikatność i sztuczność, a z drugiej strony ciężyzna i naturalność (zob. Vigarello 1998: 142 i nast.). Dziś status społeczny ma również duży wpływ na stosunek do ciała, lecz dominującym kryterium wydaje się podział płciowy.

Melosik (2002: 9 i 17 i nast., 21) uważa, że mężczyzna staje się obecnie coraz częściej obiektem spojrzenia, a nie jest już „poza kamerą”, „poza obrazem”, a więc „poza krytyką”, do czego przyczynia się w dużej mierze reklama, w której obie płcie są traktowane w identyczny, tradycyjnie kobiecy, sposób. Autor ten pisze o zjawisku „media-izacji męskości” polegającym na ucieśnieniu męczyzny, wzroście zainteresowania męskim ciałem, tworzeniu licznych przekazów medialnych na jego temat i presji związanej z osiągnięciem idealnych wizerunków. Męskie ciała, będąc przedmiotem szczególnej uwagi i kontroli, wystawione zostają na pokaz i poddane społecznej ocenie i w ten sposób stają się podstawą budowania męskiego *ja*.

Z jednej strony męska cielesność postrzegana jest jako siedlisko różnego typu zagrożeń związanych z chorobami, brakiem sprawności czy zaburzeniami seksualnymi. W obliczu medykalizacji ciała męskie staje się bowiem ciałem słabym i kruchym, narażonym na

⁸⁰ To usytuowanie mężczyzny po stronie biologii dotyczy jedynie samego wglądu zewnętrznego, gdyż w wielu koncepcjach, to ciało kobiece jest łączone w większym stopniu z biologią czy, szerzej ujmując, z naturą. Mamy więc do czynienia z pewnym paradoksem, gdyż kobiety łączy się często z naturą (w opozycji do mężczyzn stojących po stronie kultury), a jednocześnie są one „zmuszane” do jej ukrywania bądź zaprzeczania jej.

liczne choroby i niedomagania, które czynią z niego przedmiot licznych kuracji, zabiegów czy operacji medycznych. Ciało jest tu postrzegane zatem jako zagrażające męskiej tożsamości, co można uznać za jeden z przejawów kryzysu męskości (Melosik 2002; Clare 2000; Luciano 2001; Gmerek 2001)⁸¹. Z drugiej strony ciało, a właściwie odpowiedni sposób jego kreowania i prezentowania, będąc podobnie jak w pierwszym przypadku podstawą budowania męskiej tożsamości, staje się jej twierdzą, obszarem, na którym buduje się tradycyjne męskie (różne od kobiecego) *ja*.

2.4. Ciało jako główny element refleksyjnego projektu jednostki (A. Giddens)

Do jednych z najciekawszych i zarazem najczęściej przywoływanych koncepcji pokazujących rolę cielesności w kreowaniu tożsamości należy ta autorstwa Anthony'ego Giddensa, który pisząc o „ja ucieśnionym”, o „ja na widoku” podkreśla, że ciało jest głównym elementem refleksyjnego projektu jednostki⁸². Również Shilling (1996) traktuje ciało jako projekt, nad którym powinno się pracować i który powinno się doskonalić, gdyż jest on częścią indywidualnej tożsamości. Autor ten rozumie ciało jako nieskończone biologicznie i społecznie zjawisko, które jest przekształcane w granicach będących rezultatem jego uczestnictwa w społeczeństwie. Ciało jest zatem w ciągłym stanie niezakończoności (*unfinishedness*), w procesie stawiania się.

⁸¹ Więcej zob.: R. Horrocks, *Masculinity in Crisis*, Macmillan, London 1996; cały numer „Czasu Kultury” nr 3/2002; H. Jakubowska-Mroskowiak, *Portret prawdziwego mężczyzny*, „Czas Kultury” nr 3, 2002, ss. 25-32.

⁸² Samą tożsamość Giddens (2002: 74) rozpatruje jako projekt tworzony, kształtowany i przebudowywany przez jednostkę. Codzienne doświadczenia, decyzje i zachowania zmuszają jednostkę do nieustannej refleksji nad sobą, do ciągłego poszukiwania odpowiedzi na pytanie kim jestem i rozwijania bądź modyfikowania, w razie konieczności, własnej tożsamości. Tożsamość nie jest dla jednostki czymś danym jako wynik ciągłości jej działania, lecz musi być rutynowo wytwarzana i podtrzymywana przez refleksyjnie działający podmiot.

Refleksyjność, która przenika proces kształtowania się tożsamości, dotyka również cielesności, jak powie Giddens (2002: 79 i nast., 107 i nast.), refleksyjność, która towarzyszy działaniom jednostki *rozciąga się na ciało*, ciało nie jest więc jedynie biernym przedmiotem, lecz elementem układu działania, a refleksja nad ciałem staje się częścią refleksji nad sobą. Świadomość własnego ciała pozwala, z jednej strony, na „uchwycenie pełni chwili”, na kontrolowane odbieranie wrażeń, które docierają do ciała z zewnątrz, a z drugiej – na kontrolowanie samego ciała: jego funkcjonowania, kondycji, reakcji. Uregulowana kontrola ciała jest podstawowym środkiem utrzymania ciągłości biograficznej i tożsamości. Ciało, jako układ działania i źródło praktyk, poprzez uczestniczenie czy zaangażowanie w codzienne interakcje, staje się głównym elementem budowania spójnego poczucia własnej tożsamości.

Ciało dane nam przez naturę jest punktem wyjścia, zaczątkiem tworzonoego przez nas projektu, którego stworzeniem jesteśmy zobowiązani zająć się sami. Ukończony projekt pokazuje się po to, aby był podziwiany, ale przede wszystkim po to, by mówiąc, kim jest „właściciel” ciała, utwierdził go w przekonaniu o posiadaniu określonej tożsamości (Wieczorkiewicz 2000: 196).

Giddens (2002: 137 i nast.) wyróżnia kilka aspektów cielesności o szczególnym znaczeniu dla tożsamości jednostki. Pierwszym z nich jest *wygląd ciała*, do którego autor zalicza zarówno cechy fizyczne ciała, jak i strój i ozdoby, a który poprzez swoją widoczność staje się wskazówką do interpretacji zachowań jednostki. Drugim elementem jest *sposób bycia* decydujący o tym, jaki użytek robi jednostka z wyglądu w typowych codziennych sytuacjach, czyli sposób w jaki wykorzystuje ciało w ramach obowiązujących konwencji w życiu codziennym. Trzeci aspekt to *zmysłowość* związana ze sposobem przyjmowania przez jednostkę przyjemności i bólu, a czwartym to *reżimy*, którym poddajemy nasze ciało. Wskazane powyżej aspekty cielesności znamionują tożsamość zarówno społeczną, jak i indywidualną jednostki.

Reżimy, rozumiane jako sposób zaspokajania podstawowych potrzeb organizmu, łączące nawyki osobiste i indywidualne skłonno-

ści z uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi, pokazują sposób, w jaki ciało staje się, przynajmniej częściowo, efektem jednostkowych wyborów, uzależnione jest równocześnie od ram społeczno-kulturowych. Jedzenie czy ubieranie się, oprócz zaspokajania potrzeb organizmu, mają także na celu pokazanie, kim jest jednostka, oprócz sensu praktycznego/funkcjonalnego, mają więc również wymiar symboliczny. Kategorię *reżimu* należy powiązać z kategorią stylów życia, które Giddens (*op.cit.*: 113) definiuje jako zrętmizowane praktyki dotyczące nawyków żywieniowych, sposobu ubierania się, spędzania czasu wolnego itp. Praktykowany styl życia wpływa więc między innymi na sposób, w jaki jednostka „postrzega je się” ciałem w przestrzeni publicznej oraz na kreowany przez nią wizerunek ciała.

Główny zarzut, który można postawić koncepcji Giddensa, to przecenianie roli refleksyjności w kształtowaniu ciała i ucieleśnionej tożsamości. Dużo zachowań związanych z cielesnością nie wynika z refleksji nad nimi, lecz raczej z *habitusu* bądź też z biernego naśladowania pewnych wzorców medialnych. Ostrowska (1999: 25) dostrzega to na przykładzie zachowań związanych ze zdrowiem, z których wiele jest elementem *habitusu*, zatem będąc wynikiem pewnych nabytych i utrwalonych predyspozycji do zachowań, podejmowana jest częściowo w sposób automatyczny, rutynowy i nie zawsze uświadomiony. To samo dotyczy innych zachowań, np. praktykowana dieta, która jedynie u niektórych osób jest wynikiem świadomej refleksji nad tym, co jem, jak wpłynęło to na moje samopoczucie i jak zostanie to odebrane przez inne osoby, większość osób natomiast przejmuję z domu czy innego środowiska pewne wzorce odżywiania się. Podobnie możemy spojrzeć na uprawianie sportu, ubieranie się i inne praktyki skoncentrowane wokół ciała. Równocześnie dużo zachowań ma charakter nawyków, które są ze swej natury arefleksyjne, do czego powróć w ostatniej perspektywie.

Warto również zwrócić uwagę na to, że refleksyjny sposób tworzenia „ja ucieleśnionego” jest jednak kulturowo, społecznie i fizycznie ograniczony. Ludzie konstruują i używają swoich ciał, ale nie używają ich na warunkach przez siebie wybranych (Frank 1991: 47).

W pewnym sensie ograniczone są zatem możliwości kształtowania czy przekształcania swojej cielesności, a w konsekwencji – tożsamości. Mogą być one blokowane zarówno poprzez obecny stan (nie)wiedzy naukowej, w tym medycznej, i pozostawanie pewnych aspektów cielesności poza jej wpływem, jak i poprzez narzucane przez daną kulturę i daną grupę społeczną wzorce. Jednostka może się do nich nie dostosować, ale podejmuje wówczas ryzyko, że jej ciało stanie się nieadekwatne, a poprzez to skazane na kulturową niewidzialność.

Pewnym zarzutem, który można postawić nie tylko koncepcji Giddensa, ale także wielu innym postrzegającym (re)konstruowanie tożsamości głównie poprzez projektowanie i przekształcanie ciała, jest ignorowanie czy minimalizowanie roli ciała biologicznego. Wynika to z pewnością ze znikania ciała biologicznego ze sfery publicznej, niemniej jednak wydaje się, że, po pierwsze, przeceniana wydaje się możliwość, a także praktyka modyfikowania swojego ciała, a po drugie, zapomina się o takich elementach cielesności, których – przynajmniej do tej pory – nie można przekształcić. Ciało biologiczne, o czym warto pamiętać, czyni nas podobnymi do innych osób, określa naszą przynależność do danej rasy, grupy wiekowej, płci, odpowiada więc za ten element tożsamości, który dzielimy z innymi, ale jednocześnie zapewnia nam naszą niepowtarzalność – począwszy od kodu DNA, tęczy, aż do kształtu nosa czy znamion na ciele. Takie „ucieleśnione” atrybuty, jak płeć, wiek czy rasa, są niewątpliwie istotnymi elementami kształtującymi jednostkową i społeczną tożsamość. Ciało „dane” wyznacza w tym właśnie sensie tożsamość, że pokazuje choćby przynależność etniczną czy rasową i jako takie może być rozpatrywane na przykład w kategoriach Goffmanowskiego stygmatu.

2.5. Ucieleśniona tożsamość w wirtualnym świecie

Pozornie zagrożenie dla tej perspektywy patrzenia na ciało stanowi rozwój nowych mediów. Kreując wirtualną tożsamość kuszeni jesteśmy obietnicą wyzwoleń z ograniczeń cielesnych, tworzenia

„ja” niezależnego od cielesności. Bywa ona traktowana w wirtualnym świecie z pogardą, jako zbędny balast, którego należy się pozbyć, czego wyrazem jest na przykład nazywanie przez Case'a (bohatera kultowej powieści cyberpunkowej Williama Gibsona *Newromancer*) swojego ciała mięsem, więzieniem, czymś, co przeszkadza bohaterom w dłuższym podłączeniu się do cyberprzestrzeni i w doświadczeniu bezcielesnej euforii. Bezcielesność nie jest traktowana jako przeszkoda, wręcz przeciwnie – uwalnia od trosk i ograniczeń, które przysparza w codziennym życiu nasze ucieleśnienie, takich jak ból czy zmęczenie. Świat wirtualny ignoruje również śmiertelność ciała, co najlepiej ilustrują gry komputerowe, które „dają możliwość niemal nieograniczonego zmartwychwstania w ciągu jednej sesji, powodując, iż cielesność staje się trywialna” (Szpunar 2005). Świat ten uruchamia zatem dyskurs związany z utopijną wizją uwalniania się z ograniczeń własnej cielesności, by zrealizować marzenie o nieśmiertelności. W realnym świecie ciało jest traktowane jako wróg przeżycia (Bauman 1998), świat wirtualny znosi ten sposób myślenia, gdyż w razie niepowodzenia, daje nam kolejne życie (Turkle 1995: 185, za: Starkowski 2005: 131).

Takie podejście jest swego rodzaju powrotem do Kartezjusza, gdyż pozwala ogłosić triumf duszy czy rozumu nad ciałem, to rozum jest bowiem podstawową cechą wyróżniającą człowieka w wirtualnym świecie. Penny (1996, za: Szwed-Kasperek 2005: 435) twierdzi, że odrzucenie cielesności w wirtualnym świecie jest pewną konsekwencją trwającego od dawna procesu. Zdaniem tego autora od dwóch tysięcy lat jesteśmy w wirtualnej rzeczywistości, gdyż już chrześcijaństwo odrzuciło niedoskonałe, doczesne ciało i położyło akcent na duchowy wymiar istnienia.

Nie jest jednak do końca tak, że Internet pozwala uwolnić się od cielesności. Biologiczna cielesność i związane z nią ograniczenia są ignorowane w wirtualnym świecie, jednak reprezentacje (wizerunki) ciała są w sieci wszechobecne. Jak twierdzi Rogers (2003: 208), ucieczka od cielesności wydaje się więc niemożliwa – uciekając od cielesności, jeszcze mocniej się w nią zanurzamy. Gromkowska (2002: 102) traktuje cyberpostacie jako drugi, obok anoreksji, sposób

ucieczki od cielesności⁸³. Kobieta, której ciało nie spełnia obowiązujących standardów w świecie rzeczywistym, ucieka do cyberprzestrzeni, gdzie może przybierać dowolne cechy i kształty. Ucieczka ta ma jednak pozorny charakter, gdyż cyber-kobieta istnieje niemal wyłącznie za pomocą obrazów swego (hiperrzeczywistego) ciała, niezależnie od tego czy jest ono zgodne, czy też nie z jej ciałem rzeczywistym.

Cielesność, funkcjonująca jako elementem zapośredniczony w wirtualnym świecie, okazuje się w nim bardzo istotna, także w kreowaniu swojej wirtualnej tożsamości. Wiele stron internetowych, prywatnych bądź należących do rozmaitych instytucji, prezentuje zdjęcia bohaterów tych stron. Ciało jest także nieodłącznym elementem reklam obecnych w wirtualnej przestrzeni, portali o charakterze towarzyskim czy licznych stron o charakterze pornograficznym. Pojawia się także jako temat internetowych pogaduszek, w których pytanie o wygląd jest jednym z pierwszych, jakie zadają sobie czytające ze sobą nieznanome osoby. Na tę wieloaspektową obecność ciał w Internecie zwraca także uwagę Mazurek:

„badania rozmaitych architektur komunikacyjnych pokazują, iż ciało w cyberprzestrzeni nie znika, jest natomiast reprezentowane w różnych, nie tylko tekstowych, formach. Począwszy od systemów konferencyjnych, oferujących użytkownikom obraz i głos rozmówcy oraz popularnych webcams, poprzez zdjęcia umieszczane na domowych stronach WWW, aż do graficznych awatarów i tekstowych opisów stosowanych we wszelkiego rodzaju grach typu MOO czy MUD, ciało znajduje swoją reprezentację odpowiadającą możliwościom technicznym medium i kontekstowi społecznemu” (Mazurek 2006: 123).

Ta wszechobecność ciała w Internecie jest nie tylko zaprzeczeniem tego, że w wirtualnym świecie uwalniamy się od cielesności, ale jest również wyrazem jej afirmacji. Z jednej strony mamy zatem do czynienia z negacją ciała, o czym już wcześniej pisałam, lecz z drugiej – z jego afirmacją. I tak na przykład de Kerckhove (1996: za:

Szwed-Kasperek 2005: 435-436) uważa, że nowa cielesność to raczej symbioza technologii i ciała niż zerwanie z ciałem, która dostarcza nowych możliwości: „większość obecnych technik elektronicznych nie prowadzi do porzucenia ciała, lecz do rekonstrukcji naszego sposobu odbioru doznań zmysłowych w taki sposób, aby pomieścić on połączenie umysłu prywatnego i zbiorowego”. Tym samym de Kerckhove nie zgadza się z Kartezjuszem i uważa, że wirtualna rzeczywistość znosi opozycję między umysłem a ciałem. Wyrazem tej symbiozy, a zarazem afirmacji ciała, jest podłączanie do niego sprzętu technicznego (np. hełmów, kombinezonów, rękawic, okularów), którego zadaniem jest „zanurzenie się w wirtualnej rzeczywistości, stymulowania ciała i przekazywanie reakcji bodźcowych innym użytkownikom sieci”. Jest to przykład na przedstawiane już przeze mnie w pierwszej części książki połączenie ciała z technologią; odsyła on zarazem do jednego ze sposobów patrzenia na ciało i traktowania go jako źródła przyjemności, która w tym przypadku dostarczana jest poprzez wzmacniającą ciało technologię, o czym pisał m.in. McLuhan (2004).

⁸³ Temu zjawisku Gromkowska (2002) przeciwstawia ucieczkę w ciało/cielesność, która jest uosabiana przez kobiety-przedmioty seksualne oraz kobiety-kulturystki.

Ciało jako element gry interakcyjnej

To, co widzimy, słyszymy i odczuwamy w stosunku do innych osób, jest pierwszą podstawą interakcji, w jakie z nimi wchodzimy. Jest to cielesna podstawa naszej wiedzy społecznej. Jako że społeczeństwo nigdy nie jest bezcielesnym spektaklem, w interakcję społeczną od początku wchodzimy na gruncie naszych wrażeń zmysłowych i estetycznych. Wygląd drugiej osoby to *prima facie* podstawa naszej wiedzy o nim lub niej

(©Neil 2004: 7).

Ten sposób patrzenia na cielesność został rozpowszechniony przede wszystkim przez Goffmana, autora takich książek, jak *Interaction Ritual, The Presentation of Self in Everyday Life, Behaviour in Public Places* czy *Relations in Public*, w których analizie poddał on m.in. zwyczajne, codzienne interakcje (*niezogniskowane*, jak je sam nazywa), takie jak: zachowanie na ulicy, podróz środkami komunikacji masowej, zachowanie w kawiarni czy w windzie. We wszystkich tych sytuacjach uczestniczymy poprzez ciało i jego wyposażenie, i nawet jeśli nie nawiązujemy ze sobą werbalnej komunikacji, to nasze ciała wysyłają niewerbalne komunikaty, tworzą dystans i nienaruszalną przestrzeń osobistą. Jednostki spotykające się w przestrzeni publicznej mogą więc ze sobą nie rozmawiać, ale nie mogą przestać komunikować się poprzez swoje ciała.

Goffman poprzez swoje analizy pokazuje rolę, jaką odgrywa cielesność w różnego typu codziennych interakcjach, uzmysławiając równocześnie, że nie przebiegają one w przypadkowy sposób, lecz obowiązują w nich określony porządek interakcyjny, a ciało jest jednym z głównych elementów tworzących bądź odtwarzających ten porządek. Reguły określające zarządzanie cielesnością w przestrzeni publicznej są zdeterminowane społecznie (klasowo, wiekowo czy płciowo) oraz zmieniają się w czasie.

Ciało pokazuje kim jesteśmy, jest narzędziem tworzenia określonego, pożądanego wizerunku. Z tego względu musi ono podlegać nieustannej kontroli, która polega m.in. na ukrywaniu cielesnych stygmatów. Poprzez ciało dokonujemy zatem autoprezentacji, ale również ukazujemy szacunek innym uczestnikom interakcji i sygnalizujemy nasze *zaangażowanie*. Ucielesnione *terytoria „ja”* stają się podstawą tworzenia niezbędnych dystansów, osobistych sfer we wspólnej przestrzeni publicznej. W przypadku naruszenia czyjegoś terytorium ciało odgrywa istotną rolę w podejmowanych rytuałach naprawczych, podobnie zresztą jak w opisywanych również przez Goffmana rytuałach pozytywnych i negatywnych.

3.1. Terytoria „ja”

Podczas niezogniskowanych interakcji istotną rolę odgrywają *terytoria „ja”* (*territories of the self*), które wyznaczają obszary, do których jednostka rości sobie pewne prawa (Goffman 1972: 52 i nast.). Mogą one mieć różnicowany charakter: stały (np. dom), sytuacyjny (np. stolik w restauracji) lub mogą być, jak określa to autor, „egocentrycznymi rezerwatami”, które przemieszczają się wraz z jednostką. Wyznaczone terytoria są powiązane w sposób bezpośredni lub pośredni z cielesnością. Są nimi: (1) przestrzeń osobista (*personal space*), której inni nie powinni naruszać w żadnych okolicznościach; (2) przegroda czy miejsce odgraniczone (*the stall*), do których jednostka może czasowo zgłaszać roszczenia; (3) przestrzeń użytkowa (*use space*), do której uzyskuje się prawo w wyniku zaangażowania

się jednostki w określonej działalności instrumentalną; (4) pozycja w kolejce/kolejność (*the turn*) – porządek robienia bądź oczekiwanie czegoś zależnego od innych w danej sytuacji; (5) „otoczka” (*the sheath*), czyli skóra i ubranie; (6) terytorium posiadania (*possessional territory*) – terytorium objęte we władanie lub obiekty utożsamiane z jaźnią i uporządkowane wokół ciała jednostki, mówiąc inaczej – przedmioty utożsamiane z jednostką i otaczające ją niezależnie od tego, gdzie ona jest; (7) ochrona informacyjna (*information preserve*), czyli zbiór faktów dotyczących osoby, który podlega kontroli i regulacji oraz (8) ochrona konwersacyjna (*conversational preserve*) czy prawo do kontrolowania, kto może zawołać jednostkę i rozmawiać z nią. Z cielesnością w największy sposób związane są: po pierwsze – „otoczka”, która odnosi się bezpośrednio do ciała i ubrania go pokrywającego; po drugie – przestrzeń osobista będąca sferą znajdującą się najbliższej jednostki, do której broni ona dostępu, a po trzecie – terytorium posiadania⁸⁴. Ciało może, według Goffmana, funkcjonować jako najmniejsza z wszystkich możliwych przestrzeni osobistych, ale również jako rezerwat (*preserve*) na swoich własnych prawach, najczystszy rodzaj egocentrycznej terytorialności. Ciało jest również najważniejszym i zarazem jednym z wielu oznaczników (*markers*), które wyznaczają i chronią wyróżnione przestrzenie.

Terytoria „ja” są wytwarzane i podtrzymywane między innymi poprzez rytuały unikania (Goffman 2006: 63 i nast.)⁸⁵. Polegają one na przykład na zachowaniu odpowiedniego dystansu wobec drugiej osoby, nienaruszaniu jego – jak ująłby to Simmel – „sfery idealnej” czy unikaniu (potencjalnie) trudnych i bolesnych tematów rozmów. Tworzą one zatem zakazy i obszary tabu, których przestrzeganie ma zapewnić innym i nam prawo do zachowania odpowiedniego dystansu. Sposobem na nienaruszanie czyjejs przestrzeni

⁸⁴ Granice poszczególnych terytoriów wyznaczone są kulturowo, społecznie i sytuacyjnie. W przypadku przestrzeni fizycznej są to np. normy związane z dotykaniem, w przypadku przestrzeni osobistej – dystanse kulturowe (zob. E. Hall, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówska, MUZA, Warszawa 1997).

⁸⁵ Rytuały te są, obok rytuałów obdarowywania jednym ze sposobów wyrażania poszanowania dla innych uczestników interakcji (Goffman 2006: 63 i nast.).

osobistej jest również zasada „grzecznej nieuwagi” (*civil inattention*), czyli niezwracania zbytnej uwagi na to, co dzieje się dookoła, zważania różnych rzeczy, ale nie przyglądania im się (Goffman 1963: 84).

W codziennych interakcjach terytoria „ja” są jednak naruszane na wiele sposobów, m.in. poprzez: wkroczenie kogoś niepożądanego do osobistej przestrzeni, zbyt wnikliwą czy długą obserwację, bezpośredni kontakt cielesny, zbyt głośne zachowanie, zaczepienie kogoś czy różne wydziałiny ciała (zob. rozdz. „Antropologiczne spojrzenie na ciało”). Naruszanie terytorium innego aktora wymaga podjęcia odpowiednich działań, rytuałów naprawczych, które przywrócą „normalny” porządek interakcji, w których aktorzy okazują sobie szacunek i postrzegają siebie jako osoby o określonym wizerunku.

Objaśnienia w interakcjach niezogniskowanych są dostarczane poprzez ciało. Goffman (1972: 163 i nast.) wymienia trzy ich typy: (1) *objaśnienia służące orientacji*, czyli gesty będące dowodem zaangażowania w rozpoznawalne i właściwe w danym miejscu i czasie zachowania, (2) *objaśnienia wskazujące na ostrożność*, czyli gesty po przez które pokazujemy, że nie naruszamy czy zagrażamy działaniom innym, (3) *objaśnienia wskazujące na stan aktora*, tzn. gesty pokazujące kontrolę aktora nad sytuacją i to, że nie działa on pod wpływem przymusu.

3.2. Ciało jako element przedstawienia

W tym ujęciu teoretycznym ważny jest zatem sposób, w jaki ludzie wykorzystują ciało w przestrzeni publicznej, a tworzenie i zarządzanie obrazem (wizerunkiem) staje się decydujące w życiu codziennym (Turner 1996: 124, 195). Ciało jest tutaj głównym elementem przedstawiania siebie, społecznej komunikacji i gry interakcyjnej, jest źródłem stwarzania wrażeń i ich kontrolowania.

Podstawą autoprezentacji jest sposób bycia, ubierania się i wyrażania, które służą pokazaniu innym, że jest się osobą o określonych cechach. Jak zauważa Goffman, „do cech uchodzących w na-

szym społeczeństwie za pożądane zaliczają się między innymi: dyskretna, prawdomówność, panowanie nad językiem i ciałem, kontrola własnych emocji, apetytu i pragnień, umiejętności zachowania równowagi pod presją” (Goffman 2006: 78). W sytuacji, gdy tworzona przez aktora rola tworzy spójny obraz, poparty ocenami i zachowaniami innych uczestników interakcji, można powiedzieć, że osoba ta *ma* lub *zachowuje twarz*. Ta jest rozumiana przez Goffmana jako „pozytywna wartość społeczna przypisywana osobie w danej sytuacji spotkania, gdy inni przyjmą, że trzyma się ona określonej roli” (Goffman 2006: 7).

W przestrzeni publicznej prezentujemy siebie poprzez *fasadę osobistą*, którą Goffman (2000: 53 i nast.) określa jako zbiór takich elementów, jak: płeć, wiek, cechy rasowe, strój, postura i wygląd, sposób mówienia, gesty, mimika, jak i insygnia związane z zajmowanym stanowiskiem czy wykonywana praca. *Fasada osobista* zostaje podzielona na dwie główne części: powierzchnowość i sposób bycia. *Fasada*, jak i pozostałe elementy *przedstawienia* są częścią czynną, co wybieramy z dostępnego społecznego repertuaru, niż czynną, co sami tworzymy, dlatego najczęściej składają się one ze stałych, stereotypowych elementów. Stałe i konsekwentne prezentowanie określonej *fasady* sprawia, że staje się ona zbiorowym wyobrażeniem o aktorze, a różnorodność pełnionych przez niego ról sprawia, że wyobrażenia te mogą być różne u różnych rodzajów publiczności, przed którymi występuje.

W przestrzeni publicznej, czyli – używając terminologii Goffmana – *na scenie*, staramy się przedstawiać lepsze czy atrakcyjniejsze „ja”, wyidealizowane obrazy samych siebie. To pragnienie skłania do starannego przygotowania się do wyjścia *na scenę*, którego dokonujemy *za kulisami*. Za pomocą dostępnych *za kulisami* rekwizytów (np. kosmetyków i strojów), a przed „wielkimi wyjściami” z pomocą ekspertów, szykujemy się do *występów*. Świadomość, że poprzez swój wygląd wywołujemy w publiczności odpowiednie wrażenie, sprawia, że bardzo starannie przygotowujemy się do *występów* i nie dopuszczamy, żeby zaczął się on, gdy nie będziemy jeszcze gotowi. Inni powinni zobaczyć gotową już *dekorację* i goto-

wych *aktorów*; przygotowania i trud w nie włożony mają pozostać naszą tajemnicą, gdyż, jak twierdzi Goffman (2000: 139), jedną z najważniejszych rzeczy, które ukrywa się w czasie *występów*, jest fakt starannego ich przygotowania.

Przedstawienia, w których aktorzy biorą udział, wymagają od nich posiadania odpowiedniego „wyposażenia” oraz, ze względu na ich kruchy charakter, zdyscyplinowanego zarządzania *fasadą osobistą* i niemal nieustannego kontrolowania jej (Goffman 2000: 138). Gafy, wpadki, wszelkie gesty, które zakłócają „płynność” i oczywistość *przedstawienia*, sprawiają, że *publiczność* nabiera pewnych podejrzeń co do kompetencji *aktora* oraz roli przez niego odgrywanej⁸⁶. Istotą *przedstawienia* jest bowiem, z jednej strony, odstawianie tego, co potwierdzi, umocni odgrywaną przez *aktora* rolę, a z drugiej – ukrywanie tego, co jest (mogłoby być) z tą rolą sprzeczne. Ciało jest jednym z najważniejszych obszarów, które musimy poddawać takiej nieustannej kontroli, jednakże, jak zauważa autor, „kontrolowanie ekspresji naszego ciała nie jest sprawą prostą – można powiedzieć, że ciało nieustannie nas zdradza”. Dobrym przykładem tego jest przywołana już przeze mnie wcześniej „walka” z naturalnymi zachowaniami ciała, których obecność zdradza nieumiejętność kontrolowania własnej fizjologii.

Kompetentnym uczestnikiem życia społecznego jest ten, kto potrafi kontrolować swoje ciało i jego funkcje, a jego poczucie kontroli zostaje potwierdzone przez innych uczestników codziennych interakcji. Zwraca się uwagę na to, że zarówno dzieci, jak i osoby stare i/lub chore jeszcze (albo już) nie posiadają takiej umiejętności, w konsekwencji czego spotykają się z negatywnymi reakcjami ze strony społeczeństwa, których najbardziej wyrazistą formą jest ich wykluczenie z „normalnego” życia: pozabawienie części praw, umieszczenie w specjalnych miejscach itp. O tym, że kontrola ciele-

⁸⁶ Goffman przedstawia cały repertuar praktyk ochronnych i naprawczych, które może podjąć jednostka w celu „uratowania twarzy” w danym przedstawieniu – na ten temat zob. E. Goffman (1972). *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour*, s. 15 i nast., polskie wydanie – *Rytuał interakcyjny* (2006).

sności jest trudna także dla zdrowszych i młodych uczestników przestrzeni publicznych, świadczy obecność *kulis*, w których kontrola ta zostaje chwilowo osłabiona bądź całkowicie wygaszona (Chirpaz 1998: 29; Featherstone, Hepworth 1991: 376 i nast.; Giddens 2003: 122).

Do twórczości Goffmana nawiązuje Arlie Russell Hochschild, autorka dramaturgicznej teorii emocji. Uważa ona, że emocje są determinowane przez normy sytuacyjne i szerszy kontekst kulturowy, który wyznacza „jakie emocje mogą być odczuwane i okazywane wobec innych” (J.H. Turner 2004: 495). Twierdzi także, że w każdej sytuacji obecne są dwa podstawowe typy norm: (1) *reguły odczuwania*, określające ilość, kierunek i czas trwania emocji oraz (2) *reguły wyrażania emocji*. W konsekwencji, w interakcjach społecznych jednostki są zmuszone kontrolować swoje uczucia, sposób ich doświadczenia i ukazywania innym. Kontrola ta odbywa się za pomocą różnych mechanizmów, wśród których Hochschild wyróżnia, najważniejszą z punktu widzenia problematyki tej książki, *pracę nad ciałem* polegającą na opanowaniu swoich reakcji fizycznych w ten sposób, aby osiągnąć pożądaną stan emocjonalny, np. wzięcie głębskiego oddechu dla uspokojenia (*op.cit.*: 496). Inne mechanizmy to: *działanie powierzone*, czyli odpowiedni dobór gestów i środków ekspresji, który ma doprowadzić do faktycznego odczuwania emocji przez nie wyrażanych, *działanie głębokie*, polegające na wzbudzeniu w sobie pewnych odczuć, pewnego nastroju, by w konsekwencji uaktywnić emocje stosowne do sytuacji oraz *praca poznawcza*, gdy w celu wywołania u siebie określonych emocji, przywołujemy w pamięci myśli i pojęcia z nimi związane.

Tu zaledwie zaszyfrowana teoria Hochschild, zaliczana do coraz popularniejszej socjologii emocji, wskazuje na jeszcze jeden obszar socjologii, w którym istotną rolę może odgrywać analiza cielenności, w tym przypadku jej rola w stwarzaniu, w określonych sytuacjach, pożądanego wizerunku i kontrolowania go. Pokazuje ona także, co zostało już wcześniej wspomniane, że „ciało nieustannie nas zdradza” (Featherstone i Hepworth 1991), zdradza między innymi nasze emocje w sytuacjach, gdzie chcielibyśmy je ukryć.

Bycie za *kulisami* nie oznacza jedynie przebywania w określonej przestrzeni, lecz odnosi się również do świadomości jednostki i jej samopoczucia. Lubiak i Skalska (2001: 228 i nast.) słusznie ilustrują to na przykładzie bycia nagim. Według tych autorów bycie nagim oznacza nie tylko byciem nieubranym, lecz również bycie pozbanionym maski, wypadnięcie z gry reprezentacji, bycie *u siebie*. Tseëlon (1995: 55) analizuje trzy główne czynniki wpływające na sposób i natężenie naszych przygotowań do określonych *przedstawień*: sytuacja, w której się ono rozegra, ludzie, których spodziewamy się tam spotkać i nasze samopoczucie. Staranniejszego przygotowania będą wymagały te sytuacje, w których poznajemy nowych ludzi, w których w sposób szczególny zależy nam na wywarciu dobrego wrażenia (np. pierwsza randka czy rozmowa o pracę) oraz sytuacje, w których pojawiają się formalne wymogi dotyczące wyglądu. Aparycja jest również zależna od naszego samopoczucia – potocznie sądzi się, że dobrym lekarstwem na złe samopoczucie jest dokonanie jakiejś zmiany w wyglądzie; nowa fryzura, nowe ubranie czy inny makijaż są tym, co ma nam zapewnić poprawę nastroju. Samopoczucie, szczególnie w przypadku kobiet, jest bowiem ściśle związane z tym, jak się wygląda: zły wygląd jest niemal gwarancją złego samopoczucia, podczas gdy ładny wygląd wpływa na wyższą samoocenę. Bardzo ważną rolę odgrywa również obecna podczas występu *publiczność*, nie tyle typ *publiczności*, co rodzaj wytworzonej przez nią atmosfery: życzliwość lub dezaprobata oraz to, czy kreuje w nas uczucie widzialności czy niewidzialności (Tseëlon, *op.cit.*: 45). Uczucie psychologicznej niewidzialności towarzyszy nam, gdy jesteśmy w znajomym środowisku, gdy czujemy się pewnie i bezpiecznie i gdzie nasz wygląd nie odgrywa większego znaczenia. Psychologicznie widzialni jesteśmy w sytuacjach niepewnych, nowych, gdy kluczową rolę w naszej ocenie odgrywa pierwsze wrażenie. Wygląd zewnętrzny staje się najważniejszym aspektem przedstawiania swojej osoby i wywoływania określonych, tzn. pozytywnych, reakcji. Aparycja odgrywa więc najważniejszą rolę przy pierwszym, wyjściowym kontakcie i choć później jej znaczenie może się zmniejszyć, to wywołuje ona określone społeczne konsekwencje dla jednostki.

3.3. Cieleśne stygmaty

Przedstawianie siebie w interakcjach społecznych opiera się również na kontrolowaniu posiadanych stygmatów. Goffman (2005: 34) wyróżnia trzy typy stygmatów: (1) zeszczenia ciała, (2) szeroko rozumiane wady charakteru, do których zalicza zarówno słabą wolę, nieuczciwość, jak i nałogi, homoseksualizm czy zaburzenia psychiczne oraz (3) plemienne stygmaty rasy, narodowości i religii. Na poziomie ciała stygmatem może być wszystko to, co nie pasuje do obowiązujących w danej kulturze wzorców piękna, na przykład otyłość czy krzywe nogi, niepełnosprawność, a także coraz częściej naturalne (niepoprawione) ciało, na przykład brak makijażu czy depilacji w przypadku kobiet. Osborne (1997: 197), autor artykułu *Bodily Amnesia – Comments on Corporeality*, traktuje stygmat jako *memento*, jako przypomnienie, które uniemożliwia nam zapominanie o ciele. Pokazuje to na przykładzie osób niepełnosprawnych, dla których, według tego autora, największym problemem związanym z niepełnosprawnością nie jest samo niepełnosprawne ciało, lecz niemożliwość uwolnienia się od ciała w ogóle, zapomnienia o nim. Zgodnie jednak z założeniami Goffmana postrzeganie cielesności czy jej określonych aspektów jako stygmatów uwarunkowane jest sytuacyjnie. Mówienie o stygmatach „wymaga języka stosunków relacji, a nie cech”, to co bowiem w jednej interakcji może zostać uznane za dyskredytujące, w innej zostanie uznane za cechę „normalną” czy wręcz zaletę. Nie powinniśmy zatem mówić, że ciało, nawet – zgodnie z normami kulturowymi – nieadekwatne, jest w ogóle źródłem naznaczenia czy cierpienia, lecz że staje się takim w określonym kontekście.

Istotną rolę odgrywa wiedza *publiczności* na temat naszego piętna. Możemy stworzyć kontinuum sytuacji w zależności od stopnia wiedzy *aktorów* dotyczącej posiadanej przez jednostkę stygmatu. Na jednym krańcu tego kontinuum zostaną umieszczone sytuacje, w których wszyscy wiedzą o posiadającym piętnie (osobę posiadającą stygmat Goffman nazywa wówczas „zdykredytowaną”), a na drugim – takie sytuacje, gdy nikt nie wie (tu Goffman mówi o osobie „potencjalnie zdykredytowanej”). Jednostka, poruszając się

w przestrzeni publicznej, porusza się po tym kontinuum i miejsce, w którym się znajduje, ma istotny wpływ na jej zachowania związane z cielesnością. Jeśli stygmat nie jest od razu widoczny, ważny staje się sposób, w jaki dana osoba zarządza informacjami dotyczącymi jej piętna, stopień kontrolowania przez nią tych informacji i ich ujawnianie – „przekraczanie”.

Interesująca z punktu widzenia tej perspektywy analizowania cielesności jest propozycja Tseëlon (1995: 77 i nast.), która traktuje naturalne, biologiczne ciało, szczególnie ciało kobiece, w kategoriach Goffmanowskiego stygmatu. Autorka twierdzi, że kobieta może być napiętnowana z dwóch powodów. Po pierwsze, oczekuje się od niej, żeby była piękna, jej wygląd, a w konsekwencji ona sama, oceniana jest według wyidealizowanych kryteriów, które trudno jest jej spełnić, a ich ewentualne spełnienie ma najczęściej charakter przejściowy. W każdej chwili bowiem, jeśli nie będzie w wystarczającym stopniu kontrolowała swojego ciała, może okazać się dewiantką nie przestrzegającą obowiązujących norm dotyczących wyglądu. Po drugie, jej naturalne, biologiczne ciało jest traktowane jako piętno, jako powód wstydu i coś, co trzeba ukryć i zamaskować. Ciało kulturowe: zdyscyplinowane, kontrolowane i podlegające normom służy ukrywaniu tego piętna.

Rodzaj piętna dotyczący kobiecego ciała nie powoduje jedynie negatywnych wzmocnień, „przeciwnie – doświadczanie bycia lub stawania się piękną może być wynagradzane” (Tseëlon 1995: 88). Piękne kobiety pojawiające się *na scenie* życia społecznego zdają sobie sprawę z wrażeń jakie wywołują na innych *aktorach* i z korzyści, jakie dzięki temu wrażeńi mogą osiągnąć. Celem przedstawienia nie jest więc jedynie ukrycie piętna, jakim jest biologiczne ciało, ale jak najlepsze zaprezentowanie siebie, atrakcyjność fizyczna jest bowiem atutem przynoszącym liczne korzyści.

W myśl tej koncepcji, ciało stare, które w podwójny sposób narusza obowiązujące normy – poprzez swoją starość i związaną z nią często brzydotę – jest traktowane jako piętno⁸⁷. Starość ujawnia na-

⁸⁷ Starość jest przyczyną napiętnowania i dyskryminacji, o czym świadczą różne formy *ageizmu* obecne w naszym społeczeństwie. Na ten temat zob. np. B. To-

turalne, niezamaskowane, biologiczne ciało. „Starzenie się kobiet można potraktować jako *memento mori* tego przed czym obowiązujący system piękna usiłuje się bronić” (Tseñlon 1995: 93). Starość, podobnie jak brzydota, staje się więc źródłem wstydu, co skłania wiele osób do ukrywania swojego wieku. Dążenie to jest wzmacniane poprzez przekazy kulturowe, które kreują w nas przekonanie, jakoby młodość była stanem wyjątkowo cieleśnym, co oznacza, że osoba, która utraciła młodość cieleśną staje się niewidzialna w życiu społecznym.

3.4. Ciało w wirtualnych interakcjach

Na początku tego rozdziału napisałam, że ludzie w przestrzeni publicznej mogą nic do siebie nie mówić, ale nie mogą przestać komunikować się poprzez swoje ciała. To twierdzenie nie odnosi się jednak do komunikacji w przestrzeni publicznej, jaką jest w pewnym sensie Internet. Rozrywa on bowiem relację między interakcją a cieleśnością. Porozumiewanie odbywa się tu głównie za pomocą słów, tekstu, natomiast brak przeważnie tego wyglądu zewnętrznego. Jedną da się na komunikację niewerbalną oraz wygląd zewnętrzny. Jedną z cech, którą przypisuje się komunikacji w wirtualnym świecie jest acielesność (Szpunar 2004: 107-108). Jak już jednak wcześniej pokażłam, ciało jest obecne w Internecie i to na wiele sposobów, na co zwraca uwagę m.in. Gromkowska: „niezależnie od redukcowania znaczenia ciała w cyberprzestrzeni myliłby się jednak ten, kto przypuszczałby, że ciało stamtąd znika. Wręcz przeciwnie, jest ona »przeładowana« ciałami, a właściwie ich skonstruowanymi przez umysły ludzkie reprezentacjami. Tak czy inaczej, ciało pozostaje jednym z podstawowych układów odniesienia wszelkich interakcji” (Gromkowska 2002: 206).

biasz-Adamczyk, T. Knuruowski, P. Brzyski, *Czy jeszcze ktoś pamięta o starości? Starość a proces transformacji*, [w:] *IV strone socjologii zdrowia*, W. Piątkowski i A. Titkow (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 80 i nast.

Ciało jest pokazywane w dostępnych poprzez sieć filmach video, a także poprzez coraz popularniejsze kamery internetowe, które „dodają” cieleśność do internetowej komunikacji. Ich rozpowszechnianie może świadczyć o tym, że trudno jest nam komunikować się „bezcieleśnie” i bez możliwości odczytywania tych wszystkich przekazów, które są wysyłane poprzez ciało w interakcjach odbywających się w realnym świecie. Rozpowszechnianie się kamer kwestionuje zatem acielesność jako jedną z cech komunikacji internetowej.

Ciało jako kapitał⁸⁸

Kapitał może służyć jako broń i stawka w walce, jest to coś, co pozwala sprawować władzę, wywierać wpływ i istnieć w danym polu, a nie tylko być

(P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant 2001: 79)

Potraktowanie „adekwatnego” ciała jako kapitału podkreśla jego znaczenie we współczesnej kulturze i rolę jako elementu współtworzącego nierówności społeczne i strukturę społeczną. Perspektywa ta łączy w sobie biologiczne ciało z jego społecznym i kulturowym kształtowaniem przez jednostkę i grupy społeczne, do których ona należy. Wikłając cielesność w kategorii *habitusu* i *gustu* podkreśla znaczenie, jakie ma socjalizacja, otoczenie społeczne i przynależność do klasy społecznej dla odczytywania i realizowania cielesności. Równocześnie jednak pozostawia jednostce pewną swobodę wyboru, jak i podkreśla znaczenie nie tylko obiektywnych czynników, ale

⁸⁸ Tę perspektywę analizowania cielesności przedstawiłam w artykule *Kapitał biologiczny jako źródło (re)konstrukcji nierówności społecznych*, [w:] M. Korczyński, P. Pluciński (red.), *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2006. Rozdział ten jest zatem uzupełnioną i rozbudowaną wersją tego artykułu.

również umiejętności samej jednostki dla podejmowania odpowiednich praktyk. W tym sposobie ujmowania cielesności wyraźnie widać również połączenie ciała z innymi zasobami, które są w dyspozycji jednostki, co pozwala analizować ich wzajemne pokrywanie się lub znoszenie.

Giza-Poleszczuk, Marody, Rychard (2000: 27 i nast.) definiują kapitał jako ten spośród zasobów – czyli wszystkiego tego, co znajduje się w dyspozycji jednostki czy grupy – który można wykorzystać w ten sposób, że przyniesie on zysk w postaci zwiększenia szans, osiągnięcia celu czy korzyści. Według tych autorów, aby zasób mógł zostać przekształcony w kapitał musi istnieć na niego odpowiednie zapotrzebowanie, a jednostki muszą posiadać możliwości i umiejętności jego wykorzystania jako swojego kapitału⁸⁹. Zarówno owe predyspozycje jednostek czy grup oraz rozkład różnego rodzaju zasobów są zależne od systemu społecznego i rządzących nim reguł. Różnicowanie kapitałów występuje tutaj na dwóch poziomach: po pierwsze oznacza nierówny dostęp do określonych zasobów (kapitałów), a po drugie odnosi się do nierówności „drugiego rzędu” oznaczających różnice odnoszące się do przebiegu, stylu i skuteczności indywidualnych oraz grupowych strategii adaptacyjnych, które mają swoje źródło w różnicowaniu posiadanych kapitałów i w różnym poziomie umiejętności zarządzania nimi (Drozdowski 2005: 271).

Jednostki, indywidualnie bądź zbiorowo, podejmują różne działania mające na celu zdobycie, utrzymanie lub pomnożenie posiadanych zasobów (potencjalnych kapitałów), które są przez nie wykorzystywane jako narzędzia utrzymania lub polepszenia swojej pozycji społecznej i prestiżu z nią związanego, odróżnienia się od

⁸⁹ Pojęcie zasobu jest tutaj rozumiane szerzej niż pojęcie kapitału, jednakże pojęcia te mogą być również traktowane jako tożsame. Zob. np. R. Drozdowski, M. Ziółkowski, *Strategie inwestowania społeczeństwa polskiego końca lat dziewięćdziesiątych*, „Europa Wschodu i Zachodu” 1999, nr 3; J.S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London 1990; R. Drozdowski 2005.

innych grup społecznych (co jest manifestowane głównie poprzez styl życia) oraz zapewniają lepsze funkcjonowanie w różnych obszarach rzeczywistości społecznej (Ziótkowski 2000: 173, 188).

4.1. Typy kapitałów

Można za Bourdieu (2001: 104) wymienić trzy główne typy kapitałów: (1) materialny/ekonomiczny, oznaczający dobra i zasoby materialne, (2) społeczny, odnoszący się do sieci powiązań, wpływów, znajomości i (3) kulturowy, na który składają się: wiedza, kompetencje, kwalifikacje zawodowe oraz kompetencja kulturowa. Autor wyróżnia również kapitał symboliczny, „który jest formą, jaką każdy z nich przybiera, gdy jest postrzegany za pomocą percepcji, która przyznaje mu specyficzną logikę, lub, jeśli ktoś woli, nie rozpoznaje arbitralności jego posiadania i akumulacji”.

Na kapitał kulturowy składają się trzy jego podtypy: ucieleśniony (*embodied*), zinstytucjonalizowany (*institutionalized*) i uprzedmiotowiony (*objectified*). Pierwszy odnosi się do odziedziczonych, nie genetycznie, co w procesie socjalizacji, oraz nabytych cech jednostki (ta forma kapitału jest zatem blisko powiązana z *habitusem*), drugi podtyp odsyła do potwierdzonych kwalifikacji, np. w postaci dyplomu ukończenia studiów, trzeci natomiast – do posiadanych przez jednostkę dóbr (Bourdieu 1986: 47).

Shilling (1996) rozwija ideę ucieleśnionego kapitału kulturowego i wprowadza pojęcie kapitału fizycznego (por. Crossley 2001). Odnosi się on zarówno do kapitału kulturowego, który jest ucieleśniony poprzez społeczne praktyki oraz do różnych fizycznych atrybutów ciała, takich jak, piękno, atletyczna budowa, siła, czyli wszystkich tych cech, które mogą zostać przekształcone w inną formę kapitału. Równocześnie właściwości te, jak i sposób używania ciała (chodzenie, siedzenie, gestykulacja itp.), niosą ze sobą społeczne i kulturowe znaczenie. W sytuacji obecnego statusu ciała/cieleśności w kulturze współczesnej, istotne wydaje się nadanie znaczenia temu typowi kapitału i potraktowanie go jako równie

ważnego, jak pozostałe. Na traktowanie ciała jako kapitału zwraca również uwagę Baudrillard pisząc: „zarządzamy własnym ciałem tak jak własnym majątkiem, manipulujemy nim w taki sposób, jakby był jednym z wielu *znaczących społecznego statusu*. (...) Odczytane jako narzędzie rozkoszy i wykładnik prestiżu ciało staje się zatem przedmiotem *pracy obsadzenia i inwestycji*” (Baudrillard 2006: 173).

Giza-Poleszczuk, Marody, Rychard (2000: 30) nie wymieniają tego kapitału z nazwy, ale pisząc o zasobach indywidualnych, wyliczają obok cech psychicznych, takich jak asertywność czy motywacja, cechy fizyczne: wiek, stan zdrowia czy kondycja. Drozdowski, pisząc o nowych wymiarach społecznych nierówności, jako jedną z ich podstaw traktuje kapitał biologiczny, który określa jako:

„zespół względnie trwałych cech psycho-fizycznych istotnych z punktu widzenia skutecznej adaptacji jednostek do obowiązujących reguł systemowych, takich zatem, które mogą ujawnić się jako czynniki ułatwiające lub przyspieszające (a niekiedy wręcz umożliwiające) sukces w określonych dziedzinach i sektorach życia społecznego, względnie też – mogą być dla tegoż sukcesu przeszkodą” (Drozdowski 2005: 273).

Dla mnie natomiast kapitał biologiczny oznaczałby różne aspekty cielesności, które stają się (przynajmniej potencjalnie) przedmiotem jednostkowej uwagi, przedmiotem inwestycji, ulepszeń czy przekształceń wynikających ze znaczenia przypisywanego im w kulturze współczesnej, a w konsekwencji przynoszą jednostce określone społeczne korzyści czy zyski⁹⁰.

Kapitały są w dużej mierze przez jednostkę dziedziczone, co kapitał biologiczny zdaje się ilustrować lepiej niż każdy inny. Dziedziczenie może odbywać się na kilku poziomach i dotyczyć: genów i związanych z nimi na przykład uzdolnień; pewnych cech fizycznych, tj. rysy twarzy czy wzrost; pewnych skłonności, np. do za-

⁹⁰ Zdaję sobie sprawę z tego, że wiele z elementów tego kapitału nie jest dzisiaj biologicznych w tym sensie, że poddanych zostaje kulturowej/społecznej „obrobce”, że istotnym elementem są przekształcenia ciała, niemniej jednak bazują one na naturalnym, biologicznym ciele. Użycie przeze mnie pojęcia kapitał biologiczny ma również na celu odróżnienie go od pojęcia kapitału fizycznego czy ucieleśnionego, pojawiających się w literaturze przedmiotu.

chowyywania szczupłej sylwetki czy długowieczności; kompetencji obchodzenia się z kapitałem, jakim jest ciało oraz pewnych zewnętrznych, środowiskowych czynników ułatwiających bądź utrudniających inwestowanie w kapitał cielesny. Sposób dziedziczenia cielesnych zasobów, a raczej niemożliwość pozbycia się tych o dysfunkcjonalnym charakterze, wyróżnia ten rodzaj kapitału spośród innych. O ile bowiem można, do pewnego stopnia, przekształcić dziedziczone zasoby tworzące kapitał kulturowy czy materialny, to pewnych elementów biologicznych, np. niektórych chorób genetycznych, ciągle nie, co praktycznie eliminuje jednostkę z podejmowania strategii w tym obszarze, czy mówiąc inaczej z gry, w której „bronią” jest kapitał biologiczny.

Można wyróżnić trzy główne obszary możliwego różnicowania jednostek pod kątem posiadanego kapitału biologicznego: (1) „baza wyjściowa” – ciało naturalne/biologiczne, (2) możliwość i umiejętność przekształcania tego kapitału i odwracalności pewnych dotykających go procesów (umiejętność zarządzania kapitałem biologicznym) oraz (3) ochrona przed różnymi rodzajami ryzyka.

4.2. Kapitał biologiczny

Po pierwsze zatem, kapitałem mogą być „wrodzone” (biologiczne) aspekty cielesności, takie jak geny czy kolor skóry, choć ten ostatni trudno już traktować jako bezwzględnie przypisany, co pokazuje przykład Michaela Jacksona. „Dobre” geny dają predyspozycje do rozwijania różnych talentów czy zdolności, w innym kontekście – stają się podstawą długowieczności, odporności czy wytrzymałości fizycznej. Kolor skóry może być rodzajem kapitału w sytuacji, gdy jednostka dostaje pewną szansę (np. propozycję pracy) bądź to w wyniku dyskryminacji osób o innym kolorze skóry, bądź w ramach „poprawności politycznej” czy szukania pewnych „odmienności”, np. w dziedzinie reklamy czy mody. Obszarem, który dobrze ilustruje znaczenie obu wymienionych aspektów cielesności jest sport. Tu geny czy wynikające z rasy pewne fizyczne predyspozycje są

rodzajem kapitału, który przynosi jednostce określone korzyści finansowe i społeczne. Świat sportu pokazuje także, że kapitałem mogą stać się naturalne aspekty i „formy” cielesności, które w kulturze uchodzą za nieadekwatne, co ilustrują przykłady tęższych kobiet podnoszących ciężary, uprawiających judo czy niskich i bardzo szczupłych mężczyzn uprawiających gimnastykę lub będących dzokejami.

Rodzajem biologicznego zasobu jest wiek, w przypadku którego głównie młodość stanowi jednostkowy kapitał. Widoczne jest to wyraźnie na rynku pracy, gdzie wymóg wieku pojawia się bardzo często w ogłoszeniach o pracę, w konsekwencji czego młodzi ludzie mają większą szansę na zatrudnienie, a także na rynku matrymonialnym, gdzie młodszym osobom łatwiej jest znaleźć bardziej atrakcyjnych fizycznie i społecznie partnerów. Można także wskazać na sytuacje, kiedy to dojrzały wiek staje się jednostkowym kapitałem (np. takie, w których wymagane jest pewne doświadczenie), ale wydaje się, że są one zdecydowanie rzadsze.

Inny aspekt cielesności, który uznać możemy za rodzaj biologicznego kapitału, to sprawność fizyczna, umożliwiająca wykonywanie podstawowych, codziennych czynności, jak i bardziej skomplikowanych zadań. Może być ona elementem zarówno wrodzonym, jak i nabytym⁹¹. Wydaje się jednak, że większość osób znaczenie tego kapitału docenia wówczas, gdy zaczyna on źle funkcjonować i utrudnia codzienne życie. Dla niektórych jednak, na przykład dla sportowców, jest to jeden z najważniejszych kapitałów, który staje się podstawą do budowania innych kapitałów. Dotyczy to również każdego z nas, bowiem zdrowe i sprawne ciało daje możliwość

⁹¹ W przypadku niektórych umiejętności, które zdobywamy (posiadamy?), np. gry na fortepianie, trudno jednoznacznie rozstrzygnąć czy zawdzięczamy je pewnym naturalnym predyspozycjom czy nauce, w tym przypadku podział natura – kultura zaciera się, a sprawność fizyczna jest jednocześnie umiejętnością kulturową. Nabywanie ich stanowi jeden z elementów treningu kulturowego, który polega na wytwarzaniu umiejętności odpowiedniego używania i wykorzystania ciała. A zatem nabywanie habitusu w rozumieniu Bourdieua polega na uczeniu się przez ciało (*apprendre par corps*) (por. Ziółkowski: 2002: 8).

zdobywania innych kapitałów, np. materialnego czy społecznego. Mamy zatem w tym, jak i w poprzednio podanych przykładach do czynienia z konwersją kapitałów.

W tym miejscu warto zauważyć, że różnice klasowe, które najczęściej odnosi się do kulturowych/społecznych rekonstrukcji ciała, do czego przejdę w dalszej części rozdziału, dotyczą także ciała biologicznego. Jeden z autorów *Historii życia prywatnego*, Vincent, pisze, że „Francuzi rodzą się coraz piękniejsi, co potwierdzają liczby. W 1980 r. 25-letni mężczyzna ma średnio 174 cm wzrostu, podczas gdy w 1970 mierzył średnio 172 cm, a w 1914 – 160 cm”, zatem „estetyczna poprawa całej ludności jest faktem, choć również utrwała ona społeczne nierówności: w 1980 r. lekarz czy adwokat miał 175 cm wzrostu, a robotnik rolny tylko 168 cm” (Vincent 2006: 351-352). Na gruncie polskim, społecznym zróżnicowaniem cech fizycznego ciała (w tym przypadku dwóch charakterystyk rozwoju fizycznego młodzieży: wysokości ciała oraz wskaźnika nadwagi i otyłości 19-letnich poborowych) zajmował się w wielu badaniach zespół Tadeusza Bielickiego⁹². Wśród najciekawszych wniosków można wskazać na ten, że średnia wysokość ciała poborowych w populacji generalnej wzrosła w ciągu 36 lat od 170,5 cm w 1965 do 177,4 cm w 2001 roku, a w obrębie poszczególnych roczników badanych powtarza się z reguły to samo uszeregowanie grup społecznych na osi wysokości ciała. Najwyżsi są synowie pochodzący z inteligentnych rodzin z wielkich miast, następnie z rodzin inteligentnych z mniejszych miast, niżsi od nich są synowie robotników wykwalifikowanych mieszkających w miastach, a najniżsi synowie rolników. Wy-

⁹² Odwołuję się tutaj do *desk research* przeprowadzonego w 2007 roku na potrzeby grantu „Social Inequality and Why It Matters for the Economic and Democratic Development of Europe and Its Citizens. Post-Communist Central and Eastern Europe in Comparative Perspective EUREQUAL”, którego jednym z uczestników jest Instytut Socjologii UAM w Poznaniu. Więcej na temat badań Bielickiego zob.: T. Bielicki, A. Szklarska, Z. Welon, C. Brajczewski, *Nierówności społeczne w Polsce: antropologiczne badania poborowych w trzydziestoleciu 1965 – 1995*, Monografie Zakładu Antropologii PAN nr 16, Wrocław 1997; T. Bielicki, A. Szklarska, S. Kozielec, Z. Welon, *Transformacja ustrojowa w Polsce w świetle antropologicznych badań 19-letnich mężczyzn*, Monografie Zakładu Antropologii PAN nr 23, Wrocław 2003.

niki te świadczą o tym, że standardy życia mają trwały charakter i wpływają na wysokość ciała. Badania Bielickiego pokazały również, że trzy czynniki społeczne: wykształcenie rodziców, liczba rodzeństwa i wielkość miejsca zamieszkania mają istotny statystyczny wpływ na wysokość ciała. Ta rośnie wraz ze wzrostem wykształcenia rodziców, z wielkością miejsca zamieszkania i zmniejszaniem się liczby rodzeństwa. Przedstawione wyniki uzmysławiają nam, że klasowe zróżnicowanie cielesności może dotyczyć nie tylko tego, co można zrobić ze swoim ciałem, ale także cech biologicznych (często nieprzekształcalnych), które są wynikiem klasowych różnic.

Wygląd zewnętrzny moglibyśmy również zaliczyć do pierwszego z wyróżnionych wyżej rodzajów kapitału biologicznego, jednak obecnie bardziej słuszne wydaje się uznanie go za element nie tyle cielesności „zastanej” (naturalnej), co przekształca(l)nej. W ramach wyglądu zewnętrznego, największym kapitałem, szczególnie w przypadku kobiet, jest uroda. Uroda jest najlepszą walutą kobiety, dzięki niej można pozyskać określone dobra, można ją „wymieścić” na inne dobra, takie jak prestiż, pieniądze czy miłość; piękno i związany z nim erotyzm są formą kapitału, dzięki którym ciało przekształca się w przewagę, pożytek i korzyść; wygląd staje się podstawą oceny drugiej osoby i źródłem licznych przywilejów (Wolf 2002: 12 i nast.; Etcoff 2002: 94, 119; Baudrillard 2006: 175 i nast.). Wykorzystanie urody jako kapitału jest jednak ograniczone w dwojaki sposób, po pierwsze w czasie, gdyż piękno przemija, zatem „jest to atut, który albo się wykorzystuje, albo się go traci (Etcoff 2002: 94), po drugie – jak w przypadku innych kapitałów – poprzez konkurencję. De Beauvoir (1972: 381) porównuje tutaj sytuację mężatki do sytuacji prostytutki twierdząc, że z ekonomicznego punktu widzenia ich położenie jest podobne, gdyż obie ciągną korzyści ze swojego ciała, które zostają jednak ograniczone przez konkurencję.

Kategorię kapitału możemy odnieść również, jak czyni to przywołana de Beauvoir, do sfery seksualnej. Ciało może być bowiem rozpatrywane w kontekście jego przydatności do zaspokajania potrzeb seksualnych, a także chęci posiadania potomstwa. Łączy się to

silnie z wymienionymi już aspektami cielesności: zdrowiem, wiekiem i atrakcyjnością fizyczną. Po pierwsze zatem, ciało jest kapitałem w sferze seksualnej, jeśli jest zdrowe, i to w dwojakim kontekście: możliwości posiadania potomstwa oraz niebycia zakażonym chorobą przenoszoną drogą płciową. Jednostka może w tym kontekście zwiększać wartość swojego ciała poprzez jej instytucjonalne potwierdzenie, czego przykładem są wyniki badań lekarskich. Po drugie, przydatność cudzego ciała dla zrealizowania chęci posiadania potomstwa, przynajmniej u kobiet, przemija wraz z wiekiem i ustaje w momencie, w którym przestaje mieć ona możliwość zostania matką. Wartość męskiego ciała, która być może również zmniejsza się z wiekiem, nie mija. Z wiekiem, również częściej w przypadku kobiet, maleje atrakcyjność ciała, a tym samym zainteresowanie nim. Równocześnie sam wygląd zewnętrzny wyznacza w dużej mierze szanse jednostki na traktowanie swojego ciała jako kapitału w omawianym kontekście.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że to najczęściej mężczyźni tworzą normy wyznaczające odpowiedni wygląd, określają jak kobieta powinna wyglądać, by się podobać, by uznali ją za atrakcyjną fizycznie (Nead 1998: 123). Mężczyźni definiują, czym jest piękno i oczekują go od kobiet, których zadanie polega na spełnieniu męskich oczekiwań. Piękne kobiety zostają przez mężczyzn odpowiednio wynagradzane, a te, które nie spełniają obowiązujących norm, pozostają niezauważone; w ten sposób definiowanie piękna staje się narzędziem podporządkowania kobiet mężczyznom. I choć może wydawać się, że kobiety poprzez swoją urodę zdobywają mężczyzn i władzę nad nimi, to nie można zapomnieć, iż odbywa się to zgodnie z narzuconymi przez system społeczny regułami, zgodnie z którymi kobieta jest tą, która uwodzi, która zwraca na siebie uwagę, a mężczyzna jest tym, który zdobywa.

Uroda staje się zatem kapitałem, który możemy wykorzystać na wielu polach: na rynku pracy, w życiu uczuciowym, przy załatwianiu wielu codziennych drobnych spraw czy w życiu towarzyskim. Istnieje powszechne przeświadczenie, że atrakcyjność fizyczna jest ściśle powiązana z innymi pożądanymi cechami, że piękno fizyczne

odzwierciedla piękno duchowe (Aronson i in. 1997: 411 i nast.). Nasz stosunek do osób fizycznie atrakcyjnych jest zdecydowanie bardziej pozytywny niż do osób niezbyt atrakcyjnych, lepiej je oceniamy i bardziej lubimy. Jesteśmy przekonani, że osoby bardziej atrakcyjne odnoszą więcej sukcesów, są bardziej inteligentne, bardziej interesujące niż osoby mniej atrakcyjne. Kierujemy się silnym stereotypem opierającym się na przeświadczeniu, że to, co piękne, jest również dobre. Ten sposób postrzegania innych osób ma swoje korzenie w procesie socjalizacji. Już od wczesnego dzieciństwa jesteśmy uczeni, że to co jest piękne, jest też dobre, przekonują nas o tym m.in. postacie z bajek: Królewna Śnieżka, Calineczka czy Śpiąca Królewna. Innym sposobem uczenia się jest naśladowanie dorosłych, na przykład dziecko, które widzi, że nauczycielka faworyzuje ładne dzieci, samo może oceniać na podstawie wyglądu i być bardziej przyjaznym dla ładniejszych rówieśników. O znaczeniu urody w różnych sferach codziennego życia przekonuje nas również wszechobecność pięknych ciał w telewizji i prasie. „Na przestrzeni dziejów każde społeczeństwo ustanawiało własne standardy piękna, ale w żadnej epoce nie było takiej presji ze strony mediów dyktujących nam, jak powinniśmy wyglądać. Okładki kolorowych magazynów, filmy, programy telewizyjne i wielkie billboardy zewsząd zarzucają nas obrazami głoszącymi, że uroda jest wszystkim” (Lazetto, King, Yanco 2000: 48).

Według Króla (2000: 13), „ciało jest dla liberała skandalem”, ponieważ ogranicza naszą wolność (poprzez ograniczanie naszych fizycznych możliwości) i równość szans, gdyż urodziwym i zdolniejszym jest w życiu łatwiej; co więcej brzydota i głupota „ograniczają realizację wartości jaką jest braterstwo”. Uroda różnicuje, i to dziś bardziej niż rasa czy inne, istotne dotąd, kategorie społeczne. W przypadku gdy ktoś w swoim postępowaniu ocenia ludzi według rasy, naraza się na zarzut dyskryminacji rasowej czy grupowej i niepoprawność polityczną, to natomiast, że kieruje się w swoich wyborach wyglądem zewnętrznym partnerów interakcji traktowane jest jako coś naturalnego i nie budzi większych sprzeciwów ani zarzutów. W konkluzji swojego artykułu Król (*ibidem*) stwierdza, że

ciało „prowadzi dzisiaj do nowej dyskryminacji, nie do wyobrażenia nigdy przedtem”. Ciało poddawane są oglądowi o charakterze wartościującym, ocenia się je w kategoriach: zdrowia, piękna i sprawności. Duże znaczenie przypisywane atrakcyjności fizycznej staje się więc źródłem nowej, bardzo dyskretnej formy dyskryminacji – takiej, którą trudno jest udowodnić i której jeszcze trudniej jest zapobiegać.

Zgadzać się w dużej mierze z tym, że uroda jest kapitałem, który może przynieść jednostce liczne korzyści, uważam jednak, że za mało podkreśla się to, że kapitał ten ma znaczenie przede wszystkim przy pierwszym spotkaniu czy na początku znajomości. Niewątpliwie pierwsze wrażenie jest bardzo ważne, ale należy podkreślić, że nawet najbardziej urodziwa osoba, która nie posiada żadnych innych kwalifikacji czy zalet nie osiągnie dużego sukcesu w życiu zawodowym i nie znajdzie atrakcyjnego partnera dla zbudowania trwałego związku. Bron, jaką jest uroda przemija nie tylko w perspektywie dłuższego czasu, ale przestaje wystarczać również wtedy, gdy lepiej poznamy drugą osobę. Kapitał, jakim jest uroda, jest najbardziej kruchym czy nietrwałym kapitałem, który posiada jednostka. W każdej chwili bowiem możemy utracić kontrolę nad naszą cielesnością, a jeśli nasze piękno jest przede wszystkim wykreowane, a nie naturalne, to nie będziemy w stanie cały czas kryć się pod jego maską (o czym przekonuje na przykład Goffman, pisząc o pojęciu piętna). Zatem wydaje mi się, że uroda ma znaczenie, ale przede wszystkim przy pierwszym wrażeniu, przy krótkich znajomościach, ale w codziennym życiu ma ona znaczenie o tyle, o ile zostaje połączona z innymi kapitałami⁹³.

Interesujące wydaje się również przyjrzenie się w tym miejscu pewnym dysfunkcjom kapitału biologicznego. To, co zazwyczaj traktowane jest jako zasób przynoszący jednostce określone korzyści, może również stać się źródłem dyskryminacji czy napiętnowa-

⁹³ Pomijam tutaj te sytuacje czy zawody, w których uroda jest jedynym (jednym z nielicznych) i w zasadzie wystarczającym warunkiem ich wykonywania, np. modelka, hostessa czy aktorka filmów pornograficznych.

nia. Dobrze ilustruje to przykład urody, która, choć niewątpliwie jest atutem, to może czasami obrócić się przeciwko jednostce. Negatywnymi konsekwencjami posiadania tego zasobu może być zażość ze strony innych osób i związana z nią izolacją towarzyską, ograniczenia na drodze awansu zawodowego, różne formy molestowania seksualnego i wiele innych reakcji ze strony otoczenia. Opisaną sytuację będą dotyczyły częściej kobiety niż mężczyźni. W przypadku mężczyzn, dysfunkcją kapitału biologicznego w postaci urody może być utrata – w opinii otoczenia – męskiej tożsamości. (Zbyt?) ładni czy (zbyt?) dbający o siebie mężczyźni są bowiem postrzegani często jako mało męscy. O ile zatem w przypadku kobiet uroda jest jednym z głównych czynników tworzących płciową tożsamość, to w przypadku mężczyzn staje się poniekąd jej zaprzeczeniem. Jednak zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet, kapitał ten, obok korzyści, przyniesieć może również straty. Zatem ważne jest odpowiednio wykorzystywanie zasobu, jakim jest nasza uroda, co uświadamia nam Etofff, twierdząc, że „nie zawsze korzystnie jest wyglądać świetnie, ale zawsze oplatca się wyglądać nieźle” (Etofff 2000: 121).

4.3. Przekształcalność kapitału biologicznego

Jednostki czy grupy społeczne różnią się nie tylko na poziomie wyjściowego biologicznego zasobu, czyli tego, co dała im natura, ale również na poziomie świadomości przekształcania tego zasobu i możliwości jego dokonania. Większego znaczenia nabiera więc nie to, jak się wygląda i jakim się jest „naturalnie”, ale to, jakie ma się szanse na kreowanie swojej ulepszonej („nadbudowanej”) cielesności. Jak pisze Fukuyama: „kiedy loterię zastąpi wybór, pojawi się nowa płaszczyzna rywalizacji między ludźmi, rywalizacja ta zaś grozi zwiększeniem przepaści między szczytem a dnem hierarchii społecznej” (Fukuyama 2004: 207). Konsekwencją tego jest różnicowane poczucie sprawstwa i rzeczywiste możliwości wpływania na swoje „ucieleśnione ja”. W wyniku tego, że coraz więcej rzeczy

znajduje się w obszarze sprawstwa, jednostki ponoszą coraz większą odpowiedzialność za nieadekwatne ciało i to zarówno w aspekcie jego wyglądu, jak i sprawności czy zdrowia.

Tym, co różni przedstawicieli określonych grup społecznych, jest, po pierwsze, świadomość przekształcalności i odwracalności cech fizycznych i traktowanie cielesności jako zastanej *vs* danej. Ilustruje to przykład zdrowia, na które można spojrzeć w dwojaki sposób i traktować albo jako naturalny stan rzeczy albo jako korelat zaangażowania jednostki. W pierwszym przypadku, zainteresowanie zdrowiem ograniczyłoby się do utrzymania *status quo* i eliminowania tych elementów, które mogą ten status naruszyć. Zdrowie byłoby tutaj traktowane jako dany raz na zawsze zasób, z którego człowiek czerpie w ciągu swojego życia. W drugim przypadku dbanie o zdrowie wiązałoby się z aktywnością jednostki i oznaczałoby nie tyle „to, co mam”, ale „to, co mogę (chcę) mieć” (Puchalski, Korzeniowska, Piwowska-Pościk 1999: 68 i nast.).

Osoby z niższych grup społecznych w większym stopniu traktują zdrowie, ale także bardziej ogólnie – całe ciało i jego poszczególne aspekty, jako coś danego, zasób, który nie podlega przekształcalności, a dokonujące się w nim zmiany jako nieodwracalne. Sokółowska uważa, że definicje i wartości dotyczące zdrowia i choroby są uwarunkowane społecznie, wynikają w dużej mierze z przynależności do określonych grup i zbiorowości społecznych, w konsekwencji: „pracownicy fizyczni traktują swój organizm jako coś co podlega zużyciu, co ma ograniczoną w czasie użyteczność i niewarunkowo jest naprawny, przedstawiciele inteligencji natomiast postrzegają swoje ciało jako maszyny, które wymagają nieustannej konwersacji i ulepszenia” (Sokółowska 1986: 18, 72). Cielesność nie jest traktowana przez klasy niższe jako rodzaj kapitału i dlatego jednostki do niej należące z reguły nie podejmują strategii mających na celu jej ulepszenie czy przekształcanie. Taką interpretację proponuje również Shilling (1996), który uważa, że traktują oni swoje ciało w sposób instrumentalny, jako narzędzie, nośnik zasobu energii i zajmują się nim jedynie wówczas, gdy coś im dolega. Dla klas wyższych ciałem jest natomiast wartością autoteliczną i podlega świadomemu treningowi.

Może być jednak tak, że przedstawiciele niższych klas łatwiej godzą się z naturą, z upływającym czasem, ze starzeniem się ciała, na przykład dlatego, że wygląd zewnętrzny ma dla nich mniejsze znaczenie lub też bardziej odległe (dosłownie i w przenośni) są im obowiązuje, proponowane głównie przez mass media, ideały kobiecości i męskości. Inną możliwą interpretacją różnic w postrzeganiu kapitału biologicznego jest przypuszczenie, że osoby te mają świadomość konieczności (w przypadku zdrowia) czy możliwości dokonywania zmian, ale wiązałyby się to ze zbyt dużymi kosztami, z koniecznością zrezygnowania z realizacji innych potrzeb. Można także założyć, że osoby pochodzące z niższych grup społecznych mogłyby spotkać się z brakiem akceptacji w swoim środowisku, gdyby dokonały jakiejś bardziej widocznej zmiany w swoim wyglądzie, co może powstrzymać je, pomimo obiektywnych możliwości, od takiego działania. Osiągnięty w tym przypadku zysk okazałby się mniejszy niż ponoszone w innych obszarach, np. przynależność do grupy społecznej i jej akceptacja, koszty.

W jednym z badań CBOS-u (*Stosunek do własnego ciała – ideał pięknej kobiety i przystojnego mężczyzny*. CBOS 152/2003) analizowano zależność między zadowoleniem z własnego wyglądu, a chęcią dokonania w nim zmian. W grupie osób zadowolonych ze swojego wyglądu, które nie chciały dokonywać zmian, dominowały osoby o najniższych dochodach, mężczyźni, osoby z małych miasteczek i wsi, natomiast niezadowolone z wyglądu i chęć zmian deklarowały najczęściej kobiety, osoby z wyższym wykształceniem i o wyższych dochodach⁹⁴. W cytowanym badaniu, im wyższe dochody i wykształcenie respondentów, tym chętniej wyrażali oni chęć poprawienia swojej fizyczności. Częściej również kobiety niż męż-

⁹⁴ 44% badanych było zadowolonych z własnego wyglądu i nie chciało dokonać w nim żadnych zmian, 26% również było zadowolonych z wyglądu, ale chciało dokonać w nim zmian, natomiast 24% nie było zadowolonych z tego jak wygląda i chętnie zmieniliby coś w swoim wyglądzie. Najchętniej dokonaną zmianą byłoby schudnięcie (53% badanych), a następnie, ale jedynie w przypadku 10% respondentów, zmiany dotyczące włosów oraz, co ciekawe, przybrania na wadze. Pozostałe zmiany zostały wskazane przez mniej niż 10% badanych.

czyżni wyrażały takie pragnienie. Prezentowane wyniki pokazują, że chęć dokonania zmian we własnym wyglądzie nie wynika z oceny własnego wyglądu, lecz zróżnicowana jest raczej przez podstawowe zmienne o charakterze społeczno-demograficznym. Co z kolei może wskazywać na różne standardy odczytywania cielesności, radzenia sobie z procesami jej dotyczącymi oraz zróżnicowaną wiedzę na temat możliwości „zarządzania” nią w określonych grupach społecznych. Zmiany w wyglądzie, sztuczne upiększanie, odmładzanie czy wyszczuplanie, mogą być również rozpatrywane jako mechanizmy „ucieczki do przodu” stosowanej przez klasy wyższe. W sytuacji gdy pewne sposoby dbania o ciało ulegają standaryzacji i stają się ogólnodostępne, klasy wyższe szukają nowych sposobów, do których dostęp będzie ograniczony i które ponownie stworzą dystans między nimi a klasami niższymi. Korzystanie z ekskluzywnych salonów czy farm piękności oraz poddawanie się operacjom plastycznym są właśnie takimi praktykami, które pozwalają wyróżnić się klasom wyższym.

Pamiętać należy jednak o tym, że ważnym czynnikiem wpływającym na to, na ile jednostka decyduje się zmieniać swoją cielesność i na ile ma taką możliwość jest również, obok miejsca w strukturze społecznej, wiek i faza biografii, w której znajduje się jednostka. Ziółkowski (2002: 18) wyróżnia cztery główne fazy biografii w oparciu o zróżnicowane możliwości przekształcalności indywidualnych cech, w tym wyglądu zewnętrznego: wiek dziecięcy, wiek młodości, wiek dojrzały i starość, a jako dodatkową – fazę prenatalną. W dzieciństwie, gdy dopiero kształtuje się wiele cech indywidualnych, istnieje największa możliwość ich modyfikacji, z drugiej jednak strony, jednostka nie posiada wtedy możliwości dokonywania zmian sama, lecz interwencji dokonują jej najbliżsi. Młodzi ludzie wydają się grupą osób, która przywiązuje największą wagę do własnego wyglądu i najchętniej dokonuje w nim zmian. Jednocześnie brak środków finansowych i ciągłe, choćby pod względem finansowym, uzależnienie od rodziców, ograniczają możliwości interwencji cielesnych. Wiek dojrzały to czas, w którym jednostka teoretycznie może dokonywać najwięcej zmian we własnym wyglą-

dzie, gdyż z jednej strony ma największą autonomię wyborów, a z drugiej – w niektórych przypadkach – wystarczające ku temu środki finansowe. I choć zmniejsza się chęć do dokonywania radykalnych zmian, to jednocześnie zwiększa się liczba podejmowanych przez jednostki interwencji, zwłaszcza tych, które mają zapobiec starzeniu się. W starości zmniejszają się zarówno „obiektywne” możliwości dokonywania zmian, jak i autonomia wyboru, a koncentracja uwagi przenosi się z wyglądu zewnętrznego na zdrowie.

Zmian w cielesności w kolejnych fazach biografii, szczególnie w dzieciństwie i starości, dokonuje nie tylko sama jednostka, ale również jej najbliżsi. Na przykład rodzice decydują się na leczenie u swoich dzieci różnych wykrytych wad, jak np. wada kręgosłupa, wzroku czy zgrzyzu. Również coraz częściej upiększają, za pomocą chirurgii plastycznej, swoje dzieci, starając się by ich ciała odpowiadały obowiązującym społecznie idealom, czego przykładem są prenty, na 18 urodziny, w postaci operacji plastycznej nosa czy powiększenia biustu albo operacja uszu jako prezent na pierwszą komunię. W okresie starości, dorosłe już dzieci podejmują często decyzje dotyczące leczenia swoich rodziców. Dysponowanie cielesnością odbywa się też jeszcze przed narodzeniem lub po śmierci członków rodziny, czego przykładami są odpowiednio badania prenatalne i wyrażanie zgody na przeszczep organów⁹⁵.

Badania empiryczne pokazują, że zróżnicowane jest nie tylko postrzeganie cielesności, ale również podejmowanie określonych

⁹⁵ Oprócz samych jednostek i ich najbliższych, również państwo zarządza w określony sposób naszą cielesnością. Odbywa się to we wszystkich fazach biografii, choć, jeśli odwołamy się do Foucaulta, który twierdzi, że „śmierć jest granicą władzy, momentem, który umyka władzy”, to nie może być dla nas zaskoczeniem, że państwo stosuje szczególnie wiele metod i form zarządzania ciałem starszego człowieka. Starość wymyka się bowiem władzy, gdyż uniemożliwia kształtowanie podatnych ciał, ogranicza zdolności i społeczną przydatność jednostki. W tym kontekście Foucault określa starość jako „pole interwencji” dla suwerennego państwa (por. J.C. Robbins, *Starsi Amerykanie a choroba Alzheimera. Biopolityka, podmiotowość i obywatelstwo*, [w:] E. Zierkiewicz, A. Łysak (red.), *Trzeci wiek drugiej płci. Starsze kobiety jako podmiot aktywności społecznej i kulturowej*, MarMar, Marian Kaczorowski, Wrocław 2006, s. 228).

praktyk mających na celu upiększenie czy poprawienie kondycji. Korzystanie z różnych „świątyn” ciała (siłowni, salonów kosmetycznych, masażu, solarium, fitness klubów) jest bardziej popularne wśród osób młodszych, lepiej wykształconych, zamożniejszych i mieszkających w większych miastach. Z siłowni częściej korzystają mężczyźni, z sauny i masażu w równym stopniu kobiety i mężczyźni, natomiast z pozostałych usług częściej korzystają kobiety (Dłabość o własną sylwetkę. CBOS 154/2003)⁹⁶. Kostka (1997: 214, 216), komentując dane statystyczne dotyczące uprawiania sportu, stwierdza, że regularny kontakt ze sportem mają najczęściej osoby usytuowane wysoko w strukturze zawodowej oraz uczniowie i studenci, a najbardziej popularne dyscypliny sportu to te, które nie wymagają specjalnych warunków ani też dużych wydatków. Korzystanie z różnego rodzaju usług związanych z praktykami celowymi nie jest powszechne, dotyczy głównie elit społecznych, które – jak możemy założyć – mają większą świadomość konieczności dbania o swoje ciało, większą potrzebę zwrócenia na nie uwagi, łatwiejszy dostęp, np. ze względów finansowych, do różnych usług i produktów oraz większą wiedzę na ten temat.

W tym miejscu podkreślić należy, że w polskim społeczeństwie bardzo istotnym czynnikiem wpływającym na zarządzanie kapitałem biologicznym jest kapitał materialny. Klasy niższe nie koncentrują się na ciele, ponieważ swoje strategie adaptacyjne czy też inwestycyjne ograniczają do bardziej podstawowych zasobów, niezbędnych do codziennego życia. *Diagnoza społeczna* przedstawia m.in. skalę rezygnacji z korzystania z różnego rodzaju świadczeń zdrowotnych w 2005 roku z powodu trudności finansowych, która zmniejszyła się co prawda od 2000 roku, ale w niektórych przypadkach dosięga nawet 1/3 gospodarstw domowych. Najczęściej Polacy rezygnowali z zakupu leków i leczenia zębów (odpowiednio 33 i 31% gospodarstw domowych), następnie z wykonania protez

⁹⁶ I tak na przykład badania CBOS z sierpnia 2003 roku pokazały, że najbardziej popularne było korzystanie z siłowni (25%), a następnie z sauny, jacuzzi lub łaźni (20%). 17% badanych odwiedzało salony kosmetyczne, po 16% solarium i salony masażu, a 12% brało udział w zajęciach fitness lub aerobiku.

(17%), usług lekarskich (15%) i leczenia w sanatorium (14%). Także badania PGSS pokazują, że badanym brakuje czasami pieniędzy na leczenie się, ale w tych badaniach odsetek osób, którym zdarzyła się taka sytuacja, wzrósł w porównaniu z poprzednimi latami⁹⁷. Zarządzanie kapitałem fizycznym jest zatem, jak widać z przytoczonych powyżej danych, uzależnione od posiadania kapitału materialnego, którego brak ogranicza praktyczny dostęp do wielu sposobów dbania o różne aspekty cielesności. Sytuacja ekonomiczna wyznacza zachowania prozdrowotne, dlatego że wyznacza ona szereg decyzji w obszarze konsumpcji oraz jest podstawowym czynnikiem określającym preferowane wartości. Marody (1997: 12) uważa, że przymus ekonomiczny ogranicza element swobody wyboru charakterystyczny dla stylu życia, który uzyskuje wtórny charakter względem dochodu, zawodu, stanowiska. Część społeczeństwa ogranicza do minimum dbanie o zdrowie i wygląd, ponieważ żyje w bardzo złej sytuacji materialnej, a posiadane środki finansowe wydaje na niezbędne sprawy bytowe.

Szeroki wybór produktów i usług służących upiększaniu i polepszeniu różnych aspektów cielesności zapewnia niemal nieograniczoną swobodę wyboru i jego środków mają tylko te osoby, którym tycyński dostęp do tych środków mają tylko te osoby, którym umożliwia to ich kapitał materialny, a potrzeba i sposób korzystania z nich zależy w dużym stopniu od innych posiadanych kapitałów: kulturowego, który zapewnia wiedzę i kompetencję kulturową, i społecznego, który umożliwia niejednokrotnie dotarcie do odpowiednich środków i usług. Swoboda wyboru jest więc zjawiskiem pozornym, pod którym kryje się różnicowanie konsumentów w zakresie korzystania z dóbr i usług oferowanych przez rynek, a w konsekwencji – różnicowanie społeczne⁹⁸. Jest to również

⁹⁷ W roku 1992, 29% badanych zadeklarowało, że zabrakło im pieniędzy na leczenie, w następnych latach procent ten wzrósł do około 34%, a w roku 2002 wyniósł prawie 39%. (Bogdan Cichomski (kierownik programu). Tomasz Jerzyński i Marcin Zieliński. Polskie Generalne Sondaze Społeczne: skumulowany komputerowy zbiór danych 1992-2002. Instytut Studiów Społecznych, UW, Warszawa 2005).

⁹⁸ Cielesność jest w tym przypadku mocno uwikłana w styl życia praktykowany przez jednostkę. Featherstone (1991b: 83-84) twierdzi, że kultura konsumeryzmu daje teoretyczne szanse wyboru różnorodnych stylów życia, definiowanych według

widoczne w dostępności usług poprawiających jakość życia czy wręcz je ratujących. Złe funkcjonowanie publicznej służby zdrowia i nieustannie zła jej sytuacja materialna sprawiają, że zabiegi i operacje, które powinny być dostępne dla wszystkich obywateli, stają się ofertą jedynie dla najbogatszych. Można więc powiedzieć, że dostęp do dłuższego i lepszego życia jest dziś technicznie (ze względu na ogromne koszty i możliwości danego kraju czy instytucji) oraz majątkowo (bo dostępny tylko dla najbardziej majątnych) uwarunkowany (Bauman 2000: 266-267).

Kapitał biologiczny staje się najczęściej znaczący dopiero wówczas, gdy połączony zostaje z innymi kapitałami, tymi, które pozwalają odpowiednio nim zarządzać i dokonywać inwestycji. Dysponowanie kapitałami reguluje przeksztalcalność i odwracalność różnych elementów kapitału biologicznego, w pierwszym przypadku umożliwia ulepszenie tego kapitału, a drugim – możliwość przywrócenia go do optymalnej formy. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że ten rodzaj kapitału potwierdza czy też umacnia nierówności wynikające z innych kapitałów.

4.4. Kapitał biologiczny jako narzędzie dystynkcji

Kapitał biologiczny staje się, podobnie jak inne kapitały, narzędziem dystynkcji – znaczącej różnicy, która czasami w bardzo dyskretny sposób, wyrażany poprzez odpowiedni *gust*, tworzy różnicę hierarchię. Ilość pracy włożonej w ciało przez różne klasy w celu polepszenia własnej prezentacji jest proporcjonalna do szans materialnych lub symbolicznych zysków, których mogą racjonalnie z niej oczekiwać (por. Bourdieu 2005: 255). Oznacza to, że inwestowanie w „cielesne zasoby” jest bardziej opłacalne dla klasy wyższej, a perspektywa osiągnięcia możliwych korzyści skłania je do większej dbałości o ciało. Wydaje się, że tym, co różni przedstawicieli

zasady „no rules only choice” („żadnych reguł, jedynie wybór”). Praktyczne możliwości nabywania dóbr i aktywności będących wyróżnikami określonych stylów życia są jednak społecznie zróżnicowane i stają się jednym z głównym czynników określających hierarchię społeczną.

klasy dominującej od przedstawicieli innych klas, jest nie tyle ich naturalne piękno (jak wcześniej napisałam można jednak również wskazać na nierówności społeczne w tym obszarze), lecz większa umiejętnością upiększania się, odpowiedniego „noszenia” swojego ciała i prezentowania go oraz, a może przede wszystkim, negatywne traktowanie naturalnej (nieupiększonej) cielesności. Nie poprawianie urody jest odbierane jako forma zaniedbania i podlega krytyce, bowiem piękno klasy wyższej ma przeciwstawiać się zarówno brzydocie, jak i zaniedbaniu i pospolitości. Różnice w posiadaniu i zarządzaniu kapitałem biologicznym można zatem zauważyć nie tylko w wyglądzie zewnętrznym osób pochodzących z różnych środowisk społecznych, ale także w postrzeganiu go i podejmowanych względem ciała praktykach. Są one odzwierciedleniem *habitusu*, wyrazem *gustu/smaku*, konsekwencją posiadania innych kapitałów i ukazują miejsce jednostki w hierarchii społecznej.

Pojęcie *habitusu*, które, choć pojawia się wcześniej u kilku autorów, zostało rozpowszechnione dopiero przez Pierre’a Bourdieu, który w *Dystynkcji*, pisze, że *habitus* jest „ucieleśnioną koniecznością, przemienioną w dyspozycję generującą praktyki i percepcję zdolną nadać sens praktykom tak wytworzonym” (Bourdieu 2005: 216). Szerzej możemy określić go jako:

„łączny rezultat oddziaływań socjalizacyjnych, jakim podlega w ciągu życia jednostka, rezultat interioryzowania przez nią społecznych norm i wartości, tj. całokształt nabytych przez nią i utrwalonych dyspozycji do postrzegania, oceniania i reagowania na świat zgodnie z ustalonymi w danym środowisku schematami” (Szacki 2002: 894)⁹⁹.

Dyspozycje tworzące *habitus* mają charakter zarówno intelektualny, emocjonalny, mentalny, behawioralny, jak i dotyczą tego, co Mauss nazywa „technikami ciała”. W dużej mierze *habitus* wyznacza zatem sposób obchodzenia się ze swoim ciałem i podejmowanie wobec niego określonych praktyk. Bourdieu (2001: 122) zwraca uwagę na szczególny status *habitusu*, który jest czasem traktowany jak los albo przeznaczenie, ale nim nie jest. Przede wszystkim dlatego, że pozostaje pewnym otwartym systemem, podlega konfrontacji

⁹⁹ Na temat samego pojęcia *habitusu* zob. również: Bourdieu 2006.

tacji z nowymi doświadczeniami, a także różnym wpływom. Zatem, choć ma trwały charakter i tak go głównie postrzegamy, to nie jest niezmienny. *Habitus* jest podstawową kategorią różnicującą jednostki w obrębie społeczeństwa, a klasy społeczne są, w tym rozumieniu, zbiorami ludzi posiadającymi wspólny *habitus*. Różnicowanie klasowe, oparte na *habitusie*, przejawia się w wielu sferach życia, na przykład w uczestnictwie w kulturze, komunikowaniu się, gustach, a także w tym wszystkim, co wiąże się w sposób bardziej bezpośredni z cielesnością, jak np. rodzaj uprawianego sportu czy stosowana dieta.

Gust natomiast, według Bourdieu:

„jest kulturą przekształconą w naturę, czyli kulturą ucieleśnioną, klasą, która stała się ciałem, przyczynia się do stworzenia ciała klasy (...). W konsekwencji, ciało stanowi najbardziej niepodważalną obiektywizację gustu klasy, który na różne sposoby wyraża: najpierw przez to, co w nim z pozoru najbardziej naturalnego, to znaczy rozmiary (wielkość, wzrost, waga itd.) oraz formy (...) wyglądu zewnętrznego, w czym wyraża się na wiele sposobów cały stosunek do ciała, to znaczy pewien sposób traktowania ciała, pielęgnowania go, karmienia, utrzymywania, wskazujący na najgłębsze dyspozycje habitusu” (Bourdieu 2005: 237).

Gust/smak stają się podstawą wyróżnienia i reprodukcji klas społecznych, „różnice w zwykłej budowie ciała powtórzone są i symbolicznie zaakcentowane przez różnice w *postawie*, w sposobie noszenia się, chodzenia, zachowywania się, przez co wyraża się cały stosunek do świata społecznego”. W konsekwencji „rysuje się przestrzeń ciał klasowych, która, wyjąwszy przypadki biologiczne, ma tendencję do odtwarzania struktury przestrzeni społecznej” (Bourdieu 2005: 242 i nast.). Przedstawiciele poszczególnych klas wyrażają sobie własne rozumienie cielesności, a także świadomość wpływu podejmowanych przez nich czynności, np. odżywiania się czy uprawiania sportów, na kształt, siłę i kondycję ciała. I tak, na przykład, mężczyźni z klasy niższej, dla których większe znaczenie ma siła fizyczna niż wygląd zewnętrzny, będą jedli przede wszystkim potrawy pożywne, nie zwracając uwagi na ich wpływ na sylwetkę i w mniejszym stopniu na ich wpływ na zdrowie. Przedstawiciele klasy średniej i wyższej będą natomiast starali się jeść

produkty o małej liczbie kalorii i dobre dla zdrowia. Inny będzie również sposób spożywania i przygotowywania posiłków przez przedstawicieli tych klas. W dziedzinie konsumpcji tym, co różni przedstawicieli różnych klas społecznych jest, według Bourdieu,

„opozycja pomiędzy *smakiem z luksusu* (lub smakiem wolności) a *smakiem zrodzonym z konieczności*. Pierwszy cechuje jednostki, które są wytworem materialnych warunków życia określonych przez uniezależnienie od ograniczeń materialnych, przez wolność bądź, jak się niekiedy mówi, *łatwość*, jaką zapewnia posiadanie kapitału. Drugi wyraża, samym swoim dopasowaniem, potrzeby, których jest wytworem” (Bourdieu 2005: 225).

Podjęcie określenia praktyk związanych z cielesnością jest, według Bourdieu (2005: 29, 265), konsekwencją kalkulowania kosztów gospodarczych, kulturowych oraz „fizycznych”, jakie ze sobą one niosą, jak i natychmiastowych bądź długotrwałych korzyści. Korzyści te mogą dotyczyć bezpośrednio ciała – jego wyglądu czy zdrowia, lecz mogą również mieć społeczny czy symboliczny charakter. Wówczas, na przykład, uprawianie określonego sportu, a właściwie „ślady”, jakie pozostawia ono na ciele (muskulatura, opalenizna, smukłość), a także miejsce i towarzystwo, stają się narzędziem awansu społecznego, narzędziem podkreślenia przynależności do określonej klasy społecznej i narzędziem dystynkcji. Bourdieu (2005: 262) ilustruje to na przykładzie ćwiczeń, różnicując gimnastykę uprawianą w domu bez użycia specjalistycznego sprzętu od gimnastyki uprawianej w specjalnej sali (klubie), za odpowiednią cenę i z odpowiednim sprzętem. W drugim przypadku środki potrzebne na ten cel „tłumaczy klasowość danego sportu”, co oznacza, że odpowiednie otoczenie, odpowiednia cena, strój i towarzystwo będą różniły tę samą aktywność sportową uprawianą przez przedstawicieli różnych klas społecznych. Pisz o tym również Etcoff:

„może nie da się odróżnić kobiety biednej od bogatej na podstawie ich jednakowych czarnych sukienek, podrobionej torebki i zegarka, ale bardzo prawdopodobne jest, że ta bogatsza będzie dużo szczuplejsza. Najprawdopodobniej też jej ciało będzie ukształtowane przez odpowiednie ćwiczenia, rady osobistego instruktora, odsysanie tłuszczu i być może implanty.

Ciało osoby zamóżnej jest kosztowne w utrzymaniu, i tak też wygląda.” (Etkoff 2000: 313).

Odpowiednie zarządzanie kapitałem biologicznym wymaga zatem poświęcenia, wiedzy, czasu i pieniędzy. Uprawianie sportów, stosowanie określonej diety czy upiększanie ciała będą zależne od posiadanego kapitału materialnego, kulturowego, od czasu wolnego, który ma się do dyspozycji oraz od dokonanego rachunku zysków i kosztów podejmowanych praktyk.

4.5. Kapitał biologiczny a ryzyko

Posiadanie i dysponowanie odpowiednimi kapitałami daje również możliwość chronienia siebie i swojej rodziny przed różnymi rodzajami ryzyka. Ucieleśnienie naraża jednostki na wiele rodzajów ryzyka, które wynika między innymi z zanieczyszczenia środowiska czy genetycznych modyfikacji żywności. Ryzyko związane jest przede wszystkim z różnymi chorobami i ze śmiercią, ale też na przykład – w dzisiejszej kulturze – ze starzeniem się, które naraża jednostkę, obok fizycznych dolegliwości, na różne formy dyskryminacji¹⁰⁰. Także intymne relacje są sferą, z którą wiąże się w dużym stopniu ryzyko, do czego powrócę w rozdziale siódmym.

Ryzyko, choć ma współcześnie charakter globalny, to odpowiedzialność za jego unikanie i konieczność jego kontroli zostają sprowadzane i spoczywają na jednostkach (Bauman 1995b; Turner 1996, za: Jacyno 2007: 91). Systemy eksperckie dostarczają wiedzy na temat istniejących zagrożeń i sposobów radzenia sobie z nimi, jednak odbiór tej wiedzy i jej wprowadzanie w życie jest jednostkowo i grupowo zróżnicowany. Często także, z powodu wewnętrz-

¹⁰⁰ *Ageizm*, czyli dyskryminacja ze względu na wiek, dotyczy w większym stopniu kobiet niż mężczyzn i odnosi się nie tylko do ich społecznego dyskryminowania, ale także do sposobu myślenia o sobie samych. Walka ze starzejącym się ciałem, czy jak mówił Bartosz i Zierkiewicz (2005: 13), „kurczowe trzymanie się młodości”, postrzegane jako społeczna konieczność, dotyczy głównie kobiet.

nych sprzeczności, nie cieszy się ona zaufaniem społecznym. Państwo i jego instytucje podejmują pewne działania minimalizujące ryzyko na szerszą skalę, ale w dużej mierze to na jednostki zostaje przetrzucone zadanie ochrony przed ryzykiem poprzez dokonywanie właściwych wyborów, takich jak na przykład unikanie ryzykownych działań czy stosowanie odpowiedniej profilaktyki (*ibidem*). Warto podkreślić, że o ile na niektóre z zagrożeń nie mamy wpływu, to na inne ich rodzaje (częściowo) sami się narażamy, na przykład paląc papierosy, odżywiając się niezdrowo czy podejmując ryzykowne kontakty seksualne. Giddens zwraca jednak uwagę na to, że „różnica między ryzykiem podejmowanym na własne życzenie, a ryzykiem, jakiego jednostka wcale nie szuka, jest często zamazana” (Giddens 2002: 171), zatem potencjalnie narażony jest na nie każdy z nas.

Beck (2004) twierdzi, że ryzyko ma dzisiaj demokratyczny charakter, który oznacza egalitaryzującą zagrożenia. Trudno jednak do końca zgodzić się z tą tezą, bowiem możliwość unikania poszczególnych rodzajów ryzyka oraz możliwość czynienia tego we własnym zakresie jest zróżnicowana społecznie (por. Drozdowski 2005: 282). Turner (1987, za: Jacyno 2007: 96) uważa, że dystrybucja ryzyka staje się źródłem nowych podziałów i nowego zróżnicowania społecznego. W tym kontekście możemy dokonać podziału na tych, którzy unikają ryzyka i tych, którzy się na to ryzyko narażają. Ci drudzy, prowadzący „samobójczy” styl życia, mimo możliwości ochrony przed ryzykiem, stale je „produkują” narażając tym samym życie własne i innych osób (*ibidem*). W konsekwencji nie są oni akceptowani przez społeczeństwo, przez tę większość, która stara się tak żyć, by unikać ryzyka. Podział ten można odnieść do myśli Giddensa (2002: 173), który uważa, że najczęściej nie rozważamy ryzyka w odniesieniu do poszczególnych czynności, lecz wybieramy dany styl życia, który wiąże się z określonych „pakietem” czynników ryzyka.

Trzeba jednak zauważyć, że ryzyko, a precyzyjniej – możliwość jego kontroli, może nie tyle tworzyć nowe podziały społeczne, co nowy wymiar podziałów już istniejących, bowiem obiektywnie

większe możliwości ochrony przed nim będą miały osoby bardziej zamożne czy lepiej wykształcone (zakładając, że wiąże się to z większą świadomością). Nasze miejsce w strukturze społecznej wpływa zatem na możliwość ochrony przed ryzykiem, co dobrze ilustruje przykład zdrowia. Ogólna poprawa zdrowia nie powoduje bowiem, że zdrowie i choroba są w równym stopniu (nie)obecne w różnych segmentach społeczeństwa. Badania pokazują, że niektóre grupy ludzi cieszą się lepszym zdrowiem niż inne, co powiązane jest najczęściej z szerszymi wzorami socjoekonomicznymi (por. Giddens 2004: 167).

5

Ciało jako towar i obiekt własności

Ten sposób analizowania cielesności bliski jest poprzedniemu, w którym przedstawiałam ciało jako kapitał; można jednak, moim zdaniem, odróżnić te dwa spojrzenia. W poprzednim istotne były głównie społeczno-kulturowe (re)konstrukcje ciała oraz jego reprezentacje, tu ciało interesuje mnie przede wszystkim w swoim biologicznym (materialnym) wymiarze i jako takie analizowane jest w kontekście swojej wartości, przydatności, a także przysługujących mu praw. Poprzednio dominowała perspektywa kulturowa czy społeczna, w tym natomiast przypadku na plan pierwszy wysuwa się perspektywa ekonomiczno-prawna.

W rozdziale nie odpowiadam na wiele postawionych w nim pytań, gdyż nie taki jest jego cel. Chcę raczej zwrócić uwagę na samą perspektywę, która w socjologii nie jest rozpowszechniona; zagadnieniami tymi zajmują się częściej filozofowie czy etycy, a socjologowie, jeśli piszą o utowarowieniu, to najczęściej w kontekście dyscyplinowania cielesności i jej medialnych wizerunków. Pomimo że perspektywa ta ma głównie charakter ekonomiczno-prawny, istotne wydaje się, np. w przypadku transplantologii czy eugeniki, uwzględnianie w niej kontekstu społeczno-kulturowego i historycznego. Warto też podkreślić, że zjawiska utowarowienia ciała i jego fragmentaryzacji mają swoje określone społeczno-kulturowe konsekwencje. Rewidując one również wiele pojęć obecnych w naukach społecznych.

5.1. Fragmentaryzacja i utowarowienie ciała

Według Martin (1992: 121, za: Sharp 2000: 296) jesteśmy obecnie świadkami radykalnej zmiany w spojrzeniu na ciało i w jego praktykowaniu, końca jednego rodzaju ciała i początku następnego, ciała, które jest otwarte, elastyczne i nieograniczone. Csordas (1994, za: Sharp 2000: 297) twierdzi natomiast, że ciało znalazło się obecnie w krytycznym momencie, gdyż zmieniają się granice między życiem a śmiercią, człowiekiem i maszyną oraz jednostką a innymi. Do tego nowego statusu ciała przyczynia się jego utowarowienie oraz fragmentaryzacja. Oba zjawiska nie są nowe, jednakże w obliczu rozwoju nauki, biotechnologii jako przemysłu, medykalizacji i rosnącej autonomii jednostek, mamy do czynienia z ich jakościową zmianą.

Fragmentaryzacja ciała dokonywana jest zarówno metaforycznie, poprzez sposób, w jaki mówimy o ciele czy je pokazujemy, ale również dosłownie, jak dzieje się to w medycynie czy biotechnologii (Sharp 2000: 289). Wizualną fragmentaryzację ciała można zaobserwować na przykładzie reklam, gdzie często na fotografii umieszczona zostaje nie cała sylwetka, lecz jedynie niezbędny dla przekazu jej fragment i tak usta reklamują pomadkę, oczy – tusz do rzęs, nogi – krem do depilacji. Jak mówi Czaja, „ciało zostało posiekane na wiele kawałków, z których każdy zaczyna wieść żywot samodzielny” (Czaja 1999: 8). Zostaje stworzone wrażenie jakby każda z części ciała można było oddzielić od reszty, poprawić i „naprawione” części złożyć w nową, ładniejszą całość. Każdy fragment ciała: usta, szyja, biust, brzuch, biodra, nogi, jest traktowany jako źródło problemów; każdy można i należy zmienić, wszystkie wymagają nieustannego monitorowania i ulepszenia.

Fragmentaryzacja ciała nie dokonuje się jednak tylko metaforycznie, ale również dosłownie. W tym przypadku można, za Sharp (2000: 290), zadać szereg ważnych pytań, takich jak np.: jak ciało jest dzielone, przez kogo, w jakim celu, jak zmienia to konstrukcję osobowości i/lub społeczną wartość ciała. Pytania te silnie łączą zjawisko fragmentaryzacji ciała z jego utowarowieniem. Natomiast dyskusje o utowarowieniu ciała często koncentrują na prawie do

kontroli lub własności ciała. Jak zauważa Kozyr-Kowalski, „od dawna teoretycy stosunków własnościowych uważali ciało, jego organy i funkcje za fundamentalny obiekt własności. Niektórzy z nich sądzili, że własność swojego ciała jest pierwotniejszym niż własność rzeczy zewnętrznych przedmiotem własności i posiadania” (Kozyr-Kowalski 2004: 121). Dla Simmla, dla którego posiadanie rzeczy oznacza przede wszystkim możliwość urzeczywistnienia wobec nich i poprzez nie swojej woli, ciało jest podstawowym obiektem własności, „stanowi naszą pierwotną i niezaprzeczalną własność”. Jest ono bowiem posłuszne wobec woli, wyraża zewnętrznie i urzeczywistnia „ja” (Simmel: 1975: 430; 1997, za: Kozyr-Kowalski 2004: 121-122). Także Marks przedstawia ciało jako fundamentalny obiekt własności. Stosunek jednostki do swojego ciała i stosunek człowieka do swoich organów zmysłowych są dla Marksa modelem stosunku własności. Własność osobistą definiuje on natomiast jako zbiór rzeczy, do których człowiek może odnosić się tak, jak odnosi się do organów własnego ciała (por. Kozyr-Kowalski 1977: 101-102). Również przedstawiciele chicagowskiej szkoły praw własności (*property rights school*), za obiekty własności uważają wszelkie lub tylko rzadkie zasoby (*resources*); wśród nich wymieniają m.in. własne ciało i rozum, głos oraz słuch (Kozyr-Kowalski 2004: 127). W życiu codziennym człowiek i jego ciało występuje jako obiekt własności zarówno na rynku pracy, jak i w obszarze rozrodczości czy medycyny, np. w transplancjologii.

Wielu autorów (zob. np. Awaya 1999; Rogers 2003: 187; Schepers-Hughes i Wacquant (red.) 2002) zwraca uwagę na to, że ciało traktowane jest jako towar, który może być wymieniony, sprzedany lub ukradziony¹⁰¹. Utowarowione zostaje zarówno całe ciało, jak

¹⁰¹ Teoretycznym tłem dla idei utowarowienia ciała może być zarówno model utowarowienia przedstawiony przez Maussa (*Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*), jak i ten przedstawiony przez Marksa (*Kapitał*). Choć są one sobie często przeciwstawiane jako odwołujące się odpowiednio do przedkapitalistycznych i kapitalistycznych sposobów produkcji, to oba zwracają uwagę na „społeczne życie przedmiotów”. Tym samym mogą być pomocne w analizie omawianych zagadnień, np. kwestii transplantacji. Zob. A. Appadurai

i jego poszczególne części, jak powie Kimbrell (1993, za: Sharp 2000: 297): jesteśmy świadkami globalnej ekspansji *human body shop*.

Zjawisko utowarowienia nie jest nowe. Jak zauważa Sharp (2000: 292), ciało w całości i w częściach było obiektem ekonomicznego, społecznego i symbolicznego użycia w większości społeczeństw. Historycznie, utowarowienie dotyczy najpierw takich atrybutów człowieczeństwa, jak praca, inteligencja czy zdolności twórcze (por. Kopytoff 2003: 269). Można zatem z jednej strony odnosić je do niewolnictwa czy jego „spadkobierców”, a z drugiej – na przykład do zjawiska prostytucji. Niewolnictwo odnosi się do sytuacji, gdy nabywany czy posiadamy prawa do drugiej osoby, która jest ceniona głównie czy wyłącznie poprzez swoją siłą roboczą. W tym kontekście służba domowa czy praca dzieci są często przedstawiane jako zalegalizowane formy niewoli (por. Sharp 2000: 293). Można również wskazać na współczesnych quasi-niewolników, których przykładem są piłkarze transferowani z klubu do klubu właściwie jako rzeczy, nad którymi własność jest przekazywana podczas transferu. Innym przykładem mogą być celebryci, którzy podpisują umowy ze stacjami telewizyjnymi czy reklamodawcami, którym przekazują prawa do swojego wizerunku, a te są następnie odsprzedawane. Transfer zmusza do pracy dla pracodawcy, którego się samego nie wybrało, czyli stawia w sytuacji, w której trzeba pracować wbrew własnej woli (por. Kopytoff 2003: 269-270). Kopytoff (*ibidem*) zauważa, że to „rzeczowe” traktowanie piłkarzy czy aktorów budzi społeczny sprzeciw wyrażający się w języku jakiegoś używa się do opisywania tego zjawiska, który jest blisku temu, w jaki sposób mówi się o niewolnictwie. Ta sytuacja wymaga(ła) prawnej interwencji, tak by przepisy wskazywały na konieczność kontrolowania i wyrażania zgody na transfery.

Utowarowienie, jak wspominałam wyżej, można odnieść również do prostytucji, którą określa się jako „handlowanie swoim ciałem”. Jak pisze Olgyay-Stawikowska (1998), „akt prostytuowania

(red.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1986 oraz Sharp 2000.

się, czy to będzie prostytucja wymuszona, czy dobrowolna, nabył umowną wartość towaru rynkowego, o zmiennej cenie zależnej od siły popytu”. Prostytucja uzyskuje zatem określone korzyści z „udostępniania” swojego ciała. Tym samym ciało swoje traktuje jako pewne narzędzie, środek do osiągnięcia celu, na co zwraca uwagę Środa (1998). I choć nie tylko w ramach tej profesji ciało traktowane jest jako narzędzie, gdyż dzieje się tak również na przykład w sporcie, to użycie ciała spotyka się często z potępieniem.

Utowarowienie widoczne jest również w wizerunkach ciała obecnych w kulturze konsumpcyjnej. Według Baudrillarda (2006: 170, 194), mamy obecnie do czynienia z dwoma sposobami postrzegania własnego ciała: jako kapitału i właśnie jako fetyszu, czyli przedmiotu konsumpcji, a „wszystko to, co jest obecnie konsumowane naznaczone jest piętnem seksualnym. Jednocześnie rzecz jasna sama seksualność staje się przedmiotem konsumpcji”¹⁰². Dotyczy to nie tylko życia intymnego, ale również przedstawień seksualności. Te możemy powiązać z myśleniem o ciele i jego aspektach jako o obiekcie konsumpcji wizualnej (Czaja 1999; Kowalczyk 2002; Kowalczyk i Zierkiewicz 2002). Z takim ciałem mamy do czynienia na przykład w reklamie, gdzie istnieje ono w dwojaki sposób: albo jako obiekt zabiegów dokonywanych przy użyciu reklamowanych produktów, albo jako „ozdoba” mająca przyciągnąć uwagę. W tym drugim przypadku jest to najczęściej ciało kobiece, jego cała sylwetka lub też jej fragment. Takie przedstawianie kobiecej cielesności uprzedmiotawia kobiety, czyniąc ich ciała towarami¹⁰³. Należy jednak zwrócić uwagę, o czym wspominałam już w poprzednich rozdzia-

¹⁰² Z. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualności*, tłum. Z. Jekels i M. Albiński i tenże, *Fetyzyzm*, tłum. M. Skrzypek, w: *Aneks do: Ch. de Brosses, O kulcie fetyszów*, PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1992, s. 131-136; K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. J. Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa 1950; L. Gamman, M. Makinen, *Female Fetishism: a new look*, Lawrence & Wishart, London 1994.

¹⁰³ Na ten temat zob.: L. Nochlin, *The Body in pieces. The Fragment as a Metaphor of Modernity*; Thames and Hudson, New York 1994; M.A. Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of 1940s*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1987.

łach, że dotyczy to w dużym stopniu również mężczyzn, którzy coraz częściej pojawiają się w reklamach także w roli obiektów seksualnych (Bordo 1999: 168 i nast.; Melosik 2002: 23 i nast.).

Dzisiaj coraz częściej mówimy o utowarowieniu ciała w kontekście tego, co oferuje nam współczesna medycyna i technologia¹⁰⁴. Silnie wiąże się to również z problemem własności ciała jako całości, a także jego konkretnych, i coraz bardziej mikroskopijnych części, a nawet wiedzy ich dotyczącej. Klasyfikację fragmentów i wytworów ludzkiego ciała, które nadają się do medycznego wykorzystania, przedstawił Jean Bernard (1994, za: Nowacka 2003: 16-17)¹⁰⁵. Wyróżnił w niej: (1) całe ciało (np. testowanie leków), (2) narządy w całości (do których dzisiaj możemy dodać kończyny), (3) krew, (4) oczy (pobieranie rogówek ze zwłok), (5) elementy procesu prokreacji (nasienie, komórki jajowe), (6) komórki tkanek ludzkich i ich pochodne, (7) składniki usuwane w naturalny sposób (paznokcie, włosy, łożysko, mleko, moczu).

Z ciałem jako towarem mamy zatem do czynienia, po pierwsze, w transplantologii – gdzie staje się ono, a właściwie jego organy przedmiotami międzyludzkiej wymiany, podobnie dzieje się również w nielegalnym handlu ludzkimi organami. Warto zwrócić uwagę, że choć organy nazywa się „darami życia”, to w rzeczywistości ukrywa się za tym cały rozbudowany przemysł medyczny (por. Sharp 2000: 303-304). Rozwój tego przemysłu, a także ciągły niedobór organów, sprawiają, że powraca w dyskursie medycznym i etycznym kwestia zdefiniowania śmierci, a także problem integralności¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Należy jednak pamiętać o tym, że ciała od dawna służyły jako obiekt badań lekarzy i innych naukowców, o czym pisał m.in. Foucault w *Narodziinach kliniki*. Nie jest to zatem zjawisko nowe, lecz dzięki temu, co oferuje nam nowoczesna medycyna, biotechnologia czy inżynieria genetyczna, zmienia się jego jakość i zasięg.

¹⁰⁵ Źródło podaje za K. Kowal (2003). *Cały do grobu... czyli rzecz o kłopotach ze szczególną tolerancją przeszczepów ex mortuo* (<http://www.przeszczep.pl/?a=tekst&id=130>). Data korzystania: 1.05.2008.

¹⁰⁶ Przez długi czas medycyna posługiwała się tzw. klasycznym kryterium śmierci, wg którego ustanie krążenia i oddychania oznaczało śmierć. W latach 60. XX wieku upowszechnienie metod reanimacji i zastosowanie respiratora skłoniło do

Kolejnym przykładem utowarowienia mogą być metody stosowane przy sztucznym zapłodnieniu, w których wykorzystuje się pochodzące od innych osób niż życiowi (seksualni) partnerzy komórki jajowe czy spermę. W przypadku macierzyństwa zastępczego można natomiast mówić o utowarowieniu zdolności rozrodczych kobiet. Ciało kobiece jest zatem szczególnie często cenione za swój reprodukcyjny potencjał, który zarówno uprzedmiotawia kobiety, jak i przekształca ich ciała czy jego części w towar (Sharp 2000: 293). Do pewnego stopnia dotyczy to również mężczyzn, czego przykładem są banki spermy. Obszar reprodukcji również stawia pytania o integralność i własność ciała, z których najważniejsze – z punktu widzenia zarówno etyki, moralności, jak i praktyki lekarskiej – dotyczy tego czy płód jest częścią kobiecego ciała, czy oddzielnym bytem, wokół którego skoncentrowana jest dyskusja o aborcji. O utowarowieniu ciała świadczą również nazwy i pojęcia, którymi posługuje się m.in. prawo, jak np. magazyn embrionów, bank spermy, wynajęcie macicy czy brzucha, cięża na rzecz osoby drugiej, wymiana produktów pochodzenia ludzkiego itp., na co zwraca uwagę Tokarczyk (2006: 34).

Z utowarowieniem ciała, a właściwie jego najmniejszych części, mamy do czynienia także w przypadku badań genetycznych. W tym obszarze szczególnie interesujące jest pytanie, na ile mała częśćka ucieleśnia jeszcze człowieka. Warto również zwrócić uwagę na to, że problem własności nie dotyczy tutaj tylko ciała człowieka (jego genów), ale również informacji o nim¹⁰⁷.

zmiany tego kryterium. Stworzono wówczas tzw. nową definicję śmierci, według której śmierć całego mózgu oznacza śmierć. Z czasem powstała tzw. nowa zmodyfikowana definicja śmierci, w której twierdzi się, że śmierć pnia mózgu implikuje śmierć mózgu jako całości. Zmiana definicji śmierci nie oznacza jednak powszechnego co do niej zgody i budzi ona, np. w kontekście transplantologii, pewne zastrzeżenia. Zob. np. T. Biesaga, *Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci*, „Medycyna Praktyczna” 2006, nr 2; B. Wójcik, *Śmierć mózgu jako kryterium śmierci człowieka. Problematyka filozoficzno-etyczna*, „Medycyna Praktyczna” 2007, nr 4.

¹⁰⁷ Na ten temat zob. J.I. de Witte, H.T. Have, *Ownership of genetic material and information*, „Soc. Sci. Med.” 1987, 45, ss. 51-60.

5.2. Społeczna wartość ciała

Jednym z pytań, które możemy postawić w obliczu dokonującego się utowarowienia ciała i jego fragmentaryzacji, jest, jak już wcześniej zauważyłam, pytanie o wartość ciała. Można je odnieść zarówno do całego ciała, jak i jego części, a także, w innym wymiarze, do różnych obszarów życia społecznego.

Na ciało można zatem spojrzeć, po pierwsze, poprzez pryzmat jego wartości płacowej, co chciałabym zrobić odnosząc się przede wszystkim do pojęcia *ergodynamis* (siły roboczej). Oznacza ono ogół zdolności i władz fizycznych i duchowych, które są częścią osobowości człowieka (są ucieleśnione w osobowości człowieka) i czynią go zdolnym lub niezdolnym do wykonywania pracy w ogóle albo pracy szczególnego rodzaju. Głównymi elementami składowymi *ergodynamis*, a tym samym obiektami własności ekonomiczno-społecznej, są: kwalifikacje, wykształcenie, doświadczenie, wychowanie, zdrowie fizyczne i psychiczne oraz talent (Kozyr-Kowalski 2004: 120-121). Te zdolności i umiejętności nie odnoszą się jedynie do sytuacji pracy, lecz umożliwiają także wchodzenie w inne stoki społeczne. Pozapracowe siły fizyczne i duchowe osobowości zostają określone jako siła osobowości lub *dynamis* osobowości. Podstawą wszelkiej osobowości jest ciało człowieka, jego biopsychiczna osobowość i części ciała ludzkiego¹⁰⁸.

Pisząc o pojęciu *ergodynamis*, warto również przywołać pojęcie kapitału ludzkiego wprowadzone przez Gary'ego S. Beckera. Na kapitał ten składają się posiadane przez pracownika kwalifikacje, wykszolenie i wykształcenie, zdrowie, informacje dotyczące zatrudnienia oraz emerytura (Becker 1975: 13-45, za: Kozyr-Kowalski 2004: 128)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Nie można zatem zgodzić się z Baudrillardem (2006: 174), że ciało nie jest już siłą roboczą, tak jak było to w obrębie logiki przemysłowej. Jeśli bowiem przyjmujemy przedstawione rozumienie siły roboczej, to nadal można je w ten sposób traktować, jednak zmienia się ważność i proporcje poszczególnych elementów ją tworzących.

¹⁰⁹ Lista publikacji na temat kapitału ludzkiego zob.: http://home.uchicago.edu/~gbecker/papers/papers_subject.html#HumanCapital.

Kapitał ten odnosi się do trzech różnych jakościowo obiektów własności, z których jednym jest *ergodynamis*, a dwa pozostałe to: intelektualne środki pracy lub działań gospodarczych oraz partycypacja we wspólnej własności środków gospodarowania. Dla Beckera kapitałem ludzkim są „kwalifikacje ucieleśnione w sile roboczej” i choć wiele interpretacji pojęcia kapitału ludzkiego zbliża je do pojęcia *ergodynamis*, to nie należy tych dwóch pojęć ze sobą utożsamiać (por. Kozyr-Kowalski 2004: 128).

Przemiany na rynku pracy zmieniają wartość poszczególnych aspektów cielesności. Niedługo rola ciała ograniczała się w dużej mierze do jego siły fizycznej, dziś ten aspekt odgrywa mniejsze znaczenie, gdyż pracujące osoby zostają w dużej mierze zastąpione przez maszyny. Obok niezmiennie istotnych: zdrowia i sprawności fizycznej, obecnie większego znaczenia nabierają dwa inne aspekty cielesności – wygląd zewnętrzny oraz psychofizyczna odporność, na przykład na stres. Inwestowanie w psychofizyczną sprawność staje się w nowych realiach rynku pracy swoistą koniecznością i często wręcz przymusem (por. Ziółkowski 2000: 195), który wynika z poddawania potencjalnych, ale również aktualnych pracowników, psychosomatycznym testom czy zdobywania informacji o ich stanie zdrowia psychicznego i/lub fizycznego (np. badania kontrolne). Obecna sytuacja na rynku pracy – niepewność kariery zawodowej i częste zmiany pracy – wymuszają również na wszystkich „nieustanną gotowość”, „monitorowanie” własnych kompetencji i zdolności, w tym tych związanych z cielesnością.

Brak wiedzy co do swojej przyszłości i tego, jakie kompetencje merytoryczne będą nam przydatne, sprawia, że rośnie znaczenie wyglądu jako naszej wizytówki, zasobu ważnego na wielu stanowiskach pracy (zob. Shilling 2005: 85 i nast.). Przywiązywanie dużej wagi do atrakcyjności fizycznej pracowników może być, według Ziółkowskiego (2000: 195), postrzegane w dwojaki sposób – jako wyraz konieczności nadrabiania dystansu do „zdrowych i zadbałych” społeczeństw zachodnich i jako wyraz braku jasno określonych reguł wyznaczających drogę awansu i kariery zawodowej. Z tego powodu w wielu ogłoszeniach o pracę pojawia się wymóg

„dobrej prezencji”, a niektóre zawody kojarzą nam się raczej z nią, niż z merytorycznymi kwalifikacjami.

Atrakcyjność fizyczna jest często traktowana na rynku pracy jako substytut innych zasobów, którymi jednostka nie dysponuje: pieniądze, wykształcenie, znajomości czy inteligencji¹¹⁰. Według Drozdowskiego (2002: 292) świadczy to o dość słabym jeszcze zakorzenieniu się w Polsce zasad merytokracji i częstym posługiwaniu się kryteriami estetycznymi zamiast merytokratycznymi oraz o silnym zmediatyzowaniu świadomości społeczeństwa, którego efektem jest powielanie w jednostkowej świadomości i wypowiedziach obecnych w mass mediach wzorców.

Równocześnie inwestycja w ciało może zostać odczytana jako rekompensata niemożności inwestycji w inne zasoby. Można bowiem założyć, że łatwiej jest zadbać o swój wygląd, kupić odpowiednie ubrania czy kosmetyki, a nawet sięgnąć po profesjonalną pomoc w tych dziedzinach, niż ukończyć specjalistyczny kurs, nauczyć się nowego języka obcego czy zrobić studia podyplomowe. Brak tych drugich zasobów spowoduje oczywiście, że będziemy mieli mniejsze możliwości wyboru na rynku pracy, niemniej jednak odpowiednia prezencja połączona z dobrym zaprezentowaniem siebie może nas w znacznym stopniu przybliżyć do znalezienia pracy. W sytuacji gdy wiele życiorysów kandydatów jest bardzo podobnych do siebie, znaczenia będą nabrały nie tylko szczególne predyspozycje czy umiejętności wyróżniające kandydata, ale również atrakcyjny wygląd i umiejętność odpowiedniego „sprzedania siebie”.

Na ciało można spoglądać nie tylko poprzez pryzmat jego wartości płacowej, jak dzieje się to na rynku pracy, ale także jego wartości „w ogóle”. Takie podmioty jak np. ubezpieczyciele czy kredytodawcy wyceniają w pewnym sensie wartość naszego ciała. Dotyczy to wszystkich osób, które decydują się na różnego typu ubezpieczenia na życie czy zdrowotne. Towarzystwa ubezpieczeniowe biorą

¹¹⁰ Powołuję się tutaj na badania wykonane w ramach projektu pt. *Wartości i interesy współczesnego społeczeństwa polskiego* (Ziółkowski, Drozdowski, Pawłowska, Krajewski, Instytut Socjologii UAM, Poznań: 1997-2000).

pod uwagę, opierając się na danych statystycznych dotyczących zachorowań i umieralności, ryzyko ubezpieczenia, które zależy m.in. od wieku czy płci, ale też rodzaju zatrudnienia czy hobby. W tym znaczeniu ciało ma – z punktu widzenia firmy ubezpieczeniowej – określoną wartość czy „wiarygodność”.

Ciało staje się również barierą utrudniającą bądź uniemożliwiającą korzystanie z ubezpieczeń czy też np. z kredytów hipotecznych. Zarówno towarzystwa ubezpieczeniowe, jak i banki albo wyznaczają górną granicę wieku, do której dostępna jest ich oferta, albo tworzą dodatkowe warunki, jak np. konieczność jednorazowej składki w pierwszym przypadku czy wysoki wkład własny w drugim przypadku. W tym obszarze ciało, głównie poprzez wiek i stan zdrowia, staje się czynnikiem nierówności, a zarazem łatwo przeliczyć je na pieniądze, staje się więc zasobem *par excellence* rynkowym. Jego adekwatność odnosi się nie tyle do wypełniania pewnych norm kulturowych dotyczących np. wyglądu, czym interesują się inne perspektywy, ile do oczekiwania instytucjonalnych.

Kwestia ubezpieczeń jest też niezwykle ciekawa w przypadku tych osób, dla których ciało jest głównym narzędziem pracy. W przypadku takich zawodów, jak sportowcy, modelki, tancerze czy piosenkarze, całkowita sprawność fizyczna, dobry głos czy perfekcyjny wygląd są podstawą do ich wykonywania, kapitałem jednostki, dzięki któremu zarabia ona na życie. O wartości tych kapitałów świadczy na przykład ubezpieczenie nóg przez piłkarzy czy głosu przez piosenkarzy. Utrata lub umniejszenie tego kapitału może spowodować utratę źródła dochodu, które zostaje w jakimś stopniu zastąpione przez wypłacone ubezpieczenie.

5.3. Prawna kontrola nad utowarowionym ciałem

Rozwój nauki i technologii jest jedną z głównych przyczyn, która rozszerza zakres tego, co w obrębie cielesności może być traktowane jako obiekt własności, ale też jako towar, i w konsekwencji zakres tego, co powinno zostać objęte prawną kontrolą. Postęp techniczny rodzi

potrzebę coraz to nowszych regulacji; według Tokarczyka „kompleksowość problemów sztucznej ingerencji w naturalne procesy życia oczekuje kompleksowych struktur prawnych” (Tokarczyk 2006: 34).

Pierwszym międzynarodowym dokumentem, który dotyczył ochrony praw człowieka w dziedzinie biomedycyny, był Kodeks Norwimerski z 1949 roku, w którym podano 10 zasad dopuszczalności doświadczeń na ludziach¹¹¹. Kodeks ten okazał się niewystarczający, dlatego rozszerzono jego zasady i sformułowano je w tzw. Deklaracji Helsińskiej w 1964 roku. Kolejnym ważnym dokumentem regulującym te kwestie była Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny (w skrócie zwana Konwencją o Prawach Człowieka i Biomedycynie lub też Konwencją Bioetyczną) z 1996 roku oraz Karta Praw Podstawowych UE podpisana i proklamowana w Nicei 7 grudnia 2000 roku. Powstawanie nowych czy nowelizowanie już istniejących dokumentów jest odpowiedzią na pojawiające się nowe technologie medyczne, które, przy ich niewłaściwym wykorzystaniu, mogą naruszyć prawa jednostki¹¹². Nie ma potrzeby w tym miejscu przytaczać wszystkich przepisów w nich zawartych, niemniej jednak chciałabym zwrócić uwagę na najważniejsze z nich.

Naczelnym celem, który stawia sobie Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie jest ochrona godności i tożsamości ludzkiej oraz zagwarantowanie każdemu poszanowania dla jego integralności oraz innych podstawowych wolności w sferze zastosowań biologii i medycyny. Najważniejsze artykuły dotyczące interesujących mnie kwestii przedstawia tabela nr 3¹¹³.

¹¹¹ Szczegółowy opis kolejnych dokumentów – zob.: A. Wnukiewicz-Kozłowska, *Eksperyment medyczny na organizmie ludzkim w prawie międzynarodowym i europejskim*. Dom wydawniczy ABC, Warszawa 2004.

¹¹² Wśród dokumentów mających szerszy zakres, ale które również są respektowane w podejmowanych działaniach z zakresu biomedycyny, wymienić można również Europejską Konwencję Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Powszechną Deklarację Praw Człowieka.

¹¹³ Konwencja obowiązuje od 1 grudnia 1999 roku, Polska konwencję podpisała, ale jeszcze jej nie ratyfikowała. Podobna sytuacja dotyczy wielu innych państw europejskich, natomiast część krajów europejskich w ogóle nie podpisała konwencji.

Tabela 3. Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie (fragmenty)

Część	Wybrane artykuły
Zgoda	<p><i>Artykuł 5. Postanowienia ogólne</i></p> <p>Nie można przeprowadzić interwencji medycznej bez swobodnej i świadomej zgody osoby jej poddanej. Przed dokonaniem interwencji osoba zainteresowana otrzymuje odpowiednią informację o celu i naturze interwencji, jak również jej konsekwencjach i ryzyku. Osoba zainteresowana może w każdej chwili swobodnie wycofać zgodę.</p>
Prywatność i prawo do informacji	<p><i>Artykuł 10. Prywatność i prawo do informacji</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Każdy ma prawo do poszanowania jego życia prywatnego w zakresie informacji dotyczących jego zdrowia. 2. Każdy ma prawo zapoznania się z wszelkimi informacjami zebranymi na temat jego zdrowia. Należy jednak respektować życzenia osób, które nie chcą zapoznać się z tymi informacjami. 3. W wyjątkowych przypadkach prawo wewnętrzne może wyprzedzić, w interesie osoby zainteresowanej, ograniczenia w wykonywaniu praw określonych w ustępie 2.
Ludzki genom	<p><i>Artykuł 11. Zakaz dyskryminacji</i></p> <p>Każda forma dyskryminacji osób ze względu na dziedzictwo genetyczne jest zakazana.</p> <p><i>Artykuł 12. Genetyczne testy prognozujące</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Testy prognozujące choroby genetyczne albo testy, które mogą służyć do identyfikacji nosiciela genu odpowiedzialnego za chorobę oraz testy, które mogą wykryć genetyczne predyspozycje lub podatność na zachorowanie, mogą być przeprowadzone wyłącznie dla celów zdrowotnych albo dla badań naukowych związanych z celami zdrowotnymi oraz podlegają odpowiednim konsultacjom genetycznym. <p><i>Artykuł 13. Interwencja wobec ludzkiego genomu</i></p> <p>Interwencja mająca na celu dokonanie zmian w genomie ludzkim może być przeprowadzona wyłącznie w celach profilaktycznych, terapeutycznych lub diagnostycznych tylko wtedy, gdy jej celem nie jest wywołanie dziedzicznych zmian genetycznych potomstwa.</p> <p><i>Artykuł 14. Zakaz dokonywania selekcji płci</i></p> <p>Wykorzystywanie technik medycznie wspomaganego procesu prokreacji jest zakazane, o ile celem tych technik jest wybór płci przyszłego dziecka, z wyjątkiem sytuacji, gdy selekcja taka pozwala uniknąć poważnej choroby dziedzicznej związanej z płcią dziecka.</p>

Badania naukowe	<p><i>Artykuł 15. Postanowienia ogólne</i> Badania naukowe w dziedzinie biologii i medycyny prowadzone są w sposób swobodny, jednak zgodnie z niniejszą Konwencją i innymi przepisami zapewniającymi ochronę istoty ludzkiej.</p> <p><i>Artykuł 18. Badania na embrionach in vitro</i> 1. Jeżeli prawo zezwala na przeprowadzanie badań na embrionach in vitro, należy zapewnić odpowiednią ochronę tym embrionom. 2. Tworzenie embrionów ludzkich dla celów naukowych jest zabronione.</p>
Pobieranie organów i tkanek od żyjących dawców dla celów transplantacji	<p><i>Artykuł 19. Postanowienia ogólne</i> 1. Pobieranie organów albo tkanek od żyjącej osoby w celu dokonania transplantacji może być przeprowadzone jedynie dla uzyskania terapeutycznej korzyści biorcy i tylko wtedy, gdy nieosiągalny jest odpowiedni organ lub tkanka od osoby zmarłej, a nie istnieje alternatywna metoda terapeutyczna o porównywalnej skuteczności. 2. Wymagana zgoda, o której mowa w artykule 5, powinna być wyrażona wprost i w sposób wyraźny, na piśmie lub przed właściwymi instytucjami.</p>
Zakaz osiągnięcia zysku i wykorzystywanie części ciała ludzkiego	<p><i>Artykuł 21. Zakaz osiągnięcia zysku</i> Ciało ludzkie i jego części nie mogą, same w sobie, stanowić źródła zysku. <i>Artykuł 22. Wykorzystanie pobranych części ciała ludzkiego</i> Jeżeli w czasie interwencji medycznej pobrano część ludzkiego ciała, może być ona przechowywana i wykorzystana w celu innym niż ten, dla którego została pobrana tylko wtedy, gdy właściwie poinformowano o tym odpowiednie osoby i uzyskano ich zgodę.</p>

Źródło: Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie (http://www.novomedica.pl/aktyczne_ae2.html)

Drugim ważnym dokumentem, który chciałabym, znowu we fragmentach, przedstawić, jest Karta Praw Podstawowych¹¹⁴. Karta

¹¹⁴ Tekst Karty został przyjęty na szczycie Unii w Nicei, w dniu 7 grudnia 2000 roku i tego samego dnia nastąpiło jego podpisanie przez szefów rządów wszystkich państw UE. Karta zacznie obowiązywać od 1 stycznia 2009 roku, pod warunkiem, że wszystkie państwa członkowskie UE ratyfikują Traktat Reformujący. Kartę podpisał przedstawiciel wszystkich krajów UE, z tym że Wielka Brytania i Polska uczyniły to z zastrzeżeniem, nazywanym potocznie tzw. Protokołem brytyjskim,

ta grupuje prawa człowieka według następujących zagadnień: godność, wolność, równość, solidarność, obywatelstwo, sprawiedliwość. Zagadnienia dotyczące cielesności znajdują się w pierwszej części Karty, odnoszącej się do godności. Szczegółowe artykuły w niej zawarte przedstawia tabela 4.

Tabela 4. Karta Praw Podstawowych. Rozdział I. Godność

Artykuł	Treść
<i>Artykuł 1. Godność ludzka</i>	Godność ludzka jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona.
<i>Artykuł 2. Prawo do życia</i>	1. Każdy ma prawo do życia. 2. Nikt nie może być skazany na karę śmierci ani poddany jej wykonaniu.
<i>Artykuł 3. Prawo do integralności osoby</i>	1. Każdy ma prawo do poszanowania swej integralności fizycznej i psychicznej. 2. W dziedzinie medycyny i biologii muszą być szanowane w szczególności: – swobodna i świadoma zgoda osoby zainteresowanej, wyrażona zgodnie z procedurami określonymi przez ustawę; – zakaz praktyk eugenicznych, w szczególności tych, których celem jest selekcja osób; – zakaz wykorzystywania ciała ludzkiego i jego poszczególnych części jako źródła zysku; – zakaz reprodukcyjnego klonowania istot ludzkich.
<i>Artykuł 4. Zakaz tortur i niehumanitarnego lub poniżającego traktowania albo karania</i>	Nikt nie może być poddany torturom ani niehumanitarnemu lub poniżającemu traktowaniu albo karaniu.
<i>Artykuł 5. Zakaz niewolnictwa i pracy przymusowej</i>	1. Nikt nie może być trzymany w niewoli lub w poddaństwie. 2. Nikt nie może być zmuszony do świadczenia pracy przymusowej lub obowiązkowej. 3. Handel ludźmi jest zakazany.

Źródło: Karta Praw Podstawowych (www.kartaprawpodstawowych.org.pl)

powodującym ograniczenie stosowania tego aktu (tzw. opcja *opt-out*). Informacje podają za stronę: www.kartaprawpodstawowych.org.pl.

Z powyższych dokumentów, jak i innych, które nie zostały przeze mnie zacytowane, wynika kilka najważniejszych praw dotyczących jednostki i jej ciała. Według Tokarczyka (2006: 34-35), większość przepisów odnoszących się do medycznej ingerencji w cielesność można by zaklasyfikować do trzech typów praw, które posiada jednostka; są to: prawo do narodzin, prawo do życia, dotyczące m.in. takich kwestii, jak aborcja, transplantacja, opieka medyczna oraz prawo do śmierci odnoszące się np. do kwestii eutanazji. Wszystkie tworzone dokumenty mają na celu ochronę jednostkowej integralności oraz ochronę przed nadużyciami ze strony nauki i technologii. Jedną z głównych zasad jest zakaz eugeniki, zakaz manipulowania genami po to, by stworzyć lepszy czy określony typ człowieka. Badania genetyczne są dozwolone o tyle, o ile służą one celom terapeutycznym, profilaktycznym czy diagnostycznym.

Niezwykle istotne wydaje się także zwrócenie uwagi na kwestie dotyczące transplantacji, które chronią w znacznym stopniu gwarantowaną prawnie integralność fizyczną. Są one jeszcze dokładniej uregulowane poprzez dziewięć zasad przewodnich transplantologii i praktyki transplantacyjnej¹¹⁵:

- 1) zasada legalności pobierania organów z ciał osób zmarłych (brak sprzeciwu),
- 2) zasada obiektywizmu stwierdzenia śmierci potencjalnego dawcy przeszczepu, usuwania go z ciała zmarłego i dla uzyskania terapeutycznej korzyści wszczepienia biorcy,
- 3) zasada pobierania przeszczepów raczej od osób zmarłych niż osób żywych,
- 4) zasada pełnoletności dawcy organu do celów transplantacji,
- 5) zasada zakazująca wprowadzania ciała ludzkiego do obrotu handlowego (zabroniona zapłata za pobrane organy),

¹¹⁵ Zasady te zostały przyjęte 24 stycznia 1991 roku przez Komitet Wykonawczy Światowej Organizacji Zdrowia, następnie uzupełniono je 4 kwietnia 1997 roku postanowieniami Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej wobec zastosowań biologii i medycyny (Tokarczyk 2006: 216). W Polsce kwestie te reguluje ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów.

6) zasada niedopuszczania do jakichkolwiek ogłoszeń w sprawie odpłatnego zapotrzebowania na organy do transplantacji,

7) zasada zabraniająca lekarzom podejmowania czynności transplantacji, gdyby mieli uzasadnione przekonanie, że organy były przedmiotem obrotu handlowego,

8) zasada zakazująca osobom i ośrodkom dokonującym transplantacji organów pobierania honorariów przekraczających wartości wykonywanych usług,

9) zasada dostępności do organów w zależności od potrzeb zdrowotnych, a nie innych względów, szczególnie posiadanych środków finansowych (Tokarczyk 2006: 217-218).

Wiele przepisów podkreśla również to, że ciało ludzkie i jego części nie mogą być źródłem zysku, co zakazane jest nie tylko prawnie, ale budzi także moralny sprzeciw (por. Kopytoff 2003: 269). Dotyczy to zarówno transplantacji, ale również innych obszarów, jak np. zasady bezpłatnej adopcji czy karania, w przypadku prostytucji, za stręczycielstwo.

Przepisy prawne nadają również materiałowi genetycznemu (spermie, komórkom jajowym i embrionom) specjalny status praw osobistych, różnych od prawnego statusu płodu, jak i urodzonego człowieka. Niemniej jednak świadczy to o uznaniu ich w pewnym sensie za części człowieka. Z zasady wolności dysponowania własnym ciałem zrodziła się natomiast zasada zgody dawcy nasienia i dawcy komórek jajowych na sposób ich wykorzystania (por. Tokarczyk 2006: 163)¹¹⁶.

5.4. Powracające pytania o ciało, człowieka i granice

W kontekście rozwoju nowych technologii, gdy na ciało patrzyśmy poprzez jego utowarowienie czy fragmentaryzację, powraca wiele istotnych pytań dotyczących m.in. granic ciała, granic między

¹¹⁶ Polski system prawny, podobnie jak wiele innych systemów prawnych, wprawdzie uznaje istnienie osoby fizycznej dopiero od urodzenia, jednakże już *nasciturusowi* [embrionowi] przyznaje prawa spadkowe, pod warunkiem, że urodzi się żywy (por. Tokarczyk 2006: 165).

życiem a śmiercią, integralności osoby (subiektywne i obiektywne podejście) czy wartości społecznej ludzkich istot. I tak na przykład problem zmieniających się granic ciała, z jednej strony stanowi zagrożenie dla integralności, ale z drugiej zapowiada nowe formy transformacji ucieleśnionych jednostek (Sharp 2000: 290). Powraca również problem relacji jednostki z jej ciałem, której m.in. poświęcił swoją książkę *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?* Habermas. Możliwość dokonywania genetycznych manipulacji czy wykorzystywanie do badań zarodków sprawia, iż zadajemy sobie pytania m.in. o to, czy można „programować” ludzi i jak daleko można się w tym posunąć, czy istnieje jakaś częśćka człowieka, jakaś jego esencja, która nie powinna być rozporządzana i powinna być objęta nienaruszalnością? Innym ważnym pytaniem, które stawia Habermas, jest to, „czy jakościowo nową możliwość ingerowania w ludzki genom potraktujemy jako przyrost wolności, *wymagający normatywnej regulacji* – czy jako upoważnienie do dokonywania transformacji według własnych preferencji i bez *żadnego samoograniczenia?*” (Habermas 2003: 19).

Relacja jednostki z jej ciałem to również kwestia tego czy opowiadamy się po stronie dualistycznej koncepcji, czy po stronie ucieleśnienia, mówiąc inaczej: czy jednostkę traktujemy jako tożsamą z jej ciałem, czy jako posiadającą ciało w swojej dyspozycji. Podstawą dla utowarowienia ciała i jego części staje się dualistyczna koncepcja człowieka, umożliwiająca depersonalizację, a w konsekwencji dehumanizację osób jako ciał. Obiektywizacja ciała dominuje zatem nad jego subiektywnym doświadczeniem, co nie oznacza jednak, że subiektywność staje się nieważna (Sharp 2000: 290).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną konsekwencję rozwoju nauki i technologii. Zmiany, których można aktualnie dokonać w obszarze cielesności, szczególnie te związane z genetyką, z możliwościami manipulacji genetycznych czy badaniami z wykorzystaniem ludzkich zarodków, budzą liczne społeczne kontrowersje. Kontrowersje te wynikają także z tego, że niektóre z interwencji w cielesność pozostają w sprzeczności z religią katolicką. Dotyczy to szczególnie badań prenatalnych, kwestii sztucznego zapłodnie-

nia czy eutanazji, a więc tych działań, które, według ich przeciwników, są niezgodne z nauką Kościoła, gdyż ingerują w sprawy życia i śmierci, stawiają człowieka w miejsce Boga. Wydaje się zatem, że współczesna nauka musi w sposób szczególny rozważać etyczne konteksty i konsekwencje swoich działań.

Habermas (2003: 23, 72, 85) zwraca również uwagę na interesujące społeczne konsekwencje dotyczące postępów w dziedzinie „medycznie wspomaganego rozrodu”. Zdaniem tego autora ingerują one w stosunki międzypokoleniowe oraz w tradycyjny związek rodzicielstwa społecznego i pochodzenia biologicznego. Programowanie genetyczne sprawi, że zaprogramowane osoby nie będą mogły uważać siebie za wyjątkowych autorów własnej biografii, ani za osoby równorzędne w stosunku do poprzednich pokoleń, względem której pozostaną w asymetrycznej relacji, oznaczającej zależność społeczną i genealogiczną.

Kopytoff zauważa natomiast, że utowarowienie różnych aspektów człowieczeństwa i elementów jego ciała kwestionuje różnice między osobami a rzeczami, co jest szczególnie widoczne zwłaszcza w dziedzinie rozrodczości, „gdzie różnice między osobami i rzeczami jest szczególnie trudno zdefiniować, stawiając opór wszelkim próbom wyznaczenia linii tam, gdzie w przyrodzie istnieje kontinuum” (Kopytoff 2003: 270).

Ciało jako miejsce kontroli społecznej

6.1. Proces cywilizowania ciała

Poddawanie ciała kontroli społecznej można rozumieć jako pewien historyczny proces. Elias (1980: 371-374, 464-466 i in.) nazywa go procesem cywilizowania ciała, u podstaw którego, według tego autora, leżą: wzrastająca złożoność funkcji i ról społecznych połączona ze zwiększającą się wzajemną zależnością ludzi od siebie, reorganizacja struktury społecznej, wytworzenie się scentralizowanych organów władzy, pojawienie się dworu oraz możliwość stosowania przez władzę zinstytucjonalizowanych form przemocy i przymusu. Cywilizacja ciała obejmuje trzy procesy – jego: socjalizowanie, racjonalizację oraz indywidualizację. Pierwszy z nich wiąże się z powstaniem norm dotyczących zarządzania ciałem, ze wzrostem społecznej kontroli nad funkcjami ciała i umieszczaniem znaczeń społecznych w ciele (por. Buczkowski 2005: 65-66). Na etapie racjonalizacji ciało staje się przedmiotem dyskursów, które (samo)kontrolę nad cielesnością opierają na zasadzie racjonalności lub zasadach moralnych¹¹⁷. Rów-

¹¹⁷ Proces racjonalizacji opisany przez Eliasa można powiązać z procesem racjonalizacji opisanym przez Webera. Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.

nocześnie następuje internalizacja norm dotyczących ciała; jej przejawem jest m.in. poczucie wstydu. Przejawem racjonalizacji jest instytucjonalizacja ciała oraz jego medykalizacja. Ostatni etap odnosi się do zwiększającej się świadomości siebie i swojego ciała, jako różnego od innych ciał.

Proces cywilizowania ciała opisywany przez Eliasa polega przede wszystkim na społecznej regulacji funkcji ciała, jego popędów i kontrolowaniu emocji. Cielesność i praktyki z nią związane poddane zostały wzmoczonej kontroli społecznej i częściowo osłonięte kulturowym tabu. Objęło ono m.in. fizjologię ludzkiego ciała – osoby, które otwarcie mówią o funkcjach fizjologicznych i ich nie ukrywają budzą niesmak bądź zażenowanie i skłaniają do oceniania ich jako „niecywilizowanych”. Co warto podkreślić, określone zachowania początkowo zostają objęte zakazami nie jako niehygieniczne, lecz jako sprawiące przykry widok i dlatego wyeliminowane zostają ze sfery publicznej.

W opisywanym procesie wzrosło także znaczenie samokontroli, wytworzonego w trakcie socjalizacji, wewnętrznego aparatu kontrolującego. Elias (1980: 224-225, 271-272) wskazuje, że istotną różnicą między społeczeństwami prymitywnymi i cywilizowanymi jest przeobrażenie się przymusu zewnętrznego, obecnego w pierwszym typie społeczeństw, w przymus wewnętrzny obecny we współczesnych społeczeństwach, który sprawia, że jednostki nie podejmują publicznie pewnych czynności. Rozwojowi samokontroli towarzyszy rozwój uczucia wstydu bądź zakłopotania. Pierwsze z nich od czuwane jest wówczas, gdy przyłapani zostaniemy na niewłaściwym zachowaniu, na niekontrolowaniu własnej cielesności czy emocji, drugie – gdy ktoś w naszej obecności zachowa się w sposób niezgodny z zinternalizowanymi przez nas normami. Wstyd jest uczuciem, którego zostajemy nauczeni do tego stopnia, że wykształcamy w sobie „wewnętrznego zawstydzacza” – krytyka, który powoduje, że nie potrzebujemy obecności innych osób, by czuć się zawstydzonym, co spowodza się czasami do istnienia nie tyle realnej, co wyobrażonej widowni (Dodziuk 2004: 10; Zaleski i Błachnio 2004: 14). Elias (1980: 191 i nast.) opisuje wstyd jako funkcję spo-

teczną modelowaną odpowiednio do struktury społecznej, co oznacza, że należy rozpatrywać go w kontekście określonej grupy społecznej. Uczucie to może się pojawić tylko w ramach własnej grupy, wstydzić można się tylko przed „swoimi”. Jest to więc mechanizm, za pomocą którego grupa społeczna wywiera nacisk na jednostki ją tworzące. Zaleski i Błachnio (2004: 14), oprócz negatywnej strony uczucia wstydu związanej z poczuciem skrępowania i dyskomfortu, dostrzegają również jego pozytywne strony, gdyż odczuwanie wstydu jest dla innych wskaźnikiem, że wstydzący się ma jakieś zasady i normy¹¹⁸.

W procesie cywilizowania ciała następuje swoiste rozszczepienie człowieka i tworzenie wyraźnym granic między sferą intymną (sekretną) i sferą publiczną, zachowaniami tajemnymi i publicznymi. Dokonuje się zatem podział na sferę prywatną i sferę publiczną oraz podział na dwa typy zachowań: takie, które wolno wykonywać publicznie, w towarzystwie innych osób i takie, których nie wolno, które przeniesione zostają do sfery prywatnej. Sfera intymna staje się miejscem swobodnego obchodzenia się z własnym ciałem i okazywania emocji. Za Turnerem (1996) można powiedzieć, że nastąpiło przejście od ciała „otwartego” na sferę publiczną i innych ludzi, swobodnego w ekspresji, do ciała „zamkniętego”, ciała wpisane go w sferę prywatną. Wyrazem tych przemian jest również proces *prywatyzacji pasji*, o którym pisze Giddens (2002: 223). Zdaniem tego autora, o ile pasja odnosiła się kiedyś do sfery religijnej, co nadawało jej publiczny charakter, o tyle dziś ogranicza się niemal całkowicie do sfery seksu, podlega więc prywatyzacji. Z jednej strony, jak już wcześniej pisałam, seks jest wszechobecny w sferze publicznej (poprzez nagie zdjęcia, przemysł erotyczny itd.), z drugiej jednak proces cywilizacji ciała sprawia, że zachowania seksualne zostają przeniesione do sfery prywatnej (zob. Giddens 2002: 224 i nast.).

¹¹⁸ W podobny sposób Goffman (2006: 109 i nast.) analizuje pojęcie zakłopotania, pisząc, iż jednostka „peszy się nie dlatego, że jest nieprzystosowana społecznie, ale, przeciwnie, że jest dobrze przystosowana”.

Ostatnim etapem procesu cywilizowania ciała jest jego indywidualizacja, związana z powstaniem i rozwojem podmiotowości. Ciało zindywidualizowane postrzega siebie jako różne od innych ciał, a jego wygląd, odczucia i zachowania są wyrazem indywidualnego wyboru i własnego stylu życia, a zatem raczej różnią niż łączą z innymi. Umieszczenie ciała w przestrzeni prywatnej wiąże się nie tylko z możliwością chwilowego „zapomnienia się”, ale jest również źródłem przyjemności wynikającej z obcowania z własnym ciałem poprzez jego obserwację, dotyk czy pielęgnację. Indywidualizacja ciała nie polega jednak na zmniejszeniu kontroli nad nim, przeciwnie – „świadomość własnego ciała prowadzi do zwiększenia poziomu jego kontroli”. Wpisuje się ona zatem w omówiony w pierwszej części książki indywidualizm i troskę o siebie.

6.2. Dyscyplinowanie i ujarzmianie ciała

Inny sposób patrzenia na ciało jako na miejsce kontroli społecznej, któremu chciałabym poświęcić więcej uwagi, to rozpatrywanie go w kontekście wiedzy-władzy i poruszanie zagadnień własności ciała, podmiotów mających prawo do dysponowania nim, a także interesów społecznych na nim skupionych. Ten rodzaj analizowania cielesności zyskuje uprawomocnienie, gdy przestajemy traktować ciało jako „dane”, należące do świata natury i nie poddające się właściwie naszemu wpływowi. Uznanie ciała za przekształcalne sprawia, że możemy je rozpatrywać jako poddające się i poddawane, nawiązując do terminologii Giddensa, ingerencji systemów abstrakcyjnych, jako miejsce oddziaływania różnych podmiotów kontroli społecznej. Ciało, uwolnione od władzy natury, nie jest bowiem w dużej mierze obszarem autonomii jednostki, lecz staje się terenem, który zawłaszcza sobie w całości lub w częściach – przez wspomnianą wyżej ingerencję systemów abstrakcyjnych – szeroko rozumiana władza, uobecniona w dużej mierze poprzez system produkcji i konsumpcji (Krajewski 2003: 314 i nast.; Piotrowski 1999: 104; Żmijewski 2002: 40). Ta walka o ciało i o prawo do

dysponowania nim została już przeze mnie częściowo opisana przy okazji przedstawiania przemian obyczajowości, gdzie pisałam, że wojnę postu z karnawałem w sferze obyczajowości można rozumieć jako batalię o to, kto (jednostka, różne instytucje) i w jakim stopniu może zarządzać ciałem. W tym rozdziale zajmę się tym zagadnieniem szerzej.

Traktowanie ciała jako miejsca kontroli społecznej kojarzy się głównie z Michélem Foucault. Według tego autora, ciało zanurzone jest w sferze polityki i podlega stosunkom władzy (Foucault 1993: 32). Władza blokuje ciało, naznacza je, urabia, torturuje, zmusza do rozmaitych prac, różnych obrzędów, domaga się odeń znaków. Owo blokowanie ciała powiązane zostaje z jego wykorzystaniem ekonomicznym, ciało wykorzystywane jest bowiem jako siła produkcyjna, ale pod warunkiem, że zostanie wcześniej ujarzmione. Ciało jest użyteczne wobec państwa, podporządkowane jego wymogom ekonomicznym i politycznym. Ujarzmianie ciała może odbywać się na wiele sposobów: od bezpośredniego przymusu, poprzez różne środki przemocy, ideologii, jak i subtelne sposoby, które nabierają szczególnego znaczenia w warunkach nowoczesności. Foucault (1993: 163 i nast.) zaznacza, że władza wszechogarnia ciało: zostaje ono poddane „obróbce detalicznej”, a jego kontrola odbywa się na poziomie czysto mechanicznym – kontrolowane są ruchy, gesty, postawa itd. Przedmiotem kontroli staje się ekonomia i skuteczność ruchów oraz ich wzajemna harmonia, a także raczej sposób wykonywania danej czynności, niż jej końcowy efekt. Metody te, określane jako „dyscypliny”, pozwalają na drobiazgową kontrolę czynności ciała, zapewniają ciągłe ujarzmianie jego sił i narzucają mu relację „podatność – przydatność”, w konsekwencji czego ciała stają się podporządkowane, wyćwiczone i podatne. Ciało u Foucaulta jest więc ciałem dyscyplinowanym poprzez szczegółowe instrukcje dotyczące m.in. higieny, sposobu odżywiania się, odpoczynku, poprzez rozmaite dyskursy czasu oraz przestrzeni, a także nagród i kar. Organizacja i regulacja czasu oraz przestrzeni, a także rozkład codziennych praktyk, dyscyplinując ciało, kształtują je zgodnie z aktualnie panującymi i pożądanymi formami tożsamości, seksualności, kobiecości i męskości.

Kontrolowanie cielesności dotyczy wielu jej aspektów, które najbardziej trafnie można, moim zdaniem, pokazać, odnosząc się do modelu Turnera (zob. wprowadzenie do trzeciej części książki). W nim, dla przypomnienia, autor zwrócił uwagę na obowiązek, które stoją przed społeczeństwem, a które odnoszą się z jednej strony do kontrolowania pojedynczych jednostek, a z drugiej – do całej populacji. Ta kontrola przebiega zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym, a jej obszarami są: wstrzemięźliwość, reprezentacja, reprodukcja oraz regulacja. Wstrzemięźliwość, czyli kontrolowanie ciała wewnętrznego (np. dbanie o zdrowie czy kondycję) ma jednak dzisiaj na celu głównie przygotowanie ciała do odpowiedniego prezentowania go, zatem uprawnione wydaje się ograniczenie obszarów kontroli do trzech.

Kontrolowanie ciała oznacza zatem, po pierwsze, kształtowanie jego odpowiedniego wizerunku. Bordo, autorka głośnej książki *Unbearable Weight* („Nieznosny ciężar”), nawiązując do Foucaulta, postrzega się w swoich rozważaniach pojęciem „posłuszne ciało” (*docile body*), poprzez które rozumie dążenie do ucieleśnienia ideałów, kreowanie ciała zdyscyplinowanego i poddawane normowaniu (Bordo 1993: 113, 245-246). To ciało nazywa „kulturowym plastikiem”, a ludzi „mistrzowskimi rzeźbiarzami rzeźbiącymi z tego plastiku”, uświadamiając w ten sposób możliwość indywidualnego przekształcania ciała i jednostkową odpowiedzialność za nie. Dyskurs wytwarza różnego rodzaju normy, np. te dotyczące idealnej wagi. Wyznaczenie ogólnych norm sugeruje, że każdy może i powinien do nich dążyć, redukcja wagi staje się więc sprawą silnej woli i kontrolowania siebie, a zaostrzenie norm dotyczących wyglądu sprawia, iż zwiększa się liczba osób, szczególnie kobiet, niezadowolonych ze swojego ciała i błędnie je postrzegających. Kontrolowanie wagi jest traktowane jako kontrolowanie ciała; skrajnymi formami tej kontroli są anoreksja i bulimia, mniej łagodna forma – dieta, to kara za to, że ciało przekracza obowiązujące normy (Kowalczyk 2000: 19). Bordo (1993: 171, 201) zajmująca się w swoich analizach „chorobami kobiecymi”, a wśród nich właśnie anoreksją i bulimią, ale również histerią i agorafobią, uważa, że wynikają one przede

wszystkim z opresyjnego charakteru kultury. Obowiązujące ideały kobiecości przekazywane przez ujednolicone wizualne obrazy, przede wszystkim przez reklamy, stają się dla wielu kobiet przyczyną poczucia nieadekwatności własnej cielesności. Przykładem ucieleśniania kulturowych wzorców jest dla Bordo bulimia, która wyraża z jednej strony pragnienie nieograniczonej konsumpcji poprzez niekontrolowane pochłanianie żywności, a z drugiej strony – pragnienie kontroli nad swoim ciałem i jego potrzebami, realizowane poprzez wymiotowanie i używanie środków przeczyszczających. Anoreksja jest natomiast przejawem pewnej formy oporu wobec kultury – anorektyczka, odmawiając sobie jedzenia, odrzuca swoje ciało i jego potrzeby i gardzi przede wszystkim tymi częściami swego ciała, które podkreślają jej kobiecość, czyli biustem i biodrami.

Drugim obszarem dyscyplinowania ciała jest jego regulacja w przestrzeni. Nauczane od dzieciństwa zasady *savoir-vivre*'u, mówiące m.in. o sposobie jedzenia, poruszania się, prowadzenia rozmowy czy też ogólne zasady zachowania się w miejscach publicznych, nie są niczym innym niż sposobami dyscyplinowania naszych ciał i ich regulacji w przestrzeni. Człowiek, który zna wspomniane wyżej zasady i wiedzę tę potrafi odpowiednio wykorzystywać uznany zostaje za osobę kompetentną i zaznajomioną z regułami życia codziennego, a umiejętność dyscyplinowania ciała jest w rozmaity sposób nagradzana i karana. Obowiązujące reguły są określone społecznie poprzez takie zmienne, jak płeć, wiek czy przynależność do klasy społecznej. Na przykład tradycyjnie przyznaje się kobietom mniej miejsca w przestrzeni oraz nie pozwala im się robić tyle hałasu, co mężczyznom, co widoczne jest w ich sposobie poruszania się, siadania czy jedzenia (Kaschak 2001: 130). Wydaje się bowiem, że w przestrzeni publicznej nie ma miejsca na ciała rodzajowo nijakie, dlatego każda kultura tworzy szereg norm służących podtrzymywaniu i nieustannemu odbudowywaniu granicy między kobiecością i męskością. Zarządzanie ciałem w dużej mierze opiera się zatem na istnieniu i podtrzymywaniu opozycji: kobiece – męskie, młode – stare, ładne – brzydkie. Dotyczą one zarówno wyglądu

zewnątrznego czy ubioru, jak i sposobu mówienia i poruszania się. Jak mówi Bourdieu, „istota nauczenia męskości i kobiecości polega na wpisaniu w ciało różnic między płciami (przede wszystkim za pomocą ubrań) w postaci sposobów chodzenia, mówienia, postawy, patrzenia, siadania itd.” (Bourdieu 2006: 201).

Dyscyplinowanie ciała ma również miejsce w przestrzeni, w której, jak by się wydawało, jednostki mogą zapomnieć o konieczności kontrolowania się, jak na przykład na plaży. Plażą, będącą tradycyjnie terenem badań socjologicznych odnoszących się do problematyki cielesności, zajął się m.in. Kaufmann, który przeprowadził analizę zjawiska opalania się *topless*. Na podstawie swoich badań stwierdził, że pomimo braku wyraźnie sformułowanych przepisów, zachowania na plaży nie są dowolne, lecz dostosowane do licznych ukrytych, „niepisanych” reguł. Na te reguły zwraca również uwagę, odwołując się m.in. do Kaufmanna, Herman (2006), która analizie poddaje zachowania na plaży naturystów. Autorka podejmuje w swoim artykule polemikę z Małgorzatą Saganian (1999), która, posługując się określeniem „pobrzeże kultury”, naturyzm traktuje jako formę negacji tych elementów kultury, które nie uzyskują uznania jego zwolenników. Tymczasem, jak słusznie uważa Herman (2006: 129), „naturyzm jest warunkowany wieloma osiągnięciami i kategoriami kulturowymi, swoją formę zawdzięcza wyłącznie wysoko rozwiniętej kulturze”, a na samej plaży naturystów istnieje wiele kulturowych obwarowań, nawet więcej niż na plaży „tekstylnej”. Jednym z najważniejszych wymogów obowiązujących na „nagiej” plaży jest deerotyzacja ciała i związana z tym kontrola własnych popędów. Kontrola obowiązująca na plaży naturystów jest w dużej mierze samokontrolą i jednocześnie pełni funkcję kodeksu przyzwoitości (por. Herman 2006: 145). Głównym elementem samokontroli, na co zwracają uwagę i Kaufmann, i Herman jest wzrok, na plaży zarówno tej dla naturystów, jak i na tej, gdzie kobiety opalają się *topless*, niedozwolone jest bowiem natrętne przyglądanie się innym nagim czy prawie nagim plażowiczom. Nie oznacza to jednak, że plażowicze nie przyglądają się sobie nawzajem, bowiem, jak twierdzi Kaufmann (1998, za: Herman 2006: 149)

„niemożliwe jest patrzenie w ogóle”, lecz to, że czynią to w określony sposób, który jest dozwolony i nie narusza obowiązujących zasad¹¹⁹.

Herman (2006: 131) kwestionuje również twierdzenie Saganiak (1999: 113), która pisze, że na plaży istnieje starannie przygotowana i kontrolowana rywalizacja atrakcyjności „nieubrania”, rywalizacja, do której nie każdy powinien przystąpić. Z pewnością na plaży dla naturystów, tak samo jak na „tradycyjnej”, oczekuje się, że pokazwane ciało będzie zadbane, co nie oznacza jednak, że na plażę taką mają wstęp jedynie osoby, których wygląd ucieleśnia obowiązujące normy. Według Kaufmanna plaża jest „straszna w swych estetycznych ocenach”, wydaje się jednak, że dotyczy to w większym stopniu plaży „tekstylnej” niż „nagiej”. Na tej pierwszej części mamy bowiem do czynienia właśnie z pewną rywalizacją „nieubrania” i stosowaniem różnych technik w celu podkreślenia walorów swojego ciała i ukrywania jego wad. W przeprowadzonych przez Herman (2006: 132) wywiadach, respondenci zwracali natomiast uwagę na to, że plaża dla naturystów daje im możliwość zobaczenia ciał innych „takimi, jakimi są naprawdę”, a tym samym pozwala im wyleczyć się z kompleksów¹²⁰.

Regulowanie ciała w przestrzeni oznacza również wykluczanie z niej tych ciał, które przeczą obowiązującym ideałom, tych, które przypominają o „biologicznym” ciele i nieuchronności procesu sta-

¹¹⁹ Wśród takich spojrzeń, który były stosowane przez kobiety opalające się *topless*, m.in. w celu sprawdzenia czy inne kobiety również opalają się w ten sposób, a także ochrony przed ewentualnymi zagrożeniami, np. nachalnością podglądaczy, Kaufmann wymienia: rzut oka, spojrzenie „szerokie”, spojrzenie omiatające i spojrzenie mimowolne. Spojrzenia te Kaufmann nazywa „sztuką patrzenia bez patrzenia” (Kaufmann 1998: 129-141, za: Herman 2006: 149).

¹²⁰ Formą dyscyplinowania ciała w przestrzeni jest również odpowiednia organizacja zarówno czasu, jak i przestrzeni w miejscu pracy, która ma przyczynić się do zwiększenia efektywności, poprzez zwiększenie wydajności pracy i minimalizowanie elementów ją zakłócających. Różne formy tej organizacji znajdujemy niemal w każdym zakładzie pracy, choć w największym stopniu jest ona widoczna w tych miejscach, w których upowszechniły się zasady *mcDonaldyzacji*, jak np. bary szybkiej obsługi czy centra obsługi klienta (Ritzer 1999).

zenia się i śmierci. Ciała stare i chore ujawniające brak kontroli nad ciałem, a także uznane za nieestetyczne, obsceniczne i wzbudzające wstręt, stają się przedmiotem wykluczenia (Lubiak, Skalska 2001: 225). Bauman pisze o tym w następujący sposób:

„cywilizacja (...) podniosła próg wstydu (...). Trzymamy w ukryciu rzeczy, które inni robili lub robią publicznie. Czujemy odrazę do odprysków rzeczywistości, które złożyliśmy w izolowanej piwnicy naszej uporządkowanej i eleganckiej egzystencji, ogłaszając, że nie istnieją lub są niewyrażalne. Śmierć jest właśnie jedną z tych rzeczy, które zostały w ten sposób wyekmitowane” i dalej „nasz sposób obchodzenia się z Innym (...) polega na segregacji, separacji, wyrzucaniu na śmietnik, wylewaniu do kanatu ściekowego” (Bauman 1998: 155 i 158).

Również Czaja zwraca uwagę na to, że: „starość i choroba zostały wyeliminowane ze współczesnego myślenia i relegowane w enklawy, do których na co dzień udajemy się rzadko. Wiecznie młode i wiecznie zdrowe ciało jest niezmienną i zawsze na czasie ofertą współczesności” (Czaja 1999: 8 i nast.). Chorych, umierających i zmarłych umieszcza się w wydzielonych miejscach i oddaje pod opiekę specjalistów, wykluczając ich w ten sposób ze świata codziennego, dając pozostałym możliwość zapominania o niedoskonalości i śmiertelności naszych ciał (Bauman 1998: 33, *idem* 2000: 299; Foucault 1999: 35; Giddens 2002: 221-222). Artès (1993: 226 i nast.) uważa, że można mówić współcześnie o zjawisku kryzysu śmierci, przejawiającym się właśnie w „usunięciu śmierci z widocznej powierzchni życia”. Autor ten pisze również o wytworzeniu się, m.in. pod wpływem medykalizacji, swoistego „szpitalnego stylu umierania” czy instytucjonalizacji umierania. Przejawem kryzysu śmierci jest według niego również „niemówienie o śmierci” dotyczące zarówno nieinformowania pacjenta o jego prawdziwym stanie, jak i unikania tematu śmierci w rozmowach, nawet w przypadku bliskich osoby ciężko chorej czy zmarłej.

To wykluczenie starości i śmierci z przestrzeni publicznej można także rozumieć jako ich nieobecność w mediach. Walka ze starością jest w tym kontekście nie tylko elementem walki ze śmiertelnością naszych ciał, próbą odsunięcia w czasie kresu życia, ale

również walką o istnienie w życiu społecznym i w przekazie kulturowym. Kultura obrazów i konsumpcji „nie lubi” bowiem starych osób, odsuwa ich na margines swoich prezentacji i kontroluje formy ich „istnienia”. Ucieleśnianie starości staje się źródłem jednostkowych niepokojów, cierpienia i poczucia niskiej wartości. Przejawy starości, tj. słabość fizyczna, brak sprawności i choroby, ujawniają również bezskuteczność walki o wieczną młodość. Można powiedzieć, że w kulturze współczesnej mamy do czynienia ze zjawiskiem gerontofobii (Nelson 2003, za: Król 2006: 26), czego wyrazem jest m.in. jak najdłuższe bronienie się przed starością i/lub likwidowanie jej przejawów. Z jednej strony zatem już młodym (ok. 25-letnim) osobom zaleca się rozpoczęcie walki, na przykład poprzez używanie kremów przeciwzmarszczkowych, z – wydaje się odległą – jeszcze w tym wieku – starością, a z drugiej strony – kobietom dojrzałym poleca się zabiegi, np. lifting czy zastrzyki botoksu, których celem jest odmłodzenie wizerunku. Według Greer, zabiegi i operacje plastyczne są tylko „kosztownym, czasochłonnym i daremnym procesem zaprzeczania, że (...) została [starsza kobieta – H.] przez społeczeństwo konsumpcyjne odrzucona” (Greer 1995: 318).

Dominiujący w mediach kult młodości dotyczy w dużo większym stopniu kobiet niż mężczyzn, to przede wszystkim od nich oczekuje się, że będą zapobiegać skutkom starzenia się i ukrywać swój wiek. Jak powie Sontag: „to, że stare kobiety są odpychające, jest jednym z najbardziej powszechnych estetycznych i erotycznych odczuć w naszej kulturze” (Sontag 1972: 37, za: Jakubowska 2001: 40). W przypadku mężczyzn natomiast często podkreśla się fizyczność, ale i społeczną atrakcyjność mężczyzn dojrzałych czy starszych, których wiek jest często kojarzony z mądrością i związaną z nią władzą. Sytuacja ta dotyczy wizerunków aktorów filmowych, prezenterów telewizyjnych czy osób występujących w reklamach, ale także odnosi się do codziennego życia¹²¹. Podwójne standardy sta-

¹²¹ Co więcej, w mass mediach, obok promowanych wizerunków młodego i pięknego ciała, odnoszących się głównie do ciała kobiecego, pojawia się także motyw samoeksploatacji i autodestrukcji uosobiony przez takie męskie ikony kultury, jak Marlon Brando czy Mickey Rourke.

zenia się dotyczą również kwestii seksualności, mężczyzna jest bowiem atrakcyjny zarówno jako młody chłopak, jak i dojrzały mężczyzna, kobieta natomiast traci swoją atrakcyjność z wiekiem. Wraz z utratą ładnego wyglądu, ciała kobiece stają się coraz mniej atrakcyjne seksualnie, a w konsekwencji oderotyzowane i jako nie będące obiektami seksualnego zainteresowania, stają się w kulturze wizualnej zbędne (por. Jakubowska 2001: 4), czego wyrazem jest ich medialna/kulturowa nieobecność.

Trzecim obszarem kontroli jest reprodukcja. Sfera seksualna jest regulowana przez różnego typu normy społeczne: religijne, moralne, prawne czy obyczajowe, które określają co jest właściwe, a co niewłaściwe, co przyzwolone, a co nieprzyzwolone oraz co jest dozwolone, a co niedozwolone. Każda z tych czterech dziedzin życia społecznego, czyli obyczaj, religia, moralność i prawo, wytwarza swoje stanowisko wobec różnych aspektów seksualności. Formą kontroli jest np. tworzenie odpowiednich przepisów prawnych regulujących zarówno kwestię aborcji, jak i związanych z nią zasiłkami rodzinnymi czy innymi formami pomocy, np. tzw. „becikowe”. Inną jest wyznaczenie określonych norm, zarówno prawnych, jak i obyczajowych, dotyczących m.in.: stosowania środków antykoncepcyjnych, wieku inicjacji seksualnej, wieku urodzenia dziecka, dbania o siebie w czasie ciąży itp. Władza obejmuje więc swoim zasięgiem najbardziej intymne zachowania, sferę pożądania i przyjemności; w myśl koncepcji Foucaulta zarówno seksualność, jak i związane z nią przyjemności są bowiem historycznie zmiennym, poddanym kontroli, konstruktem społecznym.

W tym obszarze chyba najlepiej widać tocząca się walkę o prawo do zarządzania własną cielesnością. Kurczewski (1990: za Łaciak 2005: 248), na podstawie przeprowadzonych badań, stwierdził, że większość respondentów przyznaje ludziom prawo do dysponowania własnym ciałem w takich kwestiach, jak aborcja, sztuczne zapłodnienie czy transplantacja, i w tym kontekście mówi o zjawisku prywatyzacji ciała. Do podobnych wniosków dochodzi Szpakowska, która w oparciu o analizę listów i wypowiedzi konkursowych, pisze: „z różnych głosów, głównie kobiecych, można wyczytać z grubsza

to samo: moje ciało jest moje i nic nikomu do tego. Ani państwu, które każe zbyt drogo płacić za środki antykoncepcyjne, ani Kościołowi, który nie powinien się mieszać w moje życie prywatne” (Szpakowska 2003: 263). Sprawowanie kontroli nad cielesnością wiąże się jednak z częściowym odebraniem jednostce prawa do dysponowania własnym ciałem, wyrażającym się m.in. poprzez określoną dostępność leków czy zabiegów medycznych, poprzez ograniczenie wyboru, np. przez zlikwidowanie refundacji na wybrane leki, ale również w kwestii decydowania o własnym życiu i życiu swoich najbliższych. Mam tu na myśli zarówno zakaz eutanazji, wspomnianą wyżej kwestię aborcji, ale także nieinformowanie kobiet w ciąży o poważnych wadach płodu czy nieinformowanie chorego o jego stanie. Brak informacji i obowiązujące prawo sprawiają, iż to inne osoby, jako przedstawiciele władzy, decydują o naszym ciele, a często nawet życiu.

Szlendak (2004: 44-45) pisze natomiast o walce dwóch sposobów sprawowania władzy nad seksualnością. Pierwszy z nich, reprezentowany przez Kościół, Szlendak nazywa „widocznym” (tradycyjnym czy starym), drugi, który praktykują wielkie koncerty (przemysł – „niewidocznym”. Koncerty starają się ograniczyć rolę Kościoła w kontrolowaniu seksualności po to, by „ukomercyjnić” seks i sprzedawać liczne dobra konsumpcyjne z nim związane. Niewidoczność drugiego sposobu sprawowania władzy polega na tym, że kontrola nie jest sprawowana w sposób bezpośredni, lecz na przykład poprzez uwodzenie (Bourdieu 2005), w konsekwencji czego jednostki jej często nie dostrzegają i uznają sferę seksualną za sferę wolności.

6.3. Wiedza o ciele jako władza nad ciałem

Władza nad ciałem powiązana jest nierozdzielnie z wiedzą mówiącą o ciele, władza produkuje wiedzę, według Foucaulta (1993: 33 i nast.) nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji

władzy. W każdym społeczeństwie i w każdej kulturze tworzone są w ramach rozmaitych dyskursów: medycznego, biologicznego, psychologicznego, pedagogicznego oraz potocznego, różne formy wiedzy o ciele. Walka o kształt obowiązującej wiedzy na temat ciała jest walką o władzę nad ciałem, o uzyskanie prawa do kształtowania go i wpisywanie w nie „odpowiednich” znaczeń. Dzięki wiedzy-władzy ciała stają się zarówno posłuszne, jak i pożyteczne: im bardziej posłuszne, tym bardziej pożyteczne i na odwrót. Wiedza i władza (panowanie) nad ciałem razem tworzą *technologię polityczną ciała*. Technologia ta nie przybiera jednoznacznej, jasno określonej formy, jest raczej swoistym melanzem rozmaitych dyskursów, narzędzi i procedur. Nie można jej również umiejscowić w jednej instytucji, nie ma jednego podmiotu, który nią dysponuje, różne podmioty sięgają po nią, by ujarzmić ludzkie ciało. Magala (1985: 174 i nast.) określa Foucaultowską władzę jako działającą ślepo, rozproszoną niczym w aerolu, a Melosik pisze, że władza ta „przestaje być widzialna i jednoznaczna (...), dryfuje i przemieszcza się (...) zmienia swój kształt i oczekiwania” (Melosik 1996: 67), co dobrze opisuje jej współczesny charakter.

Wiedza o ciele ma charakter normatywny i dyscyplinujący, z jednej strony wyznacza obowiązujące normy dotyczące cielesności, a z drugiej zmusza jednostki do ich przestrzegania. Wiedza ta wyznacza kryteria analizy, wartościowania i klasyfikowania ciał (Melosik 1996: 65 i nast.). Jednostki, których ciało nie jest adekwatne, nie spełnia obowiązujących norm, zostają skazane na walkę z własnym ciałem, na jego przekształcanie. Dyscyplinujący charakter wiedzy o ciele i społeczna presja „odpowiedniego” wyglądu sprawiają, że jednostki nie tylko akceptują obowiązującą wiedzę, lecz również ucieleśniają ją w swoich ciałach. Sami dyscyplinujemy nasze ciała, kształtujemy je, wpływamy na zmianę związanych z nimi znaczeń. Wprowadzamy je w obszar działalności władzy, poddając się różnym dyscyplinującym technikom w celu osiągnięcia pożądanego wizerunku (Kowalczyk 2002:18, 57-58). Przedmiotem i podmiotem władzy staje się ta sama osoba, sami zmuszamy nasze ciała do wysiłku, „torturujemy” je na siłowniach, podczas ćwiczeń czy biega-

nia. Dietetyka, *body-building*, jogging i inne sposoby dbania o ciało są nowymi formami dobrowolnej niewoli (Baudrillard 1998: 52). System wiedzy-władzy jest w nas samych, my jesteśmy jego nadzorcami, wykonawcami, lecz jednocześnie ofiarami. Wpisuje się to w opisane już wcześniej zjawisko profesjonalizacji w byciu podmiotem, gdzie jednostka sprawuje samokontrolę i sama sobą zarządza.

Większość z nas nie tylko dostosowuje się czy próbuje się dostosować do promowanych standardów, lecz również ocenia innych na podstawie tych standardów. Nasz stosunek do ciała wpływa na ocenę innych osób. Tych, którzy nie dostosowują się do obowiązujących norm oceniamy negatywnie i im więcej wysiłku sami wkładamy w dyscyplinowanie własnego ciała, tym bardziej negatywnie oceniamy tych, którzy tego nie czynią (Iazzetto, King, Yanco 2000: 49). Przeświadczenie o konieczności świadomego wyboru ciała i nieustannej pracy nad nim sprawia, iż społeczeństwo nie akceptuje na przykład osób otyłych, postrzegają je jako osoby leniwe, o braku dyscypliny i silnej woli, jako osoby, które ucieleśniają opór wobec norm i/lub nie sprawują kontroli nad swoim ciałem.

Obecnie dyscyplinowanie ciała odbywa się w bardziej subtelny niż kiedyś sposób. Jedną z powszechniejszych form tak rozumianej władzy nad ciałem, zwłaszcza kobiecym, jest dyskurs dotyczący urody i zdrowia zamieszczany na łamach pism kobiecych, w reklamie czy w programach telewizyjnych. W tym dyskursie dyscyplinowanie ciała odbywa się poprzez praktyki upiększające, dbanie o modny strój, kosmetyki czy kontrolę wagi. Przyjemność kontaktu z kolorowym czasopiśmie i możliwość (potencjalna) korzystania z szerokiej oferty przedstawionej na jego łamach to jeden ze sposobów dyscyplinowania kobiecego ciała. Dziś coraz częściej władza, zwłaszcza poprzez działalność swych bezosobowych agentów, takich jak rynek dóbr konsumpcyjnych, kultura popularna czy środki masowego przekazu, działa nie poprzez przymus, lecz poprzez uwodzenie i oferowanie przyjemności (Ziółkowski 1997: 45 i por. Bourdieu 2005: 196; zob. też: Krajewski 1997). Propozycja czasopism, choć różnorodna, ma jeden cel – ujarzmienie kobiecego ciała, nadanie mu odpowiednich kształtów oraz jednocześnie przekonanie

kobiety o możliwości wyboru, stworzenie w jej świadomości przeświadczenia, iż jej ciało jest w jej rękach i to ona jest jego „twórcą”.

Ważnym elementem dyskursu o ciele, obecnego na łamach prasy kobiecej, jest przekonywanie czytelniczek do zaakceptowania swojego ciała, do dobrego czucia się we własnym ciele; element ten jest jednak w wyraźnej opozycji do innych fragmentów dyskursu, które przekonują nas o konieczności nieustannej pracy nad ciałem. Innym przykładem wewnętrznym sprzecznego dyskursu pojawiającego się zarówno w prasie kobiecej, jak i telewizji, jest dyskurs jeżdżący do odchudzania się, podając przepisy na skuteczne diety, pokazując ćwiczenia czy reklamując preparaty odchudzające, z drugiej jednak zamieszczają przepisy kulinarne, reklamy restauracji czy kalorycznego jedzenia. To, że nie tylko zdrowie, ale również hedonizm, osiąganie rozmaitych przyjemności są wartościami uznawanymi we współczesnej kulturze stwarza na poziomie ich odczuwania i realizacji konflikt i często konieczność wyboru jednej z nich. Z jednej strony przyjemność jedzenia, picia, biernego wypoczynku, a z drugiej potrzeba bycia szczupłym, wysportowanym i zdrowym, uzmystawiają sprzeczności obowiązujących dyskursów o cieleśności. Z ich ucieleśnieniem najgorzej radzą sobie te osoby, które mają największą świadomość ich istnienia i odczuwają największą presję ich realizacji, a więc elity społeczne. Wyrazem (nie)radzenia sobie z tą sprzecznością jest kontrolowanie ciała poprzez odpowiednie odżywianie się, ćwiczenia, unikanie używek w ciągu tygodnia oraz folgowanie sobie w weekendy poprzez uczestniczenie w imprezach towarzyskich, podczas których nie odmawiamy sobie ani używek, ani jedzenia. Sprzeczność tę, jak już wcześniej pisałam, ilustruje również bulimia¹²². Wyrazem wcielania jednej z form tego dyskursu może być z jednej strony nadmierne odchudzanie, w skrajnym przypadku anoreksja, a z drugiej strony – objadanie się, otyłość.

¹²² Na ten temat zob. np. H. Jakubowska-Mroskowiak, D. Mroczkowska, *Kar-naturalizacja cieleśności - emancypacja czy nowe zniewolenie?*, [w:] J. Grad, H. Mamzer (red.), „Człowiek i Społeczeństwo”, 2004, nr XXII, ss. 85-94.

Nowoczesne dyskursy dotyczące ciała zawierają więc elementy wewnętrznie sprzeczne, co wzmagają jedynie niepewność jednostek i wzmacniają rolę ekspertów. Ich rola rośnie także dlatego, że kontrola różnych aspektów cielesności może być współcześnie realizowana w bardziej skuteczny i drobiazgowy sposób. Obok niewątpliwie pozytywnych konsekwencji tego zjawiska, takich jak ochrona przed chorobami z jednej strony, czy możliwość sztucznego zapłodnienia z drugiej, wywołuje ono rodzaj presji związanych z koniecznością poddawania się rozmaitym badaniom czy testom. Stwarza również wielkie możliwości dla rynku produktów kosmetycznych i farmaceutycznych, który może proponować szeroki wachlarz artykułów dla zróżnicowanych, pod względem fizycznym, konsumentów. Na przykład inne kosmetyki są proponowane już nie tylko osobom w różnym wieku, ale także tym, które mają różną cerę, kłopoty z naczynkami krwionośnymi czy z trądzikiem. Podobnie szeroka ofertę proponuje rynek produktów służących pielęgnacji włosów, np. szampony dla różnego rodzaju włosów: farbowanych, suchych, przetuszczonego, a brak kompetencji w tej dziedzinie również skierowane jest w stronę ekspertów.

Skazanie ludzi na ustawiczne *wybijanie* (Bauman 2000: 307), o którym już wcześniej pisałam, budzi również niepewność związaną z możliwością przegapienia jakiejś szansy czy brakiem kompetencji, by ową szansę zauważyć i wykorzystać. Niepewnym jednostkom na ratunek przychodzi *poradnictwo* – wszechobecna forma wiedzy związana nie tylko z ciałem, ale niemal z każdą dziedziną codziennego życia. Porady związane z pielęgnacją ciała są wszechobecne w mediach i dotyczą zarówno makijażu, fryzury, dbania o sylwetkę, ubioru, jak i jedzenia czy seksu. Nie ma takiej sfery związanej z cielesnością i takiego fragmentu ciała, na temat których nie uzyskamy pomocy od ekspertów. Jak pisze Giddens, systemy eksperckie:

„przeniknęły właściwie wszystko: dotyczą tego, co jemy, lekarstw, które zżyjemy, domów, w których mieszkamy, środków transportu, z których korzystamy, i całego mnóstwa innych aspektów życia społecznego w wa-

runkach nowoczesności. Systemy eksperckie nie są przy tym ograniczone do dziedzin ekspertyzy technicznej. Obejmują swym zasięgiem same relacje społeczne i sekrety osobowości. Lekarz, doradca i terapeuta są tak samo istotni dla systemów eksperckich nowoczesności jak naukowiec, technik czy inżynier” (Giddens 2002: 27).

Proces formowania się nowoczesnej władzy oznacza bowiem proces tworzenia się nowych „dyscyplin” wiedzy, które badają różne aspekty życia (por. Jacyno 2007: 118). Świat dzieli się, w tym kontekście, na dwie grupy ludzi: ekspertów, którzy posiadają wiedzę i mogą jej używać i nie-ekspertów, którzy są przedmiotami ich usankcjonowanej kontroli (Corrigan 1997). Ekspertami są zarówno twórcy dyskursu medialnego, jak i, w większym stopniu, pojawiający się w ramach tego dyskursu profesjonalisci. Dietetycy, dermatolodzy, chirurdzy, seksuolodzy czy psycholodzy mają za zadanie pomóc nam w (nie)radzeniu sobie z własną cielesnością. Wiedza ekspercka, określająca normy, usuwa wiedzę codzienną/potoczną poza nawias usankcjonowania, podobnie jak nowe ekspertyzy „wymazują” stare. Ciało przestaje być już poddane władzy absolutnej, lecz staje się zależne od wielu ekspertów, którzy definiują określone formy cielesności i wyznaczają normy w określonych dziedzinach, jak pisze Bourdieu (2005: 196), eksperci narzucają, odwołując się do autorytetu nauki, własną definicję *normalności*. Normalizacja zachowań, mowy, seksualności i myśli staje się jednym z najistotniejszych instrumentów tak sprawowanej władzy i pociąga za sobą wzajemne wzmocnianie się wiedzy i władzy (Hewitt 1991: 228 i nast.).

6.4. Dyskurs o ciele i seksualności

Przejawem wiedzy-władzy nad cielesnością, opisywanej przez Foucaulta, m.in. w książce *Historia seksualności* jest tworzenie dyskursu o seksualności („dyskursywizacja seksu”).

„Począwszy od XVIII w. seks bezustannie wywołuje swego rodzaju powszechną dyskursywną nadpobudliwość. Dyskursy nie mnożą się jednak

poza władzą albo przeciwko niej, lecz w zasięgu tejże władzy i jako metoda jej sprawowania (...). Seks, wydobyty z ukrycia, skazany zostaje na istnienie w dyskursie. Od jednostkowego imperatywu, zmuszającego każdego człowieka do poddawania własnej seksualności ustawicznemu dyskursowi, aż po wieloraki mechanizmy, które w obrębie ekonomii, pedagogiki, medycyny, sądownictwa zachęcają, wyodrębniają, porządkują, instytucjonalizują mówienie o seksie” (Foucault 2000b: 36).

Według tego autora (Foucault 2000b: 20), ważniejsze od aprobaty czy krytyki poszczególnych zachowań seksualnych jest podkreślenie samego faktu mówienia o seksualności, a zadaniem badacza życia społecznego powinno być przede wszystkim „przyjrzenie się osobom, które o nim mówią, miejscu i punktom widzenia, z których się mówi, instytucjom, które do mówienia zachęcają, gromadzą i rozpowszechniają formułowane o nim wypowiedzi”. Foucault (*op.cit.*: 31, 37) podkreśla również wielość dyskursów o seksualności: „mamy do czynienia nie tyle z jednym dyskursem, ile z wielością dyskursów o seksie produkowanych przez cały zestaw aparaty funkcjonującej w różnorodnych instytucjach” oraz wielość przemilczeń, które się w ich ramach nie mieszczą: „nie mamy do czynienia z jednorodnym milczeniem, lecz z wielością przemilczeń stanowiących nieodłączną część strategii, które tworzą podstawę dyskursów i je przenikają”.

Wszelka władza opiera się bowiem na działaniu różnych mechanizmów, wśród których wymienić należy: wykluczanie, marginalizowanie i hierarchizowanie¹²³. Określa więc co jest dopuszczalne, a co wykracza poza obowiązujące normy i czego należy się wystrzeżać, kreuje i rozpowszechnia akceptowalne formy zachowania, spychając równocześnie te, które są niedozwolone, na margines życia społecznego. Działająca w ten sposób władza obejmuje swoim zasięgiem każdą dziedzinę jednostkowego i społecznego życia, w tym sferę seksualności.

¹²³ Na ten temat w kontekście dyskursu *queer* pisałam w: *Dyskurs queer – dyskurs mniejszości?*, [w:] D. Mroczkowska, M. Troszyński (red.), *Raport mniejszości. Głosy spoza dyskursu dominującego*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2004.

Istnienie marginesu potrzebne jest więc władzy dla tworzenia norm, określenia tego, co jest dozwolone i społecznie akceptowane. Dobrze ilustruje to przykład tożsamości seksualnych. Istniejące w dyskursie i poprzez niego większość i mniejszość wzajemnie się definiują: większość jest tym, czym mniejszość nie jest, a mniejszość pozwala włączyć w swój zasięg to wszystko, co nie mieści się w ramach większości. Istnienie mniejszości jest więc stałym elementem kreowanym poprzez dyskurs, który pozwala utrzymać władzę nad zjawiskami określanymi jako nienormatywne, ich nazwanie i zdefiniowanie włącza je w obszar wiedzy-władzy i jest pierwotnym źródłem kontroli społecznej nad nimi.

Zauważenie i nazwanie mniejszości (czy tego, co nienormatywne) staje się nie tylko narzędziem władzy, ale zostaje również wykorzystane przez wykluczonych jako narzędzie mówienia o sobie i przedstawiania siebie, nawet wówczas, gdy nazwanie grupy ma negatywny charakter. Zwraca na to uwagę Balejko, pisząc, iż „bolesne epitety bywają często początkami wielu podmiotów, zwłaszcza tych, które pozostają na marginesie dominującego dyskursu” (Balejko 2000: 20). Ci bowiem, którzy nie istnieją w dyskursie, nie zostają zauważeni i nie mają prawa głosu, jak pisze Butler, odwołując się zarówno do teorii interpelacji Althussera, jak i teorii aktów mo- wy Austina (za: Balejko 2000: 19): „odkrywamy, że wolimy zostać poniżeni niż w ogóle nie zauważeni przez język”. Na proces ten zwraca uwagę Foucault, opisując pojawienie się w XIX-wiecznej nauce, literaturze i prawie pojęcia homoseksualizmu, które z jednej strony spowodowało wzrost kontroli społecznej nad tą sferą seksualności, ale równocześnie spowodowało „powołanie dyskursu »zwrotnego«: homoseksualizm zaczął przemawiać we własnym imieniu, rewindykować swoją legalność lub »naturalność«, często postępując się nawet słownictwem i terminami, za pomocą których dyskwalifikowała go medycyna” (Foucault 2000b: 91). Nazwanie pewnych zjawisk, włączenie ich w obszar dyskursu, daje im prawo do zaistnienia, ale może stać się też narzędziem sprzeciwu i oporu marginalizowanych dotąd grup. Dyskurs jest bowiem instrumentem władzy, jej skutkiem, ale może zostać również wykorzystany

jako narzędzie skierowane przeciwko niej. Jak pisze Foucault: „założyć trzeba istnienie złożonej i niestabilnej gry, w której dyskurs stanowić może zarazem instrument i skutek władzy, lecz także przeszkodę, zawadę, punkt oporu i zapowiedź opozycyjnej strategii. Dyskurs przenosi i produkuje władzę, umacnia ją, lecz także podmiновуje, naraża, zmiękcza i sprzyja jej tamowaniu” (Foucault, *ibidem*).

Odwolania do Foucaulta odnajdujemy między innymi u Judith Butler, autorki m.in. *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) i *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'* (1993). Przecistawia się ona dotychczasowemu rozumieniu pojęć *sex* i *gender*, w tym traktowaniu tego pierwszego jako naturalnego, danego¹²⁴. Butler twierdzi, że płeć, tak samo jak rodzaj, jest wytworzana kulturowo i naturalizowana – „płeć» nie tylko funkcjonuje jako norma, ale jest częścią regulatywnej praktyki wytwarzającej ciała, którymi zarządza (...) »płeć« jest regulatywnym ideałem, którego materializacja jest wymuszona, i ta materializacja dochodzi do skutku (lub wadliwie nie dochodzi do skutku) poprzez pewne wysoce regulacyjne praktyki” (Butler 1993: 1). Autorka ta uważa, że istniejąca heteroseksualna matryca (*heterosexual matrix*) determinuje sposób prezentowania ciała, opierający się na przeciwstawie i hierarchicznie definiowanych kategoriach *sex* i *gender*. Nawigując do Foucaulta, twierdzi, że zarówno *sex* i *gender* wylaniają się z dyskursu (Butler 1990: 151)¹²⁵ i dekonstruuje w ten sposób opozycję mię-

¹²⁴ Założenia Butler o tym, że płciowy porządek świata społecznego zostaje utrzymany poprzez zakładaną w dominującym dyskursie ciągłość i nierozwalność trzech elementów tworzących tożsamość jednostki: płci biologicznej, płci społecznej i pragnienia ukierunkowanego na płeć przeciwną, stały się jedną z podstaw rozwinęcia *queer theory*, na temat której zob. Elliott 2007; „Furia Pierwsza” nr 7/2000; D. Ferens, T. Sikora (red.), *Odmianny odmięci. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*, Śląsk, Katowice 2002; H. Jakubowska-Mroskowiak, *Dyskurs queer – dyskurs mniejszości?*, [w:] D. Mroczkowska, M. Troszyński (red.), *Raport mniejszości. Głosy spoza dyskursu dominującego*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2004.

¹²⁵ O roli dyskursu w tworzeniu różnic płciowych pisały liczne feministki, zob. m.in.: L. Nicholson (red.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London 1990; L. McNay, *Foucault and Feminism*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; M. Witting, *The Straight Mind and Other Essays*, MA: Beacon Press, Boston 1992.

dzy normatywnym rodzajem, rozumianym jako produkt kulturowy i płcią traktowaną jako naturalna podstawa, bowiem zarówno *sex*, ciało, *gender* i tożsamość są konstruowane i porządkowane przez dominującą matrycę heteroseksualności.

Butler, przyjmując antyesencjalistyczny model tożsamości, odrzuca istnienie rdzenia określającego w sposób jednoznaczny tożsamość jednostki (w kategoriach szeroko rozumianej płciowości wyznaczonej przez wspomniane wyżej czynniki), która jest według niej performatywnie konstruowana, dyskursywna i niestabilna. Autorka uważa, że nie mamy dostępu do czystej materialności ciała, lecz dostęp ten uzyskujemy poprzez język i oznaczające praktyki oraz że ciało płciowe „nie ma ontologicznego statusu oprócz różnych aktów, które tworzą jego realność” (Butler 1990: 136; 1993: 8-10).

Płeć kulturowa jest medium, za pomocą którego mamy dostęp do płci biologicznej. Mizielnińska (2004: 190-191), analizując teorię Butler, twierdzi, że autorka ta pokazuje, że biologiczność nie jest faktem przedjęzykowym, że to, co uznajemy za cielesne jest wytworem kultury zmaturalizowanym w języku, co łączy się z jego kulturową interpretacją. Jak powie sama Butler, „nie mamy możliwości odwołania się do czystego, nieuwarunkowanego kulturowo i społecznie ciała czy płci. Zawsze posługujemy się jakąś jego wersją, wybieramy coś, jednocześnie pomijając i przemilczając coś innego” (Butler 1993: 10). Oznacza to, że oprócz wytworzenia ciała, które znaczą, uczestniczymy w produkcji ciała kulturowo wykluczonych, ciała, które nie znaczą. Powołując się po raz kolejny na Mizielnińską: „O tyle też tytuł jej [Butler – H.] książki, *Bodies That Matter*, jest znaczący, gdyż to, co materializuje się w procesie produkcji – ciała, które znaczą, które są rozpoznawalne kulturowo, oznacza też produkcję tego, co kulturowo wykluczone – ciała, które nie znaczą, nie-ciała” (Mizielnińska 2006: 53).

Kategoriami ciała znaczących są ciała męskie i kobiece, nie ma bowiem ciała bez płci, żeby ciało było zrozumiałe i uznawane, musi ucieleśniać normy przypisane jednej z płci. Butler kwestionuje jednak możliwość odnalezienia esencji kobiecości w kategorii płci kulturowej i identyfikację kobiecości, jak czynią to inne feministki,

w oparciu o ciało. Jest ono bowiem zależne od kontekstów i dyskursów i różnie przeżywane, nie zawsze poprzez pryzmat płci (por. Mizzielińska 2006: 55).

6.5. Uwalnianie ciała

Uważam, że przedstawiona powyżej perspektywa analizuje zbyt jednostronnie dyscyplinowanie i kontrolowanie cielesności. Ciało zostaje w niej niemal całkowicie odebrane jednostce i oddane do dyspozycji władzy, a prawie zupełnie ignorowane jest w niej jednostkowo różnicowane doświadczanie ciała. Niewątpliwie nasze zarządzanie cielesnością jest zależne od społeczno-kulturowych uwarunkowań, od kultury, środowiska, mediów i szeroko pojętej konsumpcji, jednak niesłusznie wydaje mi się potraktowanie jednostek jedynie jako biernych przedmiotów władzy. Skazanie jednostkę na *wybiertanie* oznacza, moim zdaniem, przynajmniej jej pewną autonomię.

Także odwołanie się do Giddensowskiego sposobu patrzenia na ciało i traktowania go jako elementu refleksyjnie tworzonej tożsamości, nie pozwala w sposób bezkrytyczny przyjmować przedstawionej powyżej koncepcji. Według Giddensa, „ciało nie jest biernym, urynkowanym i »dyscyplinowanym« w sensie Foucaultowskim bytem” (Giddens 2002: 297). Nie jest bowiem tak, że narzucone przez media estetyki cielesności są zawsze bezrefleksyjnie, biernie odzorowywane, są one również przez jednostki „rozbrajane” czy przereklamowane. Nie wszyscy poddają się „konieczności” przekształcania ciała lub przekształcają je w sposób niezgodny z domniemanymi wzorcami. Jeśli potraktujemy ciało jako pole walki między jednostką a różnymi instytucjami o prawo do dysponowania i zarządzania nim, to wówczas pewne typy modyfikowania ciała mogą zostać odczytane jako wyraz sprzeciwu czy deklaracja tożsamościowej odrębności. Także decyzja o niezmiennianiu swojego ciała może zostać uznana za protest przeciwko narzucanym cielesnym wzorcom, jako wyraz odwagi („pozwalam sobie na coś”) lub przejaw jednostkowej wolności (por. Drozdowski 2006: 228-229).

Refleksyjne nieprzekształcanie swojej cielesności można potraktować jako jeden z wymiarów *gier* wokół ciała i cielesności (z ciałem i z cielesnością). Jest on o tyle ciekawy, że wynika z oporu czy niezgody na ustalenia dominującego nurtu. Warto jednak zwrócić uwagę na pewien paradoks z nim związany, polegający na trudności odczytania jednostkowych motywacji. W wielu sytuacjach nie będziemy wiedzieli czy niepodjęcie określonemu praktyk jest wyrazem protestu, czy wynika z pewnych przyzwyczajzeń (nawyków), braku potrzeby czy też z braku środków, by dokonywać cielesnych rekonstrukcji. W konsekwencji ciało, które miało znaczyć i być wyrazem sprzeciwu, staje się ciałem nie-znaczącym. A jako niespełniająca kulturowych norm, często nie uczestniczy w *grze*, w której bronią jest kapitał biologiczny – cielesność.

Gros działań „emancypacyjnych” dotyczy sposobu prezentowania ciała i uwalniania się od narzucanych wizerunków. Mogą one mieć charakter indywidualny, jak i grupowy, a także instytucjonalny, a ich celem jest dowartościowanie innych, niż promowane w mediach, wizerunków cielesności. Zaliczyć można do nich działania osób niepełnosprawnych skierowane na uczyńnienie ich, mimo ich nieadekwatnej cielesności, społecznie widzialnymi. Przykładami takich działań są kampanie społeczne, np. „Czy naprawdę jesteście inni” czy „Niepełnosprawni – normalna sprawa”, a także różne przedsięwzięcia z udziałem osób niepełnosprawnych, jak turnieje tańca, pokazy mody czy zawody sportowe. Działania „emancypacyjne” mogą mieć również jednostkowy charakter i przejawiać się w przekształcaniu ciała niezgodnie z obowiązującymi wzorcami. Innym przejawem „emancypacji” może być to, że jednostka nie dokonuje żadnych ulepszeń swojej naturalnej cielesności i przyzwala na naturalne procesy, przez które ona przechodzi, jak starość i śmierć. Negowanie wzorców „normalności” można by zatem odczytać jako renaturalizację ciała, przywrócenie go naturze.

Celem niektórych działań „emancypacyjnych” jest zatem przywrócenie ciała jego naturalności, fizyczności i, co z tym związane, uczyńnienie widzialnymi tych wizerunków ciała, które zaprzeczają od-medialnym wzorcom. Trafnym wydaje się tutaj odwołanie się

do pojęcia „ciała groteskowego”, którego używa Bachtin¹²⁶ dla opisanania (tej formy) obecności ciała podczas karnawału. Jest to taki czas w roku, kiedy to „królujecie” ciało i jego potrzeby, a światem rządzi „żywioł materialno-cielesny” (Chappaz-Wirthner 2002: 122). Człowiek staje się wówczas istotą przede wszystkim cielesną, znikają umiar i wstrzemięźliwość w zaspokajaniu biologicznych/fizjologicznych potrzeb (jedzenie, picie, seks), a ciało triumfuje nad duszą. Samo pojęcie „ciała groteskowego” oznacza ciało zniekształcone, pozabawione proporcji i harmonii, pełne sprzeczności i ambiwalencji. Ciało to jest bliskie naturze, czerpie z niej, jak i oddaje jej część siebie, dlatego jego szczególnie ważnymi organami są te, które umożliwiają jedzenie, picie oraz wydalanie: nos, piersi, gruby brzuch, „sterczący fallus i tyłek” (Chappaz-Wirthner 2002: 123).

W tym rozumieniu ciało groteskowe jest środkiem transgresji, rozumianej jako przekroczenie granic wyznaczonych przez powszechnie akceptowane normy, obyczaje i wartości. Russo (1997: 325) określa ciało groteskowe jako ciało nieskończone, otwarte, ciało stawiania się, procesu, zmiany, ciało przekraczające własne granice; tym samym jest ono przeciwstawieniem ciała klasycznego, rozumianego jako ciało statyczne, zamknięte i gładkie. Groteskowe ujęcie ciała wydobywa z niego to, co dominująca kultura chce ukryć: jego fizyczność, fizjonomię, niedoskonałość oraz uwięzienie w naturze.

Wizerunki takiego ciała można znaleźć przede wszystkim w sztuce współczesnej. Tacy artyści, jak: Katarzyna Kozyra, Artur Żmijewski, Zbigniew Libera, Alicja Żebrowska czy Orlan w swoich pracach starają się odkryć na nowo naturalną, „inną” cielesność (często oszpeconą, zniszczoną przez choroby czy starą), tę, która została zepchnięta na marginesy dominującej kultury¹²⁷. Pokazywane

¹²⁶ Na temat ciała groteskowego pisałam, wspólnie z D. Mroczkowską, w przywołanym już artykule *Karnawalizacja cielesności - emancypacja czy nowe zniewolenie?*

¹²⁷ Więcej na temat tych artystów i ich dzieł zob. w: A. Jakubowska 2004; I. Kowalczyk, *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*. Galeria Miejska Arsenal, Poznań 2002; P. Leszkowicz, *Hannah Wilke i Helen Chadwick. Sztuka w obliczu medykalizacji*, „Magazyn Sztuki” 1996, 4. Warto dodać, że współcześni artyści nie tylko przywracają na-

ciała Nead (1998) określa jako obsceniczne, istniejące poza sceną, niedoskonałe z punktu widzenia dominujących wzorców kulturowych, jak pisze o nich Jakubowska, „niedoskonałe”, czyli „naznaczone chorobą lub śmiercią, czy też »po prostu« nieprzystające do aktualnie obowiązujących kanonów urody” (Jakubowska 2004: 129).

W działalności artystycznej Orlan głównym przedmiotem jej sztuki jest ciało samej artystki. Można je nazwać ciałem groteskowym, gdyż jest ono, na skutek licznych operacji plastycznych, zniekształcone i łączy w sobie wiele sprzeczności, jak choćby wizerunki różnych kobiet; jest także ciałem niedokończonym, otwartym, które wykracza poza własne granice oraz narusza tabu, jakim jest biologiczne ciało człowieka, budzi wstręt i niepokój. Orlan otwiera, w sensie dosłownym, granice własnego ciała i pozwala zajrzeć do jego wnętrza, „w trakcie wielokrotnych otwarć skóry twarzy ukazuje się to, co dotąd było przez jej powierzchnię chronione, także kulturowo, jako »wewnętrzne«: somatyczność ciała, jego tkanki, obrzętki, wycieki” (Kępińska 2003). Otwartość ciała performerki można również rozumieć przenośnie, jako gotowość na kolejne zmiany, jako bycie w procesie „stawiania się”.

Obecność ciała groteskowego w przekazach kulturowych, na przykład w sztuce współczesnej, ma więc na celu, podobnie jak podczas tradycyjnego karnawału, „uwalnianie” cielesności z kulturowych i społecznych konwencji, służy również emancypacji i walce o prawo do (za)istnienia niedoskonałej cielesności. Rola sztuki jest również osvajanie z „inną” cielesnością, o czym pisze Ewing w odniesieniu do fotografii ciała – „jako sztuka wzbogaciła nasze spojrzenie na ciało. Nie tylko przekonała do korzyści płynących z wrażeń estetycznych, ale także zmusiła do konfrontacji z ciemniejszą stroną natury, ze strachem i dewiacjami, które – wyrwane spod kontroli – mogą zagrażać cielesności innych” (Ewing 1998: 238

turalne ciało, ale również pokazują jego splatanie się z technologią. Według Krajewskiego (1997: 2) ich (np. Orlan czy Sterlaca) działalność można wpisać w drugi trend w konsumowaniu ciała – technocentryczny, w którym ciało postrzegane jest jako niemodne, niedoskonałe czy przestarzałe w stosunku do technologii, więc zostaje za jej pomocą udoskonalane.

i nast.). Ten sposób pokazywania ciała opiera się w dużej mierze na przekraczaniu granic: między sceną i tym, co poza nią, między prezentacją a reprezentacją, między zwyczajnym a nie-zwyczajnym czy między sztuką a życiem. To przesuwanie się po granicy przyciąga uwagę, drażni, zastanawia.

Pozornie, za próbę przywróceniu ciała jego naturalności, można by również uznać niektóre przekazy medialne. O ile bowiem w mediach dominują zgodne z wzorcami kulturowymi wizerunki cielesności, to nie można powiedzieć, że nieobecna jest w nich ta cielesność, która nie spełnia obowiązujących norm. Media prezentują jednak tę „nieadekwatną” cielesność według określonych schematów¹²⁸. Można powiedzieć, że istnieje pewien „niepisany kodeks obowiązujący przy poruszaniu tematów wstydliwych społecznie” (Szawarska 2001: 8), a za takie można uznać zarówno brzydotę, otyłość, jak i chorobę czy starość, czyli tę cielesność, która nie jest (często już nie może być) poddawana kulturowej/społecznej rekonstrukcji. Według zasad wspomnianego „kodeksu”, najczęściej „pokazuje się ekstremum: ludzi w rozpaczliwej sytuacji, którym można pomóc w realny sposób (...) lub silną jednostkę, która mimo przeciwności losu odnalazła się w społeczeństwie, czyli upodobniła się do »normalnej większości«”. W pierwszym przypadku, pokazanie osoby chorej czy niepełnosprawnej ma na celu nie tyle oswojenie nas z wizerunkiem jej cielesności, co przekonanie, że są to historie wyjątkowe czy rzadkie, a dodatkowo zachęca się nas często do pomocy takiej osobie, która miałaby nadać (przywrócić) nieadekwatnej cielesności jej adekwatną formę. W drugim przypadku mamy do czynienia głównie z próbą zaprzeczenia, ignorowania nieadekwatnej cielesności i skłanianiem osób, których cielesność wykracza poza normę do tego, by postarali się wejść w obszar normalności. Przekazy takie przede wszystkim umacniają normy określające wspólczesne wizerunki ciała, m.in. dlatego, że dają szansę pokazania się

¹²⁸ Sposób, w jaki media prezentują nieadekwatną cielesność przedstawiłam w referacie „Obrazy ciała »innego« w mediach”, który wygłosiłam na konferencji „Retoryka ciała/cielesności we współczesnym polskim dyskursie publicznym”, Poberowo, 7-9.12.2007.

tylko tym niepełnosprawnym, którzy upodabniają się do osób sprawnych, tym, którzy ucieleśniają, przynajmniej do pewnego stopnia, obowiązujące standardy. Lazarfeld i Merton (za: Mrozowski 2001: 114-115) wśród funkcji mediów wskazują na tę, w której media, poprzez nagłaśnianie i piętnowanie przypadków naruszających normy, służą ich wzmocnieniu. Pokazywanie osób, których ciała nie odpowiadają współczesnym wzorcom kobiecości i męskości ma zatem na celu przede wszystkim umacnianie tych wzorców. Zwracanie uwagi na negatywne konsekwencje czy to społeczne, czy indywidualne (np. zdrowotne) nieadekwatnej cielesności, potwierdza słuszność istniejących norm.

Miejsce wielu działań „emancypacyjnych” jest Internet. Drozdowski (2006: 93) podaje przykłady stron internetowych, które można odczytać jako protest przeciwko „terrorowi od-medialnych standardów piękna i urody”. Takimi portalami, które mogą być traktowane „jako wyraz celowego odwracania perfekcjonistycznych estetyk ciała służącego uwalnianiu się spod ich wpływu”, są np. Ugly People, Am I ugly or not, Drop Dead Ugly czy Szydera. Ten sam autor analizuje również amatorską pornografię, zauważając, że „unieważnia i likwiduje wszystkie związki między prawem do promiskuityzmu a atrakcyjnością społeczną. Usilnie medializowany schemat, zgodnie z którym atrakcyjność społeczna i sukces erotyczny są z sobą ściśle splecione, jest tu kwestionowany” (Drozdowski 2006: 68). O ile bowiem w realnym świecie atrakcyjność fizyczna wydaje się niezbędnym warunkiem, „biletem wstępu” do sfery seksualnej, to przyjemności dostarczane przez świat wirtualny znoszą jej znaczenie. Świadczą o tym między innymi prywatne zdjęcia erotyczne czy pornograficzne umieszczane w Internecie czy strony internetowe ruchów swingerskich, gdzie prezentują się osoby, które nie uzyskałyby prawa do widzialności, a w konsekwencji często do przyjemności seksualnych w realnym świecie. Jak pisze Drozdowski: „fakt, że na *swingerskich* stronach internetowych niedoskonała fizyczność jest eksponowana bez poczucia społecznej winy, że jest ona poddana swoistej *normalizacji* uderza w sam rdzeń współczesnej *propagandy urody*, która robi wszystko, aby wytworzyć przeko-

Ciało jako odbiorca wrażeń, narzędzie przyjemności i źródło cierpienia

nianie, że ciało uformowane w zgodzie z od-medialnymi instrukcjami mającymi jakoby streszczać jego społeczno-kulturowy ideał jest korelatem wszystkich kluczowych szans społecznych i że jest ono samo w sobie *społeczną przewagą*” (Drozdowski, *ibidem*). Strony ruchów swingerskich czy zawierające amatorską pornografię kwestionują zatem traktowanie ciała (konkretniej: atrakcyjności fizycznej) jako zasobu, który przekształca się w jednostkowy kapitał, przynosząc jednostce określone korzyści.

W Internecie możemy obserwować różne wizerunki ciała. Z jednej strony stwarza on możliwość prezentowania swojego „wykreowanego”, upiększonego wizerunku, z drugiej – jest również szansą na pokazywanie swojego ciała, które nie pasuje do obowiązujących kanonów urody. Pokazywanie swojego „nieadekwatnego” ciała w Internecie może zostać potraktowane jako próba uwolnienia się spod dominujących wizerunków, próba walki o kulturową/społeczną widzialność, także tych ciał, które nie „pasują” do obowiązujących norm. Pytaniem, które można postawić jest jednak to, czy obecność ciał „nieadekwatnych” tylko w Internecie nie jest tak naprawdę umacnianiem istniejących w kulturze norm odnoszących się do cielesności. Podobnie można potraktować pokazywanie w Internecie nie tyle swoich „prawdziwych” ciał, co ich ulepszonych wersji. Wydaje się, że w obu przypadkach ciała użytkowników sieci są niewidoczne w rzeczywistym świecie, różne są jednak strategie radzenia sobie z tą niewidzialnością. Pierwsza grupa tworzy nowy, choć nieprawdziwy, wizerunek, druga grupa – znajduje przestrzeń, w którym realne ciało nie jest przeszkodą. Trzecim możliwym zachowaniem w tej sytuacji może być niepokazywanie swojego ciała w sieci; w tym przypadku „ucieczka od ciała” wynika z chęci uniknięcia konfrontacji z obowiązującymi standardami urody (por. Gromkowska 2002: 204).

Życie w konsumpcyjnym społeczeństwie niejako zobowiązuje nas do sprawiania sobie przyjemności (Baudrillard 1988: 48; Melosik 2002: 13). Założenie o spełnieniu podstawowych potrzeb człowieka, zapewnianych mu prawidłowe funkcjonowanie i rozwój, stwarza sytuację, w której człowiek-konsument zdefiniowany zostaje jako posiadacz wielu, nieustannie zmieniających się pragnień, których spełnienie dostarcza mu licznych przyjemności¹²⁹. Przyjemności te, według recepty na szczęśliwe życie, powinny być osiągnięte w sposób bezwysiłkowy i natychmiastowy, nowe przyjemności bardzo szybko powinny zastępować stare, a ich źródłem powinny być głównie walory estetyczne, a nie użyteczne (funkcjonalne) konsumowanych przedmiotów (Lewicka-Strzałęcka 2003).

¹²⁹ Pojęcie przyjemności jest odróżniane od pojęcia satysfakcji i rozkoszy. Na ten temat zob. Krajewski 2003: 35-36. Na temat rozróżnienia potrzeb i pragnień zob. m.in.: Lewicka-Strzałęcka 2003; K. Obuchowski, *Przez galaktykę potrzeb*, Zysk i S-ka, Poznań 1995.

7.1. Ciało jako narzędzie (imaginatywnej) przyjemności

Przyjemności skoncentrowane wokół ciała wynikają głównie z jego zanurzenia w konsumpcji. Według Baumana (1995a: 87, 90 i nast., 2000: 313) ciało jest przede wszystkim organem konsumpcji, a jego sprawność (*fitness*) oznacza zdolność wchłonięcia i zasymilowania wszystkiego tego, co społeczeństwo konsumpcyjne ma do zaoferowania. Ciało ponowoczesne jest odbiorcą *wrażeń* (spożywa i trawi *przeżycia*) oraz narzędziem *przyjemności*. Sprawne ciało jest więc wychulone na wszelkie bodźce docierające do niego z otoczenia, jest chłonne i podatne na przyjemności. Sprawne ciało pragnie wielu przyjemności: seksualnych, gastronomicznych, wzrokowych i słuchowych, „a nade wszystko przyjemności czerpanej ze skutecznego wyćwiczenia ciała w sztuce odczuwania przyjemności”. Sprawność oznacza więc przede wszystkim cielesną i duchową zdolność wchłaniania wrażeń i twórczego na nie reagowania. Autor postuluje się metaforą „dobrze nastrojonego fortepianu” twierdząc, że ciało, podobnie jak ten instrument, musi być odpowiednio „nastrojone”, by móc nieustannie odbierać wrażenia, by stać się doskonałym instrumentem rozkoszy. Przeżycia jakich doświadcza ciało powinny być nie tyle niezwykłe w obiektywnych kategoriach, ile zachwycające, pasjonujące, a nawet ekstatyczne dla samej jednostki. Człowiek, poszukując nowych doznań, doświadczać ich, nie może dopuścić do znudzenia czy przesycenia wrażeniami, musi być nieustannie ich chłonny, dziś człowiek to *kolekcjoner przeżyć i zbieracz wrażeń*.

Nie każdy jednak może stać się *zbieraczem wrażeń*, bowiem najczęściej potrzebne są do tego odpowiednie środki finansowe, a często również opanowanie odpowiedniej technologii czy specjalne zdolności. Przyjemność zjedzenia dobrego ciastka będzie dostępna wielu (choć również nie wszystkim), ale wyjazd na obóz przetrwania do Ameryki Południowej czy zdobywanie najwyższych szczytów już tylko nielicznym. Niezbędnym zasobem dla osiągnięcia przyjemności jest sprawne i zdrowe, a często także młode, ciało, na co zwraca uwagę Wieczorkiewicz, pisząc: „wiele zaleceń dotyczących kultywowania własnej cielesności zbudowanych jest na założeniu,

że zdrowe i piękne ciało najlepiej służy osiągnięciu przyjemności. Idąc za tymi zaleceniami, człowiek współczesny dba o fakturę ciała i o jego kształty, stara się je odpowiednio zasilac i co jakiś czas kontroluje jego stan” (Wieczorkiewicz 2000: 196). Ci, którzy nie konsumują nowych przeżyć, pozostają na marginesie społeczeństwa konsumpcyjnego.

To, co napisałam powyżej, wymaga, moim zdaniem, szczególnego podkreślenia, często bowiem, pisząc o ciele jako o źródle przyjemności, zapomina się o tym, że może ono stać się nim dopiero po zaspokojeniu podstawowych potrzeb. Dla osoby ubogiej jedzenie będzie po prostu zaspokojeniem potrzeby głodu, a nie rozkoszowaniem się pysznymi potrawami. W konsekwencji szeroki wachlarz przyjemności, które mogą zostać odbierane poprzez ciało, dostępny jest przede wszystkim dla wybranych grup społecznych. Większość przyjemności, na co zwraca uwagę Szlendak (2004: 41) jest silnie „ustrukturalizowanych” („ustratifikowanych”). Dotyczy to również seksu, który pozornie wydaje się ogólnie dostępną i darmową przyjemnością. Poddanie tego obszaru najpierw kontroli religii, a obecnie rynku reguluje różnicowany dostęp do niego. „Żyjemy dziś w świecie, w którym bardzo wielu płacimy za seks” (Szendlak 2004: 43), płacimy zarówno za pornografię, prostytutkę, ale również za to, co ma nam pomóc zdobyć seksualnego partnera, co ma stać się naszym „biletem wstępu” do tej sfery przyjemności, jak np. kosmetyki czy zabiegi plastyczne, ale też kolacje w restauracji czy wyjścia do kina. Narzucanie obowiązków przyjemności na wszystkich powoduje, z jednej strony, wzrost frustracji osób, które są jej pozbawione, a z drugiej – zwiększanie się dystansu między klasami społecznymi. Inną tego konsekwencją może być poczucie nieadekwatności, depresje czy zaburzenia psychiczne u tych wszystkich osób, które z wyznaczanych przez kulturę obszarów (np. seks, jedzenie) nie czerpią przyjemności.

Według Campbella (1999: 23), o ile zaspokajanie potrzeb wiąże się z użytecznością i realnym istnieniem przedmiotów, o tyle poszukiwanie przyjemności – niekoniecznie. I o ile niemożliwe jest zrealizowanie potrzeby w świecie fantazji, to przyjemność może zo-

stać dostarczona także poprzez iluzję. W przypadku realizowania potrzeb doświadczamy przedmiotów takimi, jakimi są, głównie poprzez ich funkcjonalność, w przypadku przyjemności natomiast ważne jest to, czym przedmiot może być, czym może się dla nas stać. Jak powie Lewicka-Strzałecka: „potrzeba może być zaspokojona tylko w rzeczywisty sposób, przyjemności może dostarczyć iluzja” i dalej: „życie wielu współczesnych konsumentów jest zorganizowane wokół marzeń o rzeczach mających sprawić przyjemność” (Lewicka-Strzałecka 2003). Osiąganie przyjemności może zatem odbywać się w dwóch światach: realnym, w którym przyjemności mają najczęściej zmysłowy charakter i w świecie fantazji, który wiąże przyjemności głównie z przeżywanymi emocjami. Ten drugi świat jest dostępny dla każdego, nikt nie może zostać z niego wykluczony, choć różnicowane społecznie są jego granice. Według Campbella (1999: 24) hedonizm coraz mniej wiąże się ze zmysłami, a więc ze światem realnym, a częściej zaczyna być związany z przeżywanymi emocjami. Znaczenie uzyskują więc przyjemności imaginatywne, czyli doznawane w sferze wyobraźni, które stają się formą rekompensaty nieosiągalnych w realnym świecie celów. Wyobrażamy sobie siebie samego w różnych sytuacjach, miejscach, wcieleniach, które jednak nie są, jak pozornie mogłoby się wydawać, całkowicie oderwane od społecznego kontekstu, w którym się znajdujemy. Aktualne miejsce jednostki w strukturze społecznej, jej wiek, miejsce zamieszkania, sytuacja rodzinna i zawodowa budują granicę jej wyobraźni, która co prawda poszerza rzeczywiste horyzonty jej pragnień, ale nie jest całkowicie od nich niezależna. Śnienie na jawie (*daydreaming*) staje się źródłem istnienia coraz to nowych pragnień, na przykład tych związanych z posiadaniem nowych przedmiotów (do czego często odwołują się reklamy), a w konsekwencji steruje konsumpcją (Campbell 1999: 25).

Z tak zarysowanego kontekstu wyłania się ciało rozumiane jako fantazja, źródło przyjemności imaginatywnej. Wyobrażanie sobie swego własnego ciała będzie związane nie tyle z ucieleśnianiem określonego ideału, co z uleganiem fantazjom, których urealnienie może nastąpić poprzez podejmowanie pewnych drobnych kroków.

Ciało kreowane w wyobraźni może „zapomnieć” do pewnego stopnia o rzeczywistych ograniczeniach. Człowiek może wyobrażać sobie siebie w innym ciele i podjąć działania zmierzające w kierunku realizacji tej fantazji. „Śnienie na jawie” o swoim ciele to śnienie o tych jego formach, których – obecnie – nie jesteśmy w stanie ucieleśnić w realnym świecie. Nie jest to związane tylko z kwestią wizerunku, lecz również z pokonywaniem ograniczeń własnego ciała. Na przykład niepełnosprawny może wyobrażać sobie swoją sprawność, a chory – pełnię zdrowia i to może przyczynić się do większej determinacji w podejmowaniu walki z własną ułomnością czy chorobą, z szukaniem nowych możliwości: lekarstw, zabiegów czy zdobywania pieniędzy. Na marginesie warto zauważyć, że chore osoby, zwracające się publicznie o pomoc, odwołują się w swoich apelach często do marzeń, których choroba nie pozwala im zrealizować, pomoc takim osobom byłaby więc nie tylko przywróceniem im „normalnego życia”, lecz umożliwieniem realizacji marzeń.

Kreowane przez reklamy przekonanie, że zmiana wizerunku zmieni nasze życie, że osoby atrakcyjniejsze mają większe szanse na pracę, sukces, miłość czy przyjaźń sprawia, że wyobrażanie sobie siebie jako ładniejszej osoby wiąże się nierozdzielnie z wyobrażaniem sobie lepszego życia. To skłania wiele osób do podejmowania ogromnego wysiłku i wyrzeczeń w celu ucieleśnienia obowiązujących ideałów. Choroby, takie jak anoreksja czy bulimia, będą więc w tym rozumieniu próbą zrealizowania marzeń o pięknym ciele i o pięknym życiu, choć anoreksja jest jednocześnie ucieleśnieniem fantazji o perfekcyjnym kontrolowaniu własnego ciała. Podobnie można zinterpretować zabiegi czy operacje plastyczne, ale również poddawanie się zabiegom kosmetycznym i zakup licznych kosmetyków. Producenci oferują możliwość realizacji choć części wyobrażeń o ciele. Równocześnie, dostarczając bardzo szerokiej gamy teoretycznych możliwości zmian wizerunku, odpowiadają na coraz bardziej zindywidualizowane gusta. Czasami jednak mniej ważne stają się rzeczywiste, użyteczne właściwości tych przedmiotów czy usług, znaczenia natomiast nabierają ich wyimaginowane właściwości czy wyobrażona użyteczność. Wielu producentów kosmetyków wyko-

rzystuje w swoich reklamach twarze znanych aktorek czy top model, co sprawia, że używanie szamponu czy tuszu do rzęs, oprócz bycia użytecznym, staje się również źródłem pozytywnych emocji związanych z używaniem tych samych produktów, co znana osoba.

Świat fantazji zapewnia nam bezkarną możliwość dokonywania zmian w naszym wizerunku, czego namiastka zostaje nam udostępniona w realnym świecie. Można tutaj wspomnieć m.in. o programach komputerowych umożliwiających zobaczenie siebie w nowej fryzurze, nowym makijażu czy po dokonaniu chirurgicznego zabiegu, np. korekty nosa czy ust. Innym przykładem urzeczywistniania fantazji są wszelkiego rodzaju krótkotrwałe zmiany wizerunku, np. użycie kolorowej pianki do farbowania włosów czy założenie peruki. Wiele dokonywanych przez nas zakupów i usług wiąże się z realizowaniem wcześniej wyobrażonych wizerunków. Na przykład wyobrażamy sobie siebie w nowej fryzurze i udajemy się do fryzjera, żeby urzeczywistnić nasze wyobrażenie albo „widzimy” siebie w jakiejś kreacji, której później poszukujemy w sklepie lub zamawiamy u krawca. To, jakie wizerunki wymarzymy dla siebie, uzależnione jest od naszej wiedzy na temat możliwych interwencji w cielesność, od środowiska, w którym się obracamy, od wzorców, które staramy się naśladować i środków, którymi dysponujemy i które moglibyśmy przeznaczyć na urzeczywistnienie naszej fantazji. W tym znaczeniu wyobraźnia społeczna, także ta związana z cielesnością, jest różnicowana i osadzona w ramach społeczno-kulturowych, co chciałabym szczególnie silnie podkreślić. Wydaje mi się, że granice społecznej wyobraźni, silnie kształtowane przez media, można w pewnym sensie potraktować jako wskaźnik przystosowania się do zmiany kulturowej i umiejętności zauważania nowych możliwości, jakie ona ze sobą niesie.

7.2. Zmysłowe doświadczanie przyjemności

Wrażenia i przeżycia będące źródłem przyjemności są dostarczane poprzez zmysły. Simmel uważa, że życie społeczne polega przede wszystkim na wzajemnym zmysłowym doświadczaniu ak-

torów i świata, „jeśli w ogóle uwikłani jesteście we wzajemne oddziaływanie, to przede wszystkim dlatego, że działamy na siebie zmysłowo” (Simmel 2006: 186-187). Wskazuje on na dwie główne konsekwencje postrzegania innych poprzez zmysły. Jedną z nich jest możliwość poznania drugiej osoby, wrażenie zmysłowe stanowi wówczas „środek poznania tego drugiego: to, jak go widzę, słyszę, czuję, jest teraz tylko mostem, po którym do niego docieram jako do mego przedmiotu”. Drugą konsekwencją są uczucia doznawane poprzez zmysłowe doświadczanie innych – „wrażenie zmysłowe, spowodowane widokiem innego człowieka, tonem jego głosu, wywołaną obecnością w tym samym pomieszczeniu, wywołuje uczucie przyjemności albo przykrości, wywyższenia albo poniżenia, podniecenia albo ukojenia”. W tym kontekście ciało, poprzez sferę zmysłów, staje się źródłem przyjemności, które dostarczane są nie tylko poprzez patrzenie, ale także poprzez słuchanie, smakowanie czy dotykanie. Zmysły nie mają jednak charakteru wyłącznie biologicznego, lecz łączą to, co biologiczne i kulturowe, to, co społeczne i indywidualne, to, co kulturowe i prywatne, bowiem, co zauważa Herzfeld, „odczuwanie cielesne i wartość kulturowa bezustannie wchodzą ze sobą w związku zależności” (Herzfeld 2004: 336).

Rodzajem przyjemności dostarczanej przez ciało i zmysł wzroku, na który zwraca uwagę Featherstone (1991a: 177), jest celebrowanie ciała poprzez jego niemal bezwstydną wystawianie na pokaz. Przyjemność obejmuje obie strony tego przedstawięcia: aktora i publiczność, temu pierwszemu przyjemność sprawia świadomość, że wzbudza zainteresowanie, że jest podziwiany za to, jak wygląda, a drugi czerpie przyjemność z obcowania z pięknem. Barański (2005: 330) uważa natomiast, że piękne ciało jest przedmiotem zarówno samopercepcji, jak i percepcji innych, stając się źródłem poczucia szczęścia i składnikiem projektu pięknego życia.

Źródłem przyjemności dostarczanej przez zmysł smaku jest przede wszystkim jedzenie¹³⁰. Współcześnie ważne staje się nie tyle

¹³⁰ W tym miejscu odwołuję się przede wszystkim do książki R. Drozdowskiego (2006) i przedstawionych przez tego autora przyjemności dostarczanych poprzez róż-

(nie tylko) zaspokojenie potrzeby głodu, ile delektowanie czy rozkoszowanie się smakiem, degustowanie, szukanie najlepszych czy najbardziej oryginalnych połączeń smaków. Podobnie samo przygotowanie potraw staje się przyjemnością. Zatem celebrowanie się zarówno sam proces gotowania, jak i spożywanie posiłków. Liczne programy kulinarne, takie jak na przykład „Nigella gryzie”, którego atrakcyjną gospodyni nie tylko uczy gotować, ale również pokazuje jakiej przyjemności dostarcza gotowanie, próbowanie potraw czy ich jedzenie, czasopisma poświęcone gotowaniu czy dodatki do codziennych gazet oraz różne książki kucharskie, zachęcają nas do „smakowego łowiectwa i kolekcjonowania doświadczeń smakowych” (Drozdowski 2006: 197).

Innym rodzajem przyjemności są te, których dostarcza nam zmysł słuchu. Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest audio-filizm rozumiany jako fascynacja dźwiękiem (Drozdowski 2006: 198 i nast.). Dla osób, które nie są audiofilami, przyjemność może być czerpana na przykład ze „zwykłego” słuchania muzyki, ze słuchania odgłosów natury (na przykład śpiewu ptaków czy szumu wody dopadu), a nawet ze słuchania cisy, gdy zmęczeni hałasem dużego miasta wyjeżdżamy na wakacje w „niecywilizowane” miejsce. Może ona być również dostarczana przez inne osoby. Piękny głos śpiewającego artysty, wiersz odczytany zmysłowym głosem czy uwodzący szept ukochanej/ukochanego stają się takimi źródłami przyjemności.

Kolejną sferą rozkoszy jest dotyk. O ile jednak poprzednie zmysły mogą, lecz nie muszą, wiązać się z bezpośrednimi interakcjami z innymi osobami, z wkraczaniem w ich obszar intymny, to w przypadku dotyku stają się one niezbędnymi warunkami osiągnięcia przyjemności. Z tego powodu źródłem przyjemności dla obu stron (dotykanej i dotykającej) może on stać się tylko wtedy, gdy obie

ne zmysły. Samą tematyką zmysłu zajęłam się w perspektywie gender, czego rezultatem jest referat pt. „Stereotypowa sensualność - kobiety i mężczyźni w sferze zmysłów” wygłoszony podczas XII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, Zielenka Góra 13-15.09.2007.

strony wyrażają na to zgodę. Jak zauważa, na przykładzie masażu, Drozdowski (2006: 202), przyjemność dotykania wiąże się z pewną kulturą czy społeczną dwuznacznością, w konsekwencji czego czasami jej unikamy czy zmuszeni jesteśmy unikać. Na przykładzie tego zmysłu doskonale widać więc, jak osiąganie przyjemności jest obwarowane pewnymi kulturowymi/społecznymi normami, w tym przypadku - ograniczeniami. Przyjemności poprzez dotyk dostarczają, oprócz zachowań seksualnych, także na przykład coraz popularniejsze masaże, a nawet, jak sugerują liczne reklamy, używanie kosmetyków, takich jak kremy czy balsamy, które „delikatnie pieczą” nasze ciała.

Ostatnim ze zmysłów, który dostarcza nam przyjemności, jest węch. Krajewski pisze o aromatyzacji kultury jako o jednym z trendów kultury popularnej, który: „uwrażliwia konsumentów na obecność zapachów w ich otoczeniu, usiłuje wyposażyć ich w narzędzia interpretacyjne umożliwiające doświadczenie i „rozumienie” tego rodzaju bodźców, zachęca i uczy przyjemności ich doznawania oraz wyposaża w osmologiczny wymiar wszystko to, co dotąd było bezwonne” (Krajewski 2003: 254). Przyjemność związana z węchem odnosi się przede wszystkim do wąchania i używania perfum, ale również do zapachu jedzenia, przedmiotów czy pomieszczeń. Wydaje się, że nie chodzi już tylko o to, żeby ukryć ich naturalny, czasem nieprzyjemny, zapach, ale o to, żeby pachniały one w określony sposób, żeby zapach pobudzał, uspokajał, miło się kojarzył.

7.3. Ciało jako źródło cierpienia

Nasze ucielesnienie powoduje jednak, że te obszary, które wiążą się z przyjemnościami, są również, przynajmniej potencjalnie, źródłem problemów. Nie dzieje się tak tylko w tych przypadkach, kiedy pewne przyjemności są dla nas niedostępne. Ich realizowanie samo w sobie również może stać się przyczyną zagrożenia, pokazując jak płynna jest (może być) granica między przyjemnością a tro-

ską, zmartwieniem. Taka czynność, jak na przykład jedzenie, jest z jednej strony źródłem przyjemności, ale z drugiej jest (staje się) źródłem cierpienia wynikającym z nieustannej walki ze zbyt obfitymi kształtami ciała czy z zaburzeń związanych z odżywianiem. Przyjemność i cierpienie, przynajmniej potencjalne, przenikają się także często w tych działaniach, które Goffman (2006: 199 i nast.) określa jako *akcje*, czyli takie sytuacje, w których „jednostka świadomie podejmuje ryzyko, którego w swoim przekonaniu mogłaby uniknąć.” W wielu z nich narażane jest zdrowie, a nawet życie jednostki, czasami w zamian za banalną wygraną. Ryzykowne jest zarówno uprawianie pewnych ekstremalnych sportów, udział w nielegalnych walkach, gra w rosyjską ruletkę czy branie narkotyków. Każda z tych *akcji*, w której głównym narzędziem działania jest ciało, dostarcza emocji, podnosi poziom adrenaliny, ale jest równocześnie niebezpieczna, może skończyć się kalectwem, a nawet śmiercią. Zatem ciało może w ułamku sekundy ze źródła przyjemności stać się źródłem bólu i cierpienia. Podejmowanie ryzyka może również przyjmować na co dzień łagodniejszą, ale równocześnie częściej spotykaną formę, na przykład wtedy, gdy ignorujemy negatywne skutki palenia czy zły wpływ nieodpowiedniej diety. Także w tych przypadkach podejmowane działania dostarczają przyjemności, ale równocześnie – w dłuższej perspektywie – stają się często źródłem cierpienia.

Na to przenikanie się cierpienia i przyjemności wskazuje również Chirpaz (1998: 21, 27). Według tego autora ciało staje się źródłem cierpienia w momentach, gdy przestaje być przejryste, stawia opór, gdy stajemy się jego świadomi, np. podczas choroby. Wówczas ciało przejmuje nad nami władzę o tyle, o ile utrudnia bądź uniemożliwia nam normalne funkcjonowanie. Cierpienie fizyczne sprowadza człowieka do jego ciała, ale podobnie dzieje się, gdy ciało jest źródłem przyjemności, z tym, że w pierwszym przypadku zostajemy na to skazani, natomiast w drugim – tego „wycofania się w ciało” podejmujemy się dobrowolnie.

Baudrillard (1998: 48 i nast.) uważa, że obecne we współczesnej kulturze zwrócenie się ku ciału jest nie tyle poszukiwaniem rozko-

szy, co wyrazem troski i obawy przed słabością własnego ciała. Bauman (1998: 40, 47) pisze o ciele nie tylko jako odbiorcy przyjemności, ale również jako o źródle cierpienia: ciało jest „naturalnym wrogiem” przeżycia i jedynym *niewymyślnym* wrogiem. Wtórnie mu artysta Zmijewski, który uważa, że „najbardziej niebezpieczny związek z ciałem to ten, że się jest ciałem. A ono bywa niewierne. Ciało jest zafascynowane autodestrukcją, chorobami, wyuzdanymi przyjemnościami. Jeśli przeżywa się ból, to trzeba go przeżyć samemu, nie da się scedować tego doznania na inną osobę” (Zmijewski 2002: 35). Ciało przypomina nam bowiem o naszej śmiertelności, jest naszą jedyną śmiertelną stroną. Zabiegi skierowane na ciało mają na celu odsuniecie kresu naszego ciała, nas samych, ale – jak do tej pory – nie potrafimy wyjść z tej walki zwycięsko. Ciało jest źródłem naszej ludzkiej słabości. Niegdyś, w przeciwieństwie do wiecznej duszy, uznawane było za źródło efemeryczności człowieka, kruchości i krótkotrwałości jego istnienia (por. Bakke 2000: 121). Warto jednak zauważyć, iż mimo zmiany spojrzenia na ciało, nadal nim pozostaje i nawet przyznanie mu pierwszeństwa względem duszy, nadanie mu ważności, nie zmienia tego, że jest ono źródłem słabości i cierpienia. Ból, choroby, niepełnosprawność uzmysławiają nam jak krucho jest nasze cieleśne „ja.” Świadomość tego sprawia, że ludzie podejmują próby zanegowania, posługując się słowami Baumana, *kruchości egzystencji cieleśnej*. Ponieważ nie można pokonać ciała „w ogóle”, dlatego ludzie starają się zanegować *obecne, poszczególne* ograniczenia, jakie narzucają im ich ciała, ucieczkę przed śmiertelnością rozkładają na szereg zadań do wykonania tu i teraz. Jednym z przejawów tej walki są sporty ekstremalne, a także pobijanie wszelkich rekordów związanych z wytrzymałością czy kondycją cieleśną. Tych prób nie zawsze podejmujemy się sami, w wielu przypadkach wystarczy nam wiadomość, iż jakiś człowiek – przedstawiciel naszego gatunku – dokonał czegoś, co do tej pory wydawało się niemożliwe, pokonał własne ciało, jego ograniczenia.

Według Sontag (1999: 163 i nast.) proponuje nam się przede wszystkim rozszerzenie zakresu naszej wolności, lecz nie każdej wolności, ale tej, którą identyfikuje się ze „spełnieniem osobistym”,

czyli wolności, którą cieszymy się i którą praktykujemy w samotności. W tym kontekście ciało postrzegane jest jako instrument realizacji rozlicznych programów samodoskonalenia, podnoszenia własnych możliwości. Zbieranie wrażeń opiera się więc w dużej mierze na przekraczaniu własnych słabości, na zdobywaniu nowych umiejętności, na poznawaniu nowych rzeczy czy miejsc. Jest to widoczne zarówno w rosnącej popularności wyjazdów typu *survival*, bicu nietypowych rekordów, rosnącym zainteresowaniu rozrywkami typu skoki na bungee itp., jak i ich obecności w przekazach medialnych. Bauman (2000: 312) zwraca uwagę na obecność tych rozrywek w coraz większej liczbie przekazów reklamowych, które starają się nas przekonać, że ich doświadczanie zmieni nas jako osoby, zapewni pewną odmianę transcendencji.

Drugim sposobem codziennego radzenia sobie ze śmiertelnością jest prowadzenie „zdrowego stylu życia”: dbanie o figurę, stosowanie odpowiedniej diety, unikanie stresu czy używek. Te codzienne zadania zmniejszają ryzyko zachorowań, ale również dają nam poczucie kontroli nad naszą cielesnością i naszym życiem. Śmiertelność, której nie potrafimy sprostać, rozkładają na szereg drobnych kłopotów czy usterek, którym potrafimy zaradzić. Bauman (1998: 157, 169; 2000: 300) zwraca uwagę na to, że śmierć zniknęła więc w pewnym sensie z naszego życia w swojej dawnej postaci, ale równocześnie jest obecna na co dzień w postaci małych zagrożeń czy niebezpieczeństw (cholesterol, dym papierosowy, wirusy, choroby zakaźne).

7.4. Przenikanie się przyjemności i cierpienia w intymnych relacjach

Ciało staje się źródłem cierpienia również dlatego, że najbardziej intymne relacje z innymi ludźmi stanowią zagrożenie dla zdrowia, a nawet życia¹³¹. Teoretyczną podstawą tych rozważań może być

¹³¹ O relacjach intymnych jako o źródle przyjemności i cierpienia, w kontekście HIV/AIDS, napisałam artykuł [w druku], który powstał w oparciu o referat „Ciało

psychoanaliza Freuda (1976a: 150), w myśl której w konkretnych zachowaniach człowieka oba wyróżnione przez niego popędy przeplatają się ze sobą. Zatem w takich czynnościach, jak np. jedzenie czy akt picia mamy do czynienia zarówno z popędami z grupy Erosa (seksualnymi i samozachowawczymi), jak i z tymi z grupy Thanatosa (niszczącymi, agresywnymi). Kulturowe ryzy sprawiają, że rezygnujemy z części pożądań, których zaspokojenie daje najwięcej przyjemności, ale jest również potencjalnym źródłem cierpienia.

Zagrożenie związane z życiem intymnym jest spowodowane przez płyny wydostające się z ciała: krew i nasienie. Pisze o tym Bakke: „współcześnie, szczególnie wobec kryzysu związanego z AIDS, nasienie i krew nie są już boskimi, życiodajnymi płynami. Właśnie owe przekłute fluidy ściągają śmierć, a przynajmniej duże niebezpieczeństwo. Ciało nie jest już tylko siedliskiem rozkoszy, lecz także kryjówką śmierci” (Bakke 2000: 95). Bakke nawiązuje tu m.in. do Mary Douglas, która w przetłumaczonej niedawno na język polski książce *Purity and danger* („Czystość i zmaza”) pisze o płynach ciała jako o czynnikach różnicujących płciowo i w tym kontekście o funkcjonującym w wielu kulturach przekonaniu, zgodnie z którym każda z płci zagraża, poprzez wydzielenie ciała, płci odmiennej (zob. Douglas 2007: 47). W tym przypadku rozkosz i pożądanie powiązane są z ryzykiem, chorobą, śmiercią, co potwierdza, że bardzo cienka jest granica między tym, co dobre i przyjemne, a tym, co powinno budzić strach i co przynosi cierpienie.

Pojawienie się HIV/AIDS zmieniło obyczajowość seksualną, ponownie przypomniało o zagrożeniach, jakie niesie ze sobą współżycie. McNair twierdzi, że:

„w ewolucji kultury i polityki seksualnej zwrot dokonał się w latach 80. XX w. wraz z pojawieniem się choroby, która potwierdziła to, o czym wiedziano zawsze, lecz o czym chętnie zapomniano w stosunkowo liberalnej, często hedonistycznej atmosferze panującej po rewolucji seksualnej. Seks jest

jako narzędzie przyjemności i źródło cierpienia” wygłoszony na konferencji „Przemiany seksualności”, Gdańsk 16-17.05.2007. Ten rozdział książki powtarza pewne tezy zawarte w artykule, lecz traktuje to zagadnienie zdecydowanie szerzej, nie odnosząc go jedynie do sfery seksualnej.

ważny – przypominano nam wówczas – ponieważ zdecydowanie zbyt często łączy się nie tylko z rozkoszą i pieniędzmi, ale też z chorobą i śmiercią. Seks jest przekąźnikiem genów oraz źródłem życia, lecz także przekaźnikiem wirusów i bakterii, które są dla życia szkodliwe i je niszczą” (McNair 2004: 17 i nast.).

Wcześniej podobne poglądy głosiła m.in. Susan Sontag uważając, że o ile rozwój medycyny zmienił swego czasu obyczajowość w sferze seksualnej, to choroba ta

„zmienia ją ponownie – cofając do stanu poprzedniego. Antykoncepcja i przeświadczenie o łatwej uleczalności chorób wenerycznych (podobnie jak niemal wszystkich chorób zakaźnych) pozwoliły na traktowanie seksu jako przygody pozbawionej konsekwencji. Obecnie AIDS zmusza ludzi, by myśleli o seksie jako o czymś, co ma konsekwencje całkiem bezpośrednie: jak o samobójstwie. Albo też o morderstwie” (Sontag 1999: 159).

Liberalizacja norm dotyczących życia intymnego i wzrost postaw hedonistycznych zostały więc w dużej mierze ograniczone poprzez obawę przed HIV/AIDS. W tym kontekście HIV/AIDS stanowi dobrą ilustrację tego, jak w ciele przeplatają się rozkosz i cierpienie, radość i zmartwienie. Coś, co jest źródłem przyjemności, może stać się również źródłem problemów. W konsekwencji, widzimy konieczność (ponownego?)¹³² wprowadzenia ograniczeń czy limitów „dla ciała”, ale też i dla świadomości (Sontag 1999: 164 i nast.). Nie sposób już traktować sfery seksualnej jako obszaru do starczającego jedynie przyjemnych doznań, rozkoszy, ale także, w większym stopniu niż kiedykolwiek, jako sfery będącej zagrożeniem dla zdrowia i życia. Tym samym ciało, ale i świadomość podane zostają (samo)ograniczeniu. Rezygnujemy z części pożądań, których zaspokojenie daje najwięcej przyjemności, ale jest również potencjalnym źródłem cierpienia. Pisał już o tym Freud, twierdząc, że „człowiek kultury zamienił możliwość szczęścia na poczucie

¹³² Wspomniana już wcześniej rewolucja seksualna, ale również laicyzacja i przejście w sferze obyczajowej od przymusu do przyzwolenia, spowodowały większą swobodę w sferze seksualnej i zniósł wiele obowiązujących w niej ograniczeń. Pojawienie się HIV/AIDS wydaje się jednak ponownie odbudowywać przy najmniej część z nich.

bezpieczeństwa” (Freud 1967: 286), które jest jednak również do-
brem trudno osiągalnym.

Obecność AIDS uzmysławia nam, że realizowanie przyjemności nie może ograniczać się do „tu i teraz”. Współcześnie, jak zauważa-
łam wcześniej, od przyjemności oczekuje się, że będzie ona zaspo-
kojona natychmiast, „zapomniana”, by ustąpić miejsca nowej. Ta-
kiej rozkoszy dostarcza na przykład seks; poddając się chwilowej
rozkoszy, ignorujemy często zagrożenia, jakie może ze sobą nieść ta
„chwila zapomnienia”. Uświadomienie ich sobie sprawia jednak, że
akt płciowy wykracza poza „tu i teraz”, jak pisze Sontag:

„lęk przed AIDS narzuca aktowi, którego istotą jest doznanie teraźniejszo-
ści (a także kreacja przyszłości), pewien szczególny stosunek do przeszło-
ści, którą lekceważyć można jedynie z ryzykiem dla siebie. Seks nie wyłącza już partnerów, choćby na moment, ze sfery społecznej. Nie można go
uznać jedynie za partnerstwo dwojga; jest łańcuchem przekazu sięgającym
w przeszłość” (Sontag 1999: 159)

O ile cielesność staje się w tym kontekście źródłem natychmia-
stowej, chwilowej przyjemności, to jako źródło zagrożeń zwraca się
zarówno ku przeszłości, jak i ku przyszłości. Konsekwencje poje-
dynczych zachowań nie dotyczą jedynie aktualnych partnerów, ale
również przyszlých. Tym samym nowe zagrożenia dotyczące ciała
kwestionują wiele z zasad obowiązujących we współczesnej kulturze.

Ciało (ucieleśnienie) jako źródło wiedzy i doświadczenia

Ostatnie z socjologicznych ujęć ciała wiąże się z trzecim ze wskazanych przez Howson i Inglesa etapem socjologii ciała, etapem, który można by nazwać już nie tyle socjologią ciała, co socjologią ucieleśnienia (*sociology of embodiment*) (por. Nettleton, Watson 1998: 4)¹³³. Csordas (1994: 10, za: Nettleton, Watson 1998: 11), traktując ciało jako egzystencjalną podstawę kultury i jednostki, uważa, że bardziej właściwe jest posługiwanie się pojęciem „ucieleśnienie” niż pojęciem „ciało”, ponieważ to pierwsze odnosi się do czegoś więcej niż do materialnego bytu i oznacza raczej pewne „pole badawcze zdefiniowane przez percepcyjne doświadczenie i sposób obecności i zaangażowania w świecie”¹³⁴. Ciało w nowym rozumieniu jest traktowane jako źródło wiedzy i doświadczenia oraz intencji i działania, jest kształtowane, ale nie determinowane, przez społeczną strukturę. Kluczowe

¹³³ Pojawiają się także inne określenia tej „nowej” socjologii ciała, jako: *embodied* (Williams, Bendelow 1998: 113), *carital* (N. Crossley 1995: 23), *corporeal* (L. Burkitt, *Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity*, Sage, London 1999, s. 93).

¹³⁴ Pojęcie „ucieleśnienie” zaczęło być używane także po to, by badać niektóre z dualizmów, jak natura/kultura, struktura/działanie, podmiot/przedmiot, z którymi socjologia boryka się od swoich początków.

staje się więc badanie codziennego doświadczenia cielesności, a nie traktowanie ciała jako obiektu poddawanego oddziaływaniom różnych sił społecznych. Tem dla tej perspektywy jest przede wszystkim fenomenologiczna filozofia Merleau-Ponty'ego, którą już przedstawiłam w drugiej części książki oraz twórczość feministycznych filozofek, które przyjęły fenomenologiczną perspektywę patrzenia na ciało (zob. np. Grosz 1994; Young 1990; Diprose 1994, za: Howson, Inglis 2001: 298). Perspektywa ta przywraca ciału jego materialność, w przeciwieństwie bowiem do większości poprzednich, które koncentrowały się głównie na reprezentacjach ciała, tutaj interesuje nas ciało jako ciało („mięso”), które pozwała, bądź nie, nam działać.

Istotnym i wartościowym aspektem, na który szczególnie chciałabym zwrócić uwagę, jest analizowanie relacji między ucieleśnioną jednostką a przestrzenią i przedmiotami, które się w niej znajdują i których jednostka używa jako narzędzi. Według Merleau-Ponty'ego, „nie należy więc utrzymywać, że nasze ciało jest w przestrzeni, tak samo zresztą jak nie należy mówić, że jest w czasie. *Zamieszkuje* ono przestrzeń i czas” (Merleau-Ponty 2001: 159). Przestrzeń jest ważna, bo tworzy określone możliwości i przeszkody dla ciała, które doświadcza przestrzeni i „zamieszkuje” w różnicowanych społeczno-fizycznych środowiskach i materialnych kulturach (por. Freund 2001: 694-695). Przestrzeń nie jest tylko miejscem, w którym odbywają się społeczne interakcje – ona je również kształtuje, jest aktywnym składnikiem społecznych relacji, jest społecznie (re)konstruowana, lecz mimo to jest ona właściwie nieobecna w socjologii ciała (por. Kit-chin 1998: 344). Powinna być natomiast, razem z przedmiotami ją wypełniającymi, traktowana jako przedłużenie człowieka, jego ciała oraz elementów współtworzących cielesne doświadczenie.

8.1. (Nie)obecność ciała w codziennym doświadczeniu

Poprzez ciało odbieramy świat, rozumiemy go i możemy w nim działać, nasze działania wynikają w dużej mierze z pochodzących od ciała emocji, potrzeb czy pragnień, a nasze relacje z innymi oso-

bami odbywają się poprzez cielesne zmysły: wzrok, dotyk czy słuch (por. Leder 1990: 1). Leder zauważa jednak paradoks dotyczący obecności ciała w codziennym doświadczeniu, polegający na tym, że jego stała i nieunikniona obecność jest scharakteryzowana poprzez jego nieobecność. Wykonując wiele codziennych czynności, nie czynimy bowiem naszego ucieleśnienia przedmiotem refleksji, nie analizujemy udziału czy pracy poszczególnych części ciała, np. palców, głowy czy oczu, w tych czynnościach. Csordas (1994: 8, za: Aalten 2007: 111) mówi w tym kontekście o „znikaniu ciała ze świadomości” („*disappearance*” *from awareness*)¹³⁵, Crossley natomiast, odnosząc się do rozważań Ledera, pisze, że „moje [jednostki – H.J.] doświadczenie jest ucieleśnione, ale nie jest to *doświadczenie* mojego ciała; jest to raczej ucieleśnione doświadczenie świata, które jest dookoła mnie” (Crossley 2007: 82). Według Ledera (1990: 90), o czym już również wspominałam, ciało zaznacza czasami swoją obecność, a dzieje się to wtedy, gdy różni się ono znacznie od swojego zwyczajnego czy pożądanego stanu, jak na przykład w czasie bólu czy choroby. Wówczas jednak możemy doświadczać ciała jako dalekiego, odrębnego wobec „ja”, a zatem w pewnym sensie również w tym przypadku mamy do czynienia z jego nieobecnością.¹³⁶

Nieobecność ciała w codziennym doświadczeniu wynika w dużej mierze z tego, że wiele prostych, codziennych działań ma charakter nawyków. Jak twierdzi Kaufmann: „człowiek nie ma przyzwyczajenia, lecz składa się z przyzwyczajajeń, a jeśli chodzi o regulację działania, prawie wyłącznie z przyzwyczajajeń” (Kaufmann 2004: 151). Nawyki można zdefiniować, za Kaufmannem jako „schematy ope-

¹³⁵ Leder (1990: 1) mówi również, że nieobecność ciała odnosi się do myślenia o poszczególnych jego częściach, czego wyrazem jest np. sprawdzone w eksperymentach, nierozpoznanie na zdjęciach części swojego ciała (np. rąk), nie mówiąc już o rozpoznaniu wewnętrznych organów, których jednak cały czas używamy.

¹³⁶ W języku angielskim obecność ciała w momentach choroby czy bólu określona jest jako *dys-appearance*, co etymologicznie odnosi się do *to be away*. W tym samym znaczeniu ta obecność ciała oznacza pewien rodzaj nieobecności. Przez Ledera jest ona określona jako wtórna (*secondary*) nieobecność, w przeciwieństwie do podstawowej (*primary*) nieobecności ciała, z którą mamy do czynienia na co dzień.

racyjne, które zmierzają do inkorporacji” (*ibidem*) lub „fragment pamięci społecznej, indywidualnie wcielony za pośrednictwem przyzwyczajenia” (Kaufmann 2004: 105). Mówiąc prościej: oznaczają one utrwalone społecznie sposoby wykonywania wielu codziennych czynności czy pewną wpisana w ciało tendencję do działania (por. Marody i Giza-Poleszczuk 2004: 128 i nast.).

Kaufmann dokonuje rozróżnienia między pojęciem interioryzacji a wcieleniem, które przy podejmowaniu określonych działań nie zawsze ma miejsce. W sytuacji gdy schemat działania jest zinterioryzowany, ale nie jest jeszcze wcielony, ciało odmawia postuszeństwa:

„Wtedy to odnosi się wrażenie, że refleksyjność przybiera postać przekonania siebie, że trzeba wprawić ciało w ruch. Jednakże chodzi jeszcze o refleksyjność, a nie o ślepe namawianie. Jeżeli bowiem ciało odmawia podporządkowania się, nie czyni tego ze zwykłego lenistwa, lecz dlatego że oczywistość schematu nie została jeszcze w pełni ustanowiona” (Kaufmann 2004: 159)¹³⁷.

Natomiast w końcowym stadium wcielenia, ciało już nie stawia oporu, lecz odpowiednio przygotowane, staje się postuszne i „wystarczy wprawić je w ruch krótkim rozkazem, cieniem wysiłku wobec siebie” (*ibidem*). Nawyki są zatem ze swej natury a-refleksyjne, bowiem „zyskują całą swoją moc dopiero wówczas, gdy znikają ze świadomej myśli i zostają zapisane w ukrytej pamięci” (Kaufmann 2004: 166).

Przyzwyczajenie, jak zauważa Kaufmann, nie znajduje się w cielesno-biologicznym, tym, którego granice wyznacza nasza skóra, lecz w „poszerzonym ciele, które jest wpisane w uniwersum społeczne” (*ibidem*). Merleau-Ponty, do którego odwołuje się francuski socjolog, pisze natomiast, że „przyzwyczajenie nie zagnieżdża się ani w myśleniu, ani w ciele obiektywnym, ale w ciele jako pośredniku pewnego świata” (Merleau-Ponty 2001: 164). Nawyków nie można za-

¹³⁷ Żeby dowiedzieć się więcej o procesie interioryzacji i wcielenia warto zapoznać się z empirycznymi pracami Kaufmann, takimi jak: *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge* (1992) czy *Le cœur à l'ouvrage* (1997).

tem, jak piszą Marody i Giza-Poleszczuk (2004: 129) omawiając koncepcję Kaufmanna, odnosić do ciała biologicznego; powstają one w procesie działania, w który włączone są również przedmioty i ludzie, jako nosiciele pamięci społecznej. I tak na przykład w kształcie młotka, który dopasowuje się do naszej ręki, zapisana jest pamięć o sposobach jego używania, a w innych ludziach – pamięć o przeszłych interakcjach i współdziałaniach.

Pojęcie nawyku (przyzwyczajenia) zmienia nasze spojrzenie na ciało i sposób jego rozumienia. Ciało nie jest bowiem ograniczone do biologicznego organizmu, lecz zyskuje określone rozszerzenia. Kaufmann (2004: 166 i nast.), powołując się w dużej mierze na Merleau-Ponty'ego, wskazuje na trzy typy rozszerzenia ciała. Pierwszy związany jest z ruchem i z zachowaniami motorycznymi i oznacza, że przyzwyczajenie jest schematem dynamicznym. Drugi typ, który będzie mnie najbardziej interesował, odnosi się do przestrzeni i przedmiotów, które stają się „intymną częścią nas” i zostają wcielone. Wcielony przedmiot tworzy „rozszerzone ja”, pewną sferę woluminu, do samochodu albo do laski to wnikać w nie lub odwrotnie, włączyć je do zasobów własnego ciała. Przyzwyczajenie wyraża naszą możliwość poszerzenia swojego bycia w świecie lub zmiany egzystencji poprzez przyłączenie do siebie nowych narzędzi” (Merleau-Ponty 2001: 163). Trzeci typ rozszerzenia związany jest z tym, że ciało można traktować jako nasz ogólny sposób posiadania świata (Merleau-Ponty 2001: 166), którego podstawą są nawyki. Nabywanie nawyku polega na przekształcaniu i powtarzaniu schematu cielesnego, „jest chwytaniem pewnego znaczenia, ale chodzi o motoryczne chwytanie motorycznego znaczenia”, jest ono „uchwyconiem ruchowego znaczenia” (Merleau-Ponty 2001: 162, 167). Ucząc się nowej czynności, takiej jak na przykład taniec, możemy zaobserwować, że odbywa się ono głównie poprzez ciało, to ciało „chwytają” i „rozumie” ruch. Ciało posiada również, w rękach i nogach, pewną wiedzę, która jest wykorzystywana przy nabywaniu nowych nawyków. Także wiedza, którą wykorzystujemy w codziennych unawykwionych już działaniach jest wcielona, przedre-

fleksyjna i praktyczna (por. Crossley 2007: 83). Można zatem, za Marody i Giza-Poleszczuk (2004: 129-130) określić nawyki jako nosiki informacji odnoszących się do „społecznie utrwalonych sposobów radzenia sobie z podstawowymi problemami egzystencjalnymi i nadbudowanych nad nimi powiązań między ludźmi”.

8.2. Przedmioty jako przedłużenia ludzkiego ciała

Schemat działań, który staje się nawykiem, powstaje dzięki temu, że „funkcjonujemy w stabilnym, zmaterializowanym środowisku, które nie tylko zezwala, ale też wymusza repetycję działań” (Krajewski 2008). Istotną częścią tego środowiska są przedmioty, dające nam, jak mówi Edensor, poczucie komfortu, który „nie jest doświadczeniem naturalnym, ale trzeba go rozumieć jako przystosowanie się ciała do konkretnego otoczenia z upływem czasu, co obejmuje habituację i skłonność reagowania na tkwiące w przedmiocie możliwości i jego dostępność. Przedmioty skłaniają ciało do pewnych zachowań fizycznych” (Edensor 2004: 143, za: Krajewski 2008). Zatrówno zatem sama przestrzeń, jak i przedmioty „programują” nasze ciało, co dzieje się w dużej mierze poprzez kształtowanie się określonych nawyków korzystania z nich. Wykształcenie tych nawyków sprawia, że przestrzeń i znajdujące się w niej przedmioty stają się oswojone. Dobrze ilustrują to podane przez Merleau-Ponty'ego (2001: 162-163) przykłady jeżdżenia samochodem czy noszenia kapelusza. Równocześnie przedmioty, używane jako narzędzia, są jednym z typów rozszerzeń ciała, a także stają się ich częścią (Tisseron 1999: 147, za: Dant 2005: 64). Jak pisał Merleau-Ponty: „działania, które podejmuję z przyzwyczajenia, czynią z moich narzędzi przedłużenie ciała i każą im uczestniczyć w oryginalnej strukturze ciała własnego. Samo ciało jest bowiem pierwszym przyzwyczajeniem, który warunkuje wszystkie inne i pozwala je zrozumieć” (Merleau-Ponty 2001: 110).

Przedmioty, rozumiane jako narzędzia, dopasowują się do człowieka czy mówią inaczej, wpisują się w ludzkie ciało. Hei-

degger (2004: 88-89) używa w tym przypadku określenia „poręczność” dla wyrażenia „sposobu bycia narzędzia, w którym ujawnia się ono samo z siebie”, a w innym miejscu wyjaśnia, że „wytworzony produkt wskazuje nie tylko na konkretne »do czego« swej stosowności i »z czego« swej budowy; w prostej sytuacji rzemieślniczej odnosi się on zarazem do użytkownika. Wyrób jest dopasowany do jego ciała, »jest« ono przy powstawaniu wyrobu współobecne” (Heidegger 2004: 90-91). Klawiter (2006: 6), przedstawiając w swoim artykule m.in. koncepcję tego filozofa, wyjaśnia, że poręczność to tyle, co dopasowanie przedmiotu do użytkownika, w prostych przypadkach – do odpowiednich części jego ciała. W tym znaczeniu młotek jest poręczny, bo jego rączka pasuje do ręki użytkownika, but, bo pasuje do stopy, a czapka – do głowy¹³⁸. Narzędzie posiada zatem cechy dla (użytkownika), odnoszące się do pojęcia poręczności, ale posiada również cechy do (osiągnięcia określonego celu). Tę przydatność narzędzia do realizacji określonego celu Heidegger (2004: 88) nazywa służebnością.

Inny pogląd na dopasowywanie się przedmiotów do człowieka i jego ciała przedstawił Gibson (1979, za: Klawiter 2006: 7-9)¹³⁹. Wzrost tego autora, percepcja jest formą aktywności biologicznej organizmu, polegającą na zbieraniu przez ten organizm informacji o obiektach znajdujących się w jego otoczeniu. Informacje te mają postać ofert (*affordances*), które są rozsyłane przez przedmioty i które odnosi się zarówno do cech samego przedmiotu, jak i do cech obserwatora (potencjalnego użytkownika).

Klawiter (2006: 11 i nast.) proponuje własny model, który można potraktować jako uzupełnienie dwóch wyżej przedstawionych koncepcji. Dla tego autora percepcję można rozumieć jako spostrzeżenie

¹³⁸ Ten typ poręczności można nazwać cielesną. Oprócz niej można wyróżnić także poręczność mentalną, która będzie oznaczała dopasowanie nie tyle do ciała, co do umysłu. W tym rozumieniu instrukcja obsługi może poręczna, bo jest dopasowana do naszego umysłu (Klawiter 2006: 6). Na temat koncepcji Heideggera zob. też Dant 2005.

¹³⁹ Więcej zob. Dant 2005: 72-76.

nie użyteczności przedmiotów, a proces ten składa się z dwóch etapów. W pierwszym etapie wyodrębnione zostają subużyteczności, czyli te części składowe lub właściwości przedmiotu, które skorelowane są z właściwościami ciała użytkownika. Oznacza to, że patrząc początkowo na przedmiot, nie postrzegamy go w całości, lecz koncentrujemy się na tych jego częściach, które poprzez swój kształt pasują do naszych części ciała, np. oparcie krzesła, rączka młotka itp. Na drugim etapie następuje „wyobrażeniowe dołączenie” do przedmiotu jego użytkownika, który uruchamia subużyteczności przedmiotu, tzn. wyobrażamy sobie, przywołujemy w pamięci sytuację, w której dany przedmiot został użyty, np. osobę, która siedzi na krześle czy osobę, która wbija gwóźdź za pomocą młotka.

8.3. Przestrzeń weryfikująca ciała

We wszystkich przedstawionych koncepcjach przedmioty pojawiają się jako narzędzia, które dzięki swojemu dostosowaniu do ciała człowieka stają się jego przedłużeniem czy częścią, umożliwiając tym samym skuteczne działanie. Przedłużeniem ciała może być nie tylko narzędzie, ale również przestrzeń, na co zwraca uwagę McLuhan:

„ubranie, jako przedłużenie skóry, może być postrzegane zarówno jako narzędzie sterowania ciepłotą ciała, jak i jako środek określania się w społeczeństwie. Pod tym względem ubranie i mieszkanie stanowią parę nieomal bliźniaczą, chociaż ubranie jest starszym i „bliższym ciału” wynalazkiem. Mieszkanie stanowi przedłużenie wewnętrznych mechanizmów kontroli ciepłoty ciała, a ubranie, bardziej bezpośrednio, przedłużenie zewnętrznej powierzchni naszego ciała” (McLuhan 2004: 173).

Przy założeniu, że skuteczność użycia narzędzia zależy m.in. od stopnia dopasowania przedmiotu do ciała, można powiedzieć, że przedmioty, jak i przestrzeń, pozwalają nam doświadczać ciała, oraz – co wydaje się w tym miejscu ciekawsze – weryfikować je. W pewnym sensie odgrywają one zatem rolę podobną do lustra, w którym jednak sprawdzamy głównie wizerunek ciała, tu natomiast weryfi-

kacji poddana zostaje raczej jego materialność. Przestrzeń wpływa na to, jak jednostka doświadcza swojego ciała, na *jakość ucieleśnienia*. Ta może zmieniać się w czasie, na przykład starzenie się i związane z nim zmiany cielesności mogą spowodować, że przestrzeń, która kiedyś była „przyjazna”, staje się „nieprzyjazna”, potencjalnie niebezpieczna czy niekomfortowa (Freund 2001: 699).

Przestrzeń i przedmioty pozwalają poznać zarówno indywidualne ograniczenia ciała, kiedy mówimy, czego konkretnie ja (moje ciało) nie mogę zrobić, ale również ograniczenia społeczno-kulturowe, wskazujące gdzie nie pasuję. I tak na przykład osoby leworęczne mogą mieć poczucie nieadekwatności swojego ciała, ze względu na jego niedopasowanie do używanych na co dzień przedmiotów. Podobnie osoby bardzo wysokie czy bardzo niskie również mają utrudnione korzystanie z, robionych przeważnie dla „przeciętnego” użytkownika, przedmiotów. Przestrzeń, i przedmioty ją wypełniające, jest bowiem przystosowana do ograniczonej różnorodności ciał (Freund 2001: 695). Zarówno ona, jak i przedmioty pozwalają nie tylko sprawdzić czy wypełniamy pewne normy społeczno-kulturowe odnoszące się do ciała, ale również jego chwilowe czy długotrwałe ograniczenia, jak np. brak siły by podnieść ciężki przedmiot. Interakcja ciała (ucieleśnionej jednostki) z przedmiotami z jednej strony zatem umożliwia czy ułatwia działanie, ale z drugiej wyznacza jego granice.

Najsilniej to niedopasowanie do przestrzeni odczuwają, jak się wydaje, osoby niepełnosprawne. Kitchin (1998: 345) twierdzi, że przestrzeń jest społecznie produkowana w taki sposób, żeby wykluczyć niepełnosprawne osoby, co odbywa się głównie na dwa sposoby: po pierwsze, przestrzenie są organizowane tak, żeby osoby niepełnosprawne wiedziały, gdzie jest ich miejsce i trzymały się tych „swoich miejsc”, a po drugie, przestrzenie są społecznymi tekstami, które komunikują osobom niepełnosprawnym, że są one „nie na miejscu” (mówiąc inaczej – nie pasują do danej przestrzeni). Miałoby to być miejsce tylko zbioru budynków, dróg, parków i innej infrastruktury, ale jest też kulturowym tekstem, który czytamy i na który reagujemy (por. Freund 2001: 700). To wykluczenie

osób niepełnosprawnych dotyczy zarówno samej przestrzeni, jak i organizacji relacji społecznych w przestrzeni, czego najlepszym przykładem jest transport publiczny w dużej mierze niedostosowany do potrzeb osób niepełnosprawnych. Zatem, jak twierdzi Kitchin (1998: 347), segregacja w przestrzeni propaguje i reprodukuje pozycję i status niepełnosprawnych osób.

Niedopasowanie przestrzeni i ciała czyni te drugie widocznymi, co również najlepiej ilustruje przykład osób niepełnosprawnych. Odwołując się do fenomenologii, można powiedzieć, że przestrzeń będzie w tym przypadku produkowała „żywą, ale niechcianą” świadomość (niepełnosprawnego) ciała (Paterson & Hughes, 1999, za: Freund 2001: 698). Brak możliwości komfortowego używania przestrzeni rodzi poczucie wyobcowania zarówno z przestrzeni, jak i własnego ciała. Dopasowanie ciała i przestrzeni umacnia natomiast doświadczenie ciała poprzez jego nieobecność. Ciało zintegrowane z otoczeniem staje się ciałem niezauważalnym, nieobecnym, nie poddawany refleksyjności. W tym znaczeniu nasze mieszkanie może być przedłużeniem naszego ciała nie tylko w takim rozumieniu, jakie nadawał mu McLuhan, ale także dlatego, że jest dostosowane do naszego ciała, jest oswojoną przestrzenią. Nowa przestrzeń, nowe przedmioty urefleksyjniają ciało, nie pozwalają bowiem działać jedynie w oparciu o ucieleśnione już schematy.

Na istotność dostosowania przestrzeni i przedmiotów do ciała ludzkiego zwraca uwagę ergonomia. Etymologicznie pojęcie to oznacza wiedzę o pracy ludzkiej, dzisiaj należy jednak odnosić je do działalności naukowej i aplikacyjnej, która zmierza do dostosowania maszyn, narzędzi, materialnego środowiska i organizacji pracy oraz życia i przedmiotów powszechnego użytku do możliwości i ograniczeń człowieka¹⁴⁰. Ergonomia analizuje, po pierwsze, człowieka i jego cechy psychologiczne, tj. pamięć i postrzeganie oraz cechy fizjologiczne, np. wytrzymałość, budowę anatomiczną, antro-

¹⁴⁰ Podaję za stroną Laboratorium Ergonomii (Instytut Organizacji i Zarządzania, Politechnika Wroclawska): <http://ergonomia.ioz.pwr.wroc.pl/klasyczna-ergonomia-komponenty.php>

Socjologiczne spojrzenie na ciało

pometrię. Po drugie, analizuje otoczenie człowieka, na które składa się środowisko, w tym takie elementy, jak mikroklimat czy oświetlenie oraz obiekty techniczne (narzędzia pracy i wyposażenie). Obecnie ergonomia nie odnosi się jedynie do pracy, ale ma szerokie zastosowanie w życiu codziennym. Twórcy przedmiotów, których na co dzień używamy (np. sztuków, telefonów czy samochodów) projektują je w taki sposób, aby jak najlepiej wpasowywały się w ludzkie ciało. Podkreślanie znaczenia ergonomii, to podkreślanie ważności i nieodwracalności procesów współlistnienia, współdziałania człowieka z przedmiotami, maszynami, które opierając się na wzajemnej zależności fizjonomii i technologii mają usprawnić i ułatwić wiele codziennych działań¹⁴¹.

¹⁴¹ Więcej na temat ergonomii zob.: <http://www.ergonomics.org.uk/> (The Ergonomics Society), <http://www.iea.cc/> (International Ergonomics Association), M. Wykowska, *Ergonomia* – wydanie internetowe (<http://home.agh.edu.pl/~ergonom/ergonomia/>).

Przedstawione teoretyczne ujęcia ciała, mimo że prezentują zupełnie inne odczytania cielesności i różne interpretacje praktyk cielesnych, pozwalają sformułować kilka ogólniejszych wniosków dotyczących zarówno statusu samego ciała w kulturze współczesnej, jak i obowiązujących w niej wzorów i ich przemian, których ciało jest wskaźnikiem.

Po pierwsze, wydaje się, że znika, jeżeli kiedykolwiek w ogóle istniało, „naturalne” ciało. Jest ono społecznie i kulturowo „konstruowane, re-konstruowane i de-konstruowane”, co sprawia, że staje się bytem coraz mniej cielesnym, naturalnym, a w coraz większym stopniu tworem społecznym i kulturowym (Kowalczyk 2002: 200; Wierzchiewicz 2000: 350). Pokazuje to większość z przedstawionych sposobów analizowania ciała, których pewną cechą wspólną jest to, że ciało poddawane w nich refleksji jest mało cielesne. Tożsamość tworzona jest nie poprzez ciało biologiczne, lecz jego kulturowe reprezentacje. W przestrzeni publicznej pokazujemy swoje ulepszone „ja”, przygotowujemy nasze naturalne ciało, „ubieramy je” w czynniki kulturowe i społeczne, by móc zaprezentować je na scenie. Kapitałem w coraz mniejszym stopniu staje się nie samo biologiczne ciało, lecz umiejętność odpowiedniego przekształcania go. Obowiązująca wiedza-władza narzuca odpowiednie kształty naszym ciałom i formy kontroli jego fizjonomii. W końcu źródłem

przyjemności i cierpienia stają się nie tylko (nie tyle) naturalne bodźce dostarczane przez ciało, ale również kulturowe bodźce na nie skierowane. Znaczenie biologicznego (materialnego) ciała podkreślają jedynie dwie koncepcje, według których stanowi ono określoną wartość lub jest podstawą naszego doświadczania siebie i świata. Obie nie są jednak w socjologii (ciała) popularne, tak jakby nauka skoncentrowała się głównie na tych ujęciach ciała, które do-
minują w kulturze współczesnej.

Po drugie, ucieleśnienie przynosi jednostce rozmaite konsekwencje, ciało jest zarówno źródłem satysfakcji, przyjemności, jak i cierpienia. Dostownie mówi o tym jedyna z przedstawionych koncepcji, ale w sposób pośredni pokazują to również pozostałe. Na przykład ciało atrakcyjne, traktowane jako kapitał, jest źródłem satysfakcji, stygmaty cielesne są natomiast źródłem cierpienia, bariera, przyczyną naznaczenia i odrzucania, podobnie jak ciało niepełnosprawne, które „nie pasuje” do społecznie konstruowanej przestrzeni.

Po trzecie, można powiedzieć, że przedstawione koncepcje, uświadamiając wagę cielesności dla społecznej egzystencji jednostki, pokazują, że „wycofanie się w ciało”, definiowanie siebie poprzez swoje ciało, skupianie na nim uwagi jest rodzajem Baumannowskiej „ucieczki przed wieloznacznością”. Zrzucanie odpowiedzialności za jakość życia i miejsce w strukturze społecznej na jednostkę, obok pozytywnych aspektów, staje się źródłem frustracji wówczas, gdy nasze możliwości wyboru, poprawienia swojej pozycji są mocno ograniczone. Niemożliwość kontrolowania wielu sfer życia, rezygnacja z wielu aspiracji, celów, których nie możemy osiągnąć, sprawiają, że dla wielu osób ciało staje się jedynym czy jednym z nielicznych terytoriów, nad którymi mogą sprawować kontrolę. Wobec trudów budowania własnej tożsamości, tożsamość cielesna staje się, jak zostało to już wcześniej powiedziane, kotwicą, bezpiecznym „ulokowaniem” jednostki w rzeczywistości społecznej. To sprawia, że ciało staje się tak ważne, że staje się przedmiotem licznych praktyk i rozpatrywane jest jako funkcjonalny, kapitał, ale również jako stygmat.

Po czwarte, tak ostentacyjne dowartościowanie kapitału biologicznego wiązałoby się z zakwestionowaniem podmiotowości i sprawstwa, a więc tych wartości, które są szczególnie istotne we współczesnej kulturze. Wydaje mi się, że z tego powodu tak duże znaczenie przypisuje się przekształcalności tego kapitału. Pojęcie to łączy bowiem w sobie kapitał biologiczny, wyścigowy, który jest w dyspozycji jednostki, z jej możliwościami i umiejętnościami jego wykorzystania. Dowartościowując cielesność, dowartościowuje również pewnego stopnia, kontrolę. Podkreśla to również Giddens, który akcentuje rolę jednostki w tworzeniu „ucieleśnionego ja”, dla którego naturalna cielesność jest początkiem projektu, którego tworzeniem musimy zająć się sami. Podkreślanie znaczenia cielesności nie kwestionuje zatem roli sprawstwa, lecz raczej przenosi ją do innego, nie rozważanego dotąd, w tym kontekście, obszaru.

Po piąte, można zastanowić się, na ile w proponowanych sposobach analizowania cielesności mamy do czynienia z powrotem do Kartezjusza. Nie można bowiem oprzeć się wrażeniu, że dusza i ciało są nadal często postrzegane oddzielnie, z tym że, jak uważa na przykład Baudrillard (2006: 169), ciało zastąpiło duszę, stało się dziesiąt przedmiotem zbawienia, czego dowodem jest jego wszechobecność, fizyczne i seksualne wyzwoleństwo, obsesja związana z odpowiednim wyglądem czy ofiarne praktyki podejmowane w celu osiągnięcia wymarzonego kształtu. Większość rozważań podtrzymuje zatem dualistyczne podejście, a jego przełamaniem są propozycje Kaufmanna czy fenomenologii, w tym przede wszystkim Merleau-Ponty'ego.

I po szóste, zaprezentowane perspektywy pokazują, że nowość przerwana jest paradoksami odnoszącymi się do ciała/cielesności. Pierwszym z nich jest to, że z jednej strony nieustannie przypomina nam się o ciele, a z drugiej każe nam się o nim zapominać. Drugi z paradoksów, na który zwraca uwagę Shilling (1996: 3), oznacza, że z jednej strony mamy obecnie środki, żeby kontrolować ciało w sposób dotąd niewyobrażalny, ale z drugiej żyjemy w czasach, w których pojawiają się radykalne wątpliwości co

do naszej wiedzy o tym, czym jest ciało i jak powinniśmy je kontrolować. Trzeci paradoks polega na tym, że ideałem cielesności stają się ideały medialne, wirtualne, a więc takie, które realnie nie istnieją i nie mogłyby istnieć. Czworthy z paradoksów odnosi się do tego, że Internet, który miał uwalniać od cielesności, jest nią przesycony. Nowoczesność wiąże się nie tylko z paradoksami, ale również z dyematami, przed którymi stają jednostki, jak np. ten, że jednostka, która świadomie nie podejmuje określonych praktyk mających na celu ucieleśnianie społeczno-kulturowych norm, eliminuje się z gry, w której stawką jest ciało.

Zakończenie: ciało jako przedmiot badań socjologicznych

Prezentowane poniżej zakończenie nie jest typowym podsumowaniem tego, co znalazło się w całej książce. To nie wydaje mi się konieczne, gdyż poszczególne części kończą się swego rodzaju podsumowaniami. Pokazują one, po pierwsze, jaki – w obliczu dokonujących się przemian społeczno-kulturowych – jest status ciała w kulturze współczesnej, po drugie – zinstytucjonalizowanie zainteresowania ciałem/cielesnością w postaci subdyscypliny, jaką jest socjologia ciała i wreszcie, po trzecie, socjologiczne spojrzenie na ciało. Istotnym dopełnieniem całości jest zwrócenie uwagi na ciało jako przedmiot badań socjologicznych. Te bowiem, wobec bogactwa ujęć teoretycznych, wydają się nieco zaniedbane.

Wielu autorów zajmujących się ciałem, w tym twórcy i główni przedstawiciele socjologii ciała, ogranicza się do teoretycznych rozważań. Jedynie część z nich, np. Bourdieu, Goffman czy Foucault, dokonuje empirycznych analiz opartych na danych wywołanych bądź zastanych. Polskie publikacje dotyczące socjologii ciała mają również głównie teoretyczny charakter. Wyjątkiem jest książka *Praktyki cielesne*, w której znajdziemy teksty powstałe w oparciu o badania wykorzystujące różne techniki i metody, tj. wywiady, analizę treści czy obserwację. Nie oznacza to jednak, że poszczególne aspekty ciała nie są w ogóle przedmiotem badań w Polsce, lecz że badania te nie są przeprowadzane w ramach socjologii ciała, lecz socjologii zdrowia, medycyny czy w innych jej obszarach. Najczęstszym przedmiotem analiz jest zdrowie, którym zajmują się m.in.

Antonina Ostrowska, Włodzimierz Piątkowski czy Krzysztof Puchalski; stanowi ono również jeden z aspektów, na podstawie którego tworzy się Diagnostę Społeczną. Innym podejmowanym tematem badań jest seksualność, o której pisali m.in. Antonina Ostrowska i Zbigniew Izdebski, a także, w oparciu o analizę treści prasy i mediów, Małgorzata Szpakowska i Beata Łaciak. Warto zwrócić uwagę na to, że temat ciała/cieleśności pojawia się również w kontekście innych badań, szczególnie tych skoncentrowanych na problematyce płci. Głównymi zagadnieniami poruszonymi w tych badaniach, szczególnie w kontekście mediów (reklamy), są dyscyplinowanie ciała oraz jego utowarowienie.

Źródłem danych dotyczących wyglądu zewnętrznego oraz sprawności fizycznej są przede wszystkim komunikaty z badań, np. CBOS-u. W nich znajdujemy głównie opinie dotyczące znaczenia poszczególnych aspektów cieleśności oraz deklaracje o podejmowanych praktykach cieleśnych. Statystyki te mają niewątpliwie same w sobie pewną wartość, ale powinny być, jak sądzą, pewnym punktem wyjścia do dalszych badań. Ciekawsze i bardziej wartościowe wydają się jakościowe badania ciała/cieleśności. Przekonują o tym choćby badania przeprowadzane przez Kaufmanna (1998), w których analizował on zjawisko opalania się *tanless* i obowiązujące na plaży, pomimo pozorowanej swobody, reguły. Ich odkrycie było możliwe dzięki przeprowadzeniu wielu wywiadów z opalającymi się, w których badacze nie zatrzymywali się na poziomie powierzchownych deklaracji, lecz monotonnie zmuszali plażowiczów do wypowiedzenia tego, „co niewypowiedzialne” i refleksji nad podanymi przez nich wyjaśnieniami (por. Schmidt 2006).

Warto pamiętać również o tym, że wyniki bazujące na deklaracjach dotyczących praktyk cieleśnych mogą być zniekształcone, gdyż do niektórych zaniechań w obszarze np. higieny nie wypada się przyznawać. To skłania do tego, żeby zaproponować zamiast pytania ludzi o to, czy i jak dbają o swoje ciała, przeprowadzać badania z tymi osobami, które oglądają „z bliska” nasze ciała, także nieprzygotowane do, używając terminologii Goffmana, *występów*. Są nimi na przykład pracownicy pogotowia, lekarze, fryzjerzy czy

kosmetyczki. Wywiady, przeprowadzane z przedstawicielami m.in. tych zawodów, pozwoliłyby, jak sądzą, odpowiedzieć na szereg interesujących pytań, jak np. to czy dbamy tylko o elementy ciała, które są widoczne, pokazywane innym, czy całe ciało jest jednakowo dyscyplinowane? Czy kobiety depilują nogi jedynie wtedy, gdy noszą spódnice lub sukienki, czy także wtedy, gdy chodzą w spodniach? Czy mężczyźni zakładają dziurawe skarpetki bądź podkoszulki, bo ich nie widać? Podobne pytania można by mnożyć, a odpowiedzi na nie mogłyby przynieść jedynie odpowiednie badania empiryczne, dzięki którym można by prześledzić „granice dbania” o ciało. Można by było również stworzyć mapę sytuacji czy okoliczności, w których szczególnego znaczenia nabiera ukrywanie określonych stygmatów, a z drugiej strony takich sytuacji, które funkcjonują jako *kulisys*, w których „odpuszczamy” kontrolowanie różnych aspektów cieleśności.

Pytaniem do zweryfikowania na poziomie badań jest również to, na ile dokonało się w świadomości ludzi uwolnienie cieleśności z biologicznego determinizmu, jak duże jest poczucie odpowiedzialności za własne ciało i czy znajduje się ono raczej w sferze osiągnięcia, czy przypisania. W wynikach przeprowadzonych przeze mnie badań szczególną uwagę zwraca duża rozbieżność między powielanym za przekazami medialnymi przekonaniem o możliwości kreowania, w dużym stopniu, wyróżnionych aspektów cieleśności a działaniami jednostek w tym zakresie, a nawet w odczuwaniu takiej potrzeby. Badani traktują ciało raczej jako „zastane” niż „dane” i podlegające przekształcaniu. Wyniki ujawniają również ograniczenia społecznej wyobraźni związanej z kreowaniem cieleśności i stosunkowo słabą wiedzę na temat nowych możliwości ingerowania w nią¹⁴². Wnioski te wymagałyby zweryfikowania w odniesie-

¹⁴² Powołuję się tutaj na badania realizowane dzięki grantowi promotorskiemu KBN nr IHO2E 081 27 (kierownik grantu – prof. dr hab. Marek Ziółkowski) na potrzeby pracy doktorskiej „Odczytywanie i realizowanie cieleśności w kulturze współczesnej” (Poznań 2005). W badaniach wzięło udział 200 mieszkańców Poznania z dwóch grup wiekowych 25-35 oraz 55-65 lat, z którymi przeprowadzono 200 wywiadów kwestionariuszowych i 20 wywiadów pogłębionych.

niu do większej i bardziej różnicowanej próby, warto jednak zwrócić na nie uwagę.

Nettleton i Watson (1998: 2) zauważają, że w całym przemysłowym badawczym i uczelnianym dotyczącym ciała, wyrażającym się w liczbie publikacji, konferencji, pism naukowych czy zajęć dla studentów, brakuje badań dotyczących tego, jak ludzie doświadczają ciała. Te, o ile się pojawiają, to nie w ramach socjologii ciała, lecz socjologii zdrowia czy choroby. Według tych autorów, jest to o tyle zaskakujące, że wszyscy jesteśmy ciałami i mamy ciało, a cielosność jest zasadniczym elementem doświadczenia w codziennym życiu. Dziwi to również dlatego, że o ile socjologowie do lat 80. zaliłi się na nieobecność ciała w socjologii, to sama socjologia ciała ignoruje „głosy” pochodzące od ciała. Wynika to głównie z „przeteoretyzowania” tej nauki ograniczającej się do teorii, która z kolei nie jest osadzona w empirii. Zdaniem Nettleton i Watsona (1998: 8), przeprowadzenie badań empirycznych pozwoliłoby odpowiedzieć na wiele ważnych pytań, np. jak ludzie myślą o swoich ciałach? Czy w ogóle myślą o swoich ciałach? Jak opisują swoje ciała? Jak używają swoich ciał?

Według Osborne'a (1997: 188, 192), socjologia powinna zająć się nie tyle badaniem samego ciała, ile badaniem sposobów, w jakie ciało jest zapominane. W to wpisuje się postulat badania (nie)obecności ciała w codziennym doświadczeniu, jak i ostatni z przedstawionych przeze mnie sposobów analizowania ciała. Ale można tutaj także wspomnieć o tych wszystkich sposobach dyscyplinowania ciała, które powodują jego sterylność, negowanie jego biologiczności. Ważne byłoby zatem badanie nie tyle reprezentacji ciała, ile tego, w jaki sposób ciało jest „problemem” zarówno w politycznym, jak i w negatywnym sensie. W pierwszym przypadku jako narzędzia myślenia i działania, a w drugim jako „przeszkody” czy stygmatu.

Przynajmniej nieobecności tego rodzaju badań może być to, jak już wcześniej pisałam, że nasze codzienne doświadczanie ciała naznaczone jest jego nieobecnością lub też jest uznawane za oczywiste. Trudno zatem pytać ludzi o to, czego na co dzień nie poddają refleksji.

sji, co jest w dużej mierze unawykowane. Według Crossley'a (2007: 80 i nast.), narzędziem pomocnym w badaniu doświadczania cielosności jest koncepcja „technik ciała” Maussa, gdyż sposoby postępowania się ciałem pozwalają uchwycić w badaniu dość abstrakcyjną kategorię ucieleśnienia. Te ucieleśnione i praktyczne kompetencje najlepiej jest badać poprzez analizowanie procesu ich nauczania, poprzez jego obserwację lub obserwację uczestniczącą, jak zrobił to np. Wacquant (2004). Ponieważ jednak obserwacja nie pozwala odpowiedzieć na wszystkie pytania odnoszące się do sposobów doświadczania się ciałem, np. na te odnoszące się do rozprzestrzeniania się wzorów poszczególnych „technik ciała”, dlatego warto uzupełnić ją o inne metody, takie jak badania etnograficzne, wywiady jakościowe, jak i badania ilościowe.

Bibliografia

- Aalten A. (2007). *Listening to the dancer's body*. „The Sociological Review”. Oxford: Blackwell Publishing, ss. 109-125.
- Antropologia ciała (2008). Wstęp i red. M. Szpakowska. Warszawa: WUW.
- Ariès P. (1993). *Śmierć odwrócona*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wyboru dokonali i przeł. S. Cichowicz i J. M. Godzimirski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M. (1997). *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. A. Bezwińska-Walerjan. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Attfield J. (2000). *Wild things. The material culture of everyday life*. Oxford - New York: Berg.
- Awaya T. (1999). *The Human Body as a New Commodity*. „The Review of Tokuyama University” 51 (June), ss. 141-147.
- Azouvi F. (1995). *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin.
- Bakke M. (2000). *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Baldwin E., Longhurst B., McCracken S., Ogborn M., Smith G. (2007). *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński. Poznań: Zysk i S-ka.
- Balejko D.K. (2000). *Queer, czyli na przekór*. „Furia Pierwsza” nr 7.
- Barański J. (2005). *Ciało i zdrowie w ujęciu socjostetycznym*, [w:] *Zdrowie i choroba. Perspektywa socjologiczna*. Red. nauk. W. Piątkowski i W.A. Brodński. Tyczyń: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- Barthel D. (1992). *When men put on apparences: advertising and the social construction of masculinity*, [w:] S. Craig (red.), *Men, Masculinity and the Media*. Newbury Park: Sage.
- Bartosz B., Zierkiewicz E. (2005). *Starość w narracjach kobiet nitodysznych i starszych*, [w:] E. Zierkiewicz, A. Łysak (red.), *Starsze kobiety w kulturze i społeczeństwie*. Wrocław: MarMar, Marian Kaczorowski.
- Basow S.A. (1991). *The Hairless Ideal. Women and Their Body Hair*. „Psychology of Women Quarterly” nr 15.
- Baudrillard J. (1988). *Selected Writings*. Wybór i wstęp: M. Poster. Stanford: Stanford University Press.
- (1998). *Ameryka*, tłum. R. Lis. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- (2006). *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (1992). *Intimations of Modernity*. London: Routledge.
- (1995a). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Uniwersytet Mikolaja Kopernika.
- (1995b). *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- (1998). *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- (2000). *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- (2001). *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW.
- Beauvoir S. de (1972). *Druga płeć*, tłum. M. Leśniewska, G. Mycielska. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U. (2004). *Spoleczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Becker G.S. (1975). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. New York - London: Columbia University Press.
- Bendix R. (1984). *Nowe spojrzenie na tradycje i nowoczesność*, [w:] J. Kurczewska, J. Szacki (red.), *Tradycja a nowoczesność*. Warszawa: Czytelnik.
- Berger J. (1997). *Sposoby widzenia*, tłum. M. Bryl. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Berger P.L., Luckmann T. (1983). *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niznik. Warszawa: PIW.
- Bernard J. (1994). *Od biologii do etyki. Nowe horyzonty wiedzy, nowe obowiązki człowieka*, tłum. J.A. Żelechowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Biran M. de (2001). *Essai sur les fondaments de la psychologie*. Paris: Vrin.
- Biajet P. (2006). *Ciało jako kategoria pedagogiczna. W poszukiwaniu integralnego modelu edukacji*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Bordo S. (1993). *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.
- (1999). *The Male Body*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Borowik I. (2004). *Przemiany religijności polskiego społeczeństwa*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Bourdieu P. (1986). *The forms of capital*, [w:] J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.
- (2004). *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- (2005). *Dystynkacja*, tłum. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- (2006). *Medytacje pascialiańskie*, tłum. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Buczowski A. (2005). *Spoleczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Butler J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London and New York: Routledge.
- Campbell C. (1999). *Consuming Goods and the Good of Consuming*. [w:] L.B. Glickman (red.), *The Consumer Society in American History: A Reader*. New York: Cornell University Press.
- Capra F. (1987). *Punkt zwrotny*, tłum. E. Woydyłło. Warszawa: PIW.
- Chappaz-Wirthner S. (2002). *Z dziejów badań nad karawantem. „Konteksty” nr 3-4*.
- Chirpaz F. (1998). *Ciało*, tłum. J. Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Chislenko A. (1995). *Are you a cyborg?*. Publikacja elektroniczna: <http://www.ethological.com/sasha/articles/Cyborgs.rtf>.
- Clare A. (2000). *On Men: Masculinity in Crisis*. London: Chatto and Windus.
- Clark K. (1998). *Akt. Studium idealnej formy*, tłum. M. Bomba. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Coenen H. (1989). *Cieleśność a życie społeczne. O podstawowym problemie socjologii fenomenologicznej*, [w:] *Fenomenologia i socjologia*. Wybór, red. nauk. i wprowadzenie: Z. Krasnodębski. Warszawa: PWN.
- Comte A. (1973). *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o catokształcie pozytywnym*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska. Warszawa: PWN.
- Comrad P. (2000). *Medicalization and Social Control*, [w:] P. Brown (red.), *Perspectives in Medical Sociology*. Long Grove: Waveland Press.
- Conrad P., Schneider J.W. (1985). *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. London: Merrill.
- Corrigan P. (1997). *The sociology of consumption*. London: Sage Publications.
- Crossley N. (1995). *Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology*. „Body and Society” 1 (1).
- (2001). *The social body. Habit, Identity and Desire*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.
- (2007). *Researching embodiment by way of 'body techniques' . „The Sociological Review”*. Oxford: Blackwell Publishing, ss. 80-94.
- Csordas T. (red.) (1994). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Czaja D. (1999). *Ciało w kilku odsłonach*, [w:] tenże (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje*. Warszawa: Contago.
- Dant T. (2005). *Materiality and Society*. Berkshire: Open University Press.
- Dłabość o własną sijnwetkę*. Komunikat z badań. CBOS 154/2003.
- Diagnoza Społeczna 2005. Warunki i jakość życia Polaków*. (2006). J. Czapiński, T. Panek (red.). Warszawa: Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie.
- Diprose R. (1994). *The Bodies of Women: Etlites, Embodiment and Sexual Difference*. London: Routledge.
- Dodziuk A. (2004). *Wstyd oszczędz i sobie, i innym. „Charaktery” nr 8 (91) sierpień*, ss. 8-13.
- Domańska U. (2005). *Medykalizacja i demedycyzacja macierzyństwa*, [w:] *Zdrowie i choroba. Perspektywa socjologiczna*. Red. nauk. W. Piątkowski i W.A. Brod-niak. Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- Douglas M. (2004). *Symbol naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dzurak. Kraków: WUJ.
- (2007). *Czystość i znuza*, tłum. M. Bucholc. Warszawa: PIW.
- Douglas J., Rasmussen P.K., we współpracy z C.A. Flanagan (1977). *The nude beach*, Beverly Hills / Londyn: SAGE.
- Doyal L. (1979). *The Political Economy of Health*. London: Pluto.
- Drozdowski R. (2002). *Rynek pracy w Polsce. Recepta. Oczekiwania. Strategie dostosowawcze*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- (2005). *Prze-porządkowanie społecznych nierówności*, [w:] *Porządek społeczny a wyzwanie współczesności*, praca zbiorowa pod red. A. Saksona. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- (2006). *Obraza na obrzyd. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Drwięga M. (2002). *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Durkheim E. (1912/1990). *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrozynska-Barącz. Warszawa: PWN.
- (1914/1973). *The Dualism of Human Nature and Its Social Condition*, [w:] R. Bellah (red.), *Emile Durkheim*. Chicago: University of Chicago Press.
- Edensor T. (2004). *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza. Kraków: WUJ.
- Elias N. (1980). *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elliott A. (2007). *Koncepcje „ja”*, tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sici Etkoff N. (2000). *Przetwarzaj najpiękniejsi*, tłum. D. Cieśla-Szymańska. Warszawa: Wydawnictwo CIS, Wydawnictwo WAB.
- Ewing W.A. (1998). *Ciało. Antologia fotografii ludzkiego ciała*, tłum. W. Nowakowski. Warszawa: PRIMA Oficyna Wydawnicza.

- Falk P. (1994). *The Consuming Body*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Featherstone M. (1991a). *The Body in Consumer Culture*, [w:] M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (red.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- (1991b). *Consumer culture and Postmodernism*. London: Sage Publications.
- (1996). *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, [w:] *Postmodernizm: Antologia przekładów*. Wybrał i opracował: R. Nycz. Kraków: Baran i Suszyński (red.) (2000). *Body modification*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Featherstone M., Hepworth M. (1991). *The Mask of Ageing and the Postmodern Life Course*, [w:] M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (red.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Flanagan S.C. (1982). *Changing Values in Advanced Industrial Societies. Inglehart's Silent Revolution from the Perspective of Japanese Findings*. „Comparative Political Studies”, t. 14, nr 4.
- (1987). *Value Change in Industrial Societies*. „American Political Science Review”, nr 4.
- Foucault M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant. Warszawa: SPACJA.
- (1999). *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- (2000a). *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Raśniński. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- (2000b). *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuśzewski. Warszawa: Czytelnik.
- Frank A.W. (1991). *For a Sociology of the Body: an Analytical Review*, [w:] M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (red.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Freudson E. (1970). *Profession of Medicine*. New York: Dodd, Mead & Co.
- Freud Z. (1967). *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] tenże, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- (1976a). *Zarys psychoanalizy*, [w:] tenże, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- (1976b). *Ego i id*, [w:] tenże, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Freund P. (2001). *Bodies, Disabilities and Spaces: the social model and disabling spatial organisations*, „Disability & Society”, Vol. 16, nr 5, ss. 689-706.
- Fukuyama F. (2004). *Koniec człowieka*, tłum. B. Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Gastaldo D. (1997). *Is Health Education Good for You? Re-thinking Health Education through the Concept of Bio-Power*, [w:] A. Petersen, R. Bunton. *Foucault, Health and Medicine*. London: Routledge.
- Gibson J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Giddens A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- (2003). *Stanowienie społeczeństwa*, tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- (2004). *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giza-Poleszczuk A., Marody M., Rychard A. (2000). *Strategie i systemy. Polacy w obliczu zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gmerek T. (2001). *Dyskursy męskości w reklamie współczesnej*, [w:] *Młodzież, styl życia i zdrowie. Konteksty i kontrowersje*. Praca zbiorowa pod red. Z. Melosińska. Poznań: Wydawnictwo WOLUMIN.
- Goban-Klas T. (1999). *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i internetu*, Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goban-Klas T., Lipnik W. (1999). *Komunikowanie masowe*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Goffman E. (1963). *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- (1972). *Relations in Public*. Harmondsworth: Penguin Books.
- (2000). *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- (2005). *Piętno*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: GWP.
- (2006). *Rytm i interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Greer G. (1995). *Zmiana – kobiety i menopauza*. Warszawa: Amber.
- Gromkowska A. (2002). *Kobiecość w kulturze globalnej. Rekonstrukcje i reprezentacje*. Poznań: Wydawnictwo WOLUMIN.
- Grosz E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1995a). *Space, time and perversion*. New York and London: Routledge.
- (1995b). *Psychoanalysis and the imaginary body*, [w:] P. Florence i D. Reynolds (red.), *Feminist subjects, multi-media. Cultural methodologies*. Manchester – New York: Manchester University Press.
- Habermas J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Haraway D.J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Heidegger M. (2004). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Henry M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie binaire*. Paris: PUF.
- Herman A. (2006). *Eksces społecznej nagosci*, [w:] *Praktyki cielesne*. J. Kurczewski (red. nauk.), Warszawa: Trio.
- Herzlich C. (1973). *Health and illness. A social psychological analysis*. London: Academic Press.
- Herzfeld M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek. Kraków: WUJ.
- Hewitt M. (1991). *Bio-politics and Social Policy: Foucault's Account of Welfare*, [w:] M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (red.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London - Thousand Oaks - New Delhi: Sage Publications.
- Howson A., Inglis D. (2001). *The body in sociology: tensions inside and outside sociological thought*. „The Sociological Review”. Oxford: Blackwell Publishing, ss. 297-317.
- Husserl E. (1954). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Haag: Hrsg. von W. Biemel.
- (1974). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, księga druga*, tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Hyzny E. (2003). *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Iazzetto D., King L., Yanco J. (2000). *Wizerunek ciała*. „Ośka”, 3 (12).
- Illich I. (1975). *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. London: Marian Boyars.
- Inglehart R. (2005[1990]). *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- (2006). *Mapping Global Values. „Comparative Sociology”, Volume 5, Issues 2-3*, ss. 115-136.
- Inglehart R., Welzel Ch. (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- Izdebski Z. (2003). *Spojrzenie seksualne jako element stylu życia Polaków*. Warszawa: MUZA.
- Izdebski Z., Ostrowska A. (2003). *Seks po polsku. Zachowania seksualne jako element stylu życia Polaków*. Warszawa: MUZA.
- Jacyno M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jacyno M., Szulczycka A. (2001). *Uzależnienia. Między anoniami i autonomią*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW.

- Jakubowska A. (2001). *Nie/widzialne ciało. Stare kobiety w sztuce współczesnych artystek*. „Ośka”, 4/1 (13/14), ss. 40-41.
- (2004). *Na marginesach lustrn. Ciało kobiece w pracach polskich artystek współczesnych*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Jajłńska A. (2003). *Przyjemności, ciało i fraktale*. Publikacja elektroniczna: www.ha.art.pl/media/ciolo_jajlenska.html.
- Jawłowska A. (2001). *Tożsamość na sprzedaż*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW.
- Karpf A. (1988). *Doctoring the Media: The Reporting of Health and Medicine*. London: Routledge.
- Kartezjusz (1958a). *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- (1958b). *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M i K. Ajdukiewiczowie, t. I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- (1989). *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kaschak E. (2001). *Nowa psychologia kobiety. Podejście feministyczne*, tłum. J. Węgrzka. Gdańsk: GWP.
- Kaufmann J.C. (1998). *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*. Paris.
- (2004). *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kempny M. (2001). *Globalizacja kultury i ulokowanie tożsamości? Procesy kulturowe w teoretycznym dyskursie współczesnej socjologii*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LTW.
- Kerckhove D. de (1996). *Poroloka kultury: odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. P. Nowakowski, W. Sikorski. Warszawa, Toronto: Mikom, Somerville House Publishing.
- Kępińska A. (2003). *Ciało post-ludzkie*. Pismo elektroniczne: www.cyberforum.edu.pl
- Kępiński A. (1977). *Twarz i ręka*. „Teksty” nr 2.
- Kimbrell A. (1993) *The Human Body Shop: The Engineering and the Marketing of Life*. San Francisco: Harper & Row.
- Kitchin R. (1998). *'Out of place', 'Knowing One's Place': space, power and the exclusion of disabled people*. „Disability & Society”, Vol. 13, nr 3, ss. 343-356.
- Klawiter A. (2006). *Jak rozpoznajemy narzędzia*. Publikacja elektroniczna: <http://www.staff.amu.edu.pl/~klawiter/narzedzia.pdf>.
- Kleese Ch. (2000). *'Modern Primitivism': Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation*, [w:] M. Featherstone (red.), *Body modification*. London - Thousand Oaks - New Delhi: Sage Publications.
- Kluszczyński R.W. (2001). *Spółczesność informacyjna. Cyberkultura. Sztuka multimedialna*. Kraków: Rabid.
- Kobiety w Polsce w latach 90*. (2000). Warszawa: Fundacja Centrum Praw Kobiet.

- Kopytoff I. (2003). *Kulturowa biografia rzeczy – uwarowanie jako proces*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Kostka R. (1997). *Zdrowy styl życia po polsku*, [w:] M. Falkowska (red. nauk.), *Wartości, praca, zakupy... O stylach życia Polaków*. Warszawa: CBOS.
- Kowalczyk I. (2000). *Kobieta, ciało, tożsamość*. „Oska” nr 3 (12), ss. 17-21.
- (2002). *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Kowalczyk I., Zierkiewicz E. (2002). *Konsumentka czy konsumowana? Kobieta do zjedzenia w prasie kobiecej*, „Kultura Popularna”. Kraków: RABID.
- Kozyri-Kowalski S. (1997). *Własność: gospodarka a prawo. Studia o marksistowskiej teorii własności*. Praca zbiorowa. Warszawa: PWN.
- (2004). *Sociologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Krajewski M. (1997). *Konsumpcja i współczesność*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- (2003). *Kultury kultury popularnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- (2008). *Przedmiot, który uczyłwieca... „Kultura Współczesna” (w druku)*.
- Krasnodębski Z. (1998). *Wstęp. Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej*, [w:] H. Plessner. *Pytanie o condito humana. Wybór pism*. Warszawa: PIW.
- Kristeva J. (2007). *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski. Kraków: WUJ.
- Kroker A., Kroker M. (1988). *Body Invaders: Sexuality and the Postmodern Condition*. Basingstoke: Macmillan.
- Król Marcin (2000). *Ciało to skandal (związka dla liberałów)*. „Res Publica Nowa” nr 11 (146).
- Król Małgorzata (2006). *Kulturowe wzory starzenia się na tle wybranych krajów Unii Europejskiej*, [w:] E. Zierkiewicz, A. Łysak (red.), *Trzeci wiek drugiej płci. Starsze kobiety jako podmiot aktywności społecznej i kulturowej*. Wrocław: MarMar, Marian Kaczorowski.
- Kurczewski J. (1990). *Grzechny cielesny a prywatyzacja ciała*, [w:] Bóg. *Szatan. Grzech*, t.1. Praca zbiorowa pod red. J. Kurczewskiego, W. Pawlika. Kraków: Wydawnictwo Miniatura.
- (1998). *Rozważania nad strukturą społeczną emancypacji*. „Studia Socjologiczne” nr 2(149), ss. 69-88.
- (2006). *Praktyki cielesne*, [w:] *Praktyki cielesne*. J. Kurczewski (red. nauk.). Warszawa: Trio.
- Lasch Ch. (2002). *Narcyzyzyczna osobowość naszych czasów*. „ResPublica Nowa”, 01/2002. wersja elektroniczna: www.onet.pl-ResPublica.
- Leder D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewicka-Strzańska A. (2003). *Hedonizm imaginatywny etyką dostatków*, [w:] A. Węgrzecki (red.), *Etyczne aspekty bogactwa się i ubóstwa*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie.
- Libera Z. (1997). *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Tarnów: Wydawnictwo Liber novum.
- (1999). *Dziedzictwo Frankenstein*, [w:] D. Czaja (red.), *Metamorfozy ciała. Swiadectwa i interpretacje*. Warszawa: Contago.
- Listiewicz M. (1996). *Orlan: na pograniczu etyki i estetyki*. „Magazyn Sztuki”, nr 9 (1/96).
- Lubiak J., Skalska A. (2001). *Ciało, tożsamość, sztuka*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo LIW.
- Luciano L. (2001). *Looking Good. Male Body Image in Modern America*. New York: Hill and Wang.
- Lupton D. (1997). *Foucault and Medicalisation Critique*, [w:] A. Petersen, R. Burton. *Foucault, Health and Medicine*. London: Routledge.
- Łaciak B. (2005). *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli wojna postu z karawantem*. Warszawa: Trio.
- (2006). *Obyczaje dotyczące ciała w Polsce okresu transformacji*, [w:] *Praktyki cielesne*. J. Kurczewski (red. nauk.). Warszawa: Trio.
- Maćkiewicz J. (2000). *Twarz to człowiek*, [w:] *Punkt po punkcie. Twarz. Rok pierwszy*. Zeszyt Pierwszy. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Magala S. (1985). *Foucault, czyli władza we krwi i w aerozolu*. „Miesięcznik Literacki” nr 10-11, ss. 170-174.
- Maisonneuve J. (1995). *Rytuały dawne i współczesne*, tłum. M. Mroczek. Gdańsk: GWP.
- Marcel G. (1987). *Dziennik metafizyczny*, tłum. S. Cichowicz, E. Wende. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Marody M. (1997). *Styl życia jako kategoria opisu socjologicznego*, [w:] M. Falkowska (red. nauk.), *Wartości, praca, zakupy... O stylach życia Polaków*. Warszawa: CBOS.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2000). *Być kobietą, być mężczyzną, czyli o przemianach tożsamości związanej z płcią we współczesnej Polsce*, [w:] M. Marody (red.), *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004). *Przemiany więzi społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Martin E. (1992). *The end of the body?* „Am. Ethnol.” 19, ss. 121-140.
- Marrou H.I. (1969). *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mauss M. (2001). *Sociologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Mazurek P. (2006). *Internet i tożsamość*, [w:] D. Batorski, M. Marody, A. Nowak (red.), *Spoleczna przestrzeń internetu*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”.
- McLuhan M. (2004). *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, tłum. N. Szczucka-Kubisz. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.
- McNair B. (2004). *Sex, demokracja i pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Melosik Z. (1995). *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń – Poznań: EDYTOR S.C.
- (1996). *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*. Poznań – Toruń: EDYTOR S.C.
- (2000). *Kultura instant. Paradoxy pop-tożsamości*, [w:] M. Cykowska-Nowak (red.), *Edukacja. Społeczne konstruowanie idei i rzeczywistości*. Poznań: Wydawnictwo WoluMin.
- (2002). *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo WoluMin.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merton R. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Zulauski. Warszawa: PWN.
- Mełel E. (2002). *Polaków portret religijny*. „Tygodnik Powszechny” nr 35 (wersja elektroniczna: <http://www.tygodnik.com.pl/numer/277335/mel.html>).
- Mizielnińska J. (2004). *(De)Konstrukcje kobiecości*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- (2006). *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Modleski T. (1986). *Femininity as mas(s)querade: a feminist approach to mass culture*, [w:] C. MacCabe (red.), *High Theory/Low Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Moore H.L. (2004). *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Morris D. (2006). *Naga kobieta*, tłum. P. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Alabros.
- Mrozowski M. (2001). *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*. Warszawa: ASPRA-JR.
- Naisbitt J. (1997). *Megatrendy: dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, tłum. P. Kwiatkowski. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Navarro V. (1986). *Crisis, Health and Medicine: a Social Critique*. London: Tavistock.
- Nead L. (1998). *Akt kobiecy: sztuka, obscena i seksualność*, tłum. E. Franus. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.

- Nelson T.D. (2003). *Psychologia uprzedzeń*, tłum. A. Nowak. Gdańsk: GWP.
- Nettleton S. (1996). *The Sociology of Health and Illness*. Cambridge: Polity Press.
- Nettleton S., Watson J. (1998). *The Body in Everyday Life. Introduction*. London: Routledge.
- Nixon S. (1996). *Hard Looks*. London: University College of London Press.
- Nowacka M. (2003). *Etyka a transplantacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- O aktywności fizycznej Polaków. Komunikat z badań. CBOS 23/2003.
- O wychowaniu seksualnym młodzieży. Komunikat z badań. CBOS 123/2007.
- Oakley A. (1980). *Women Confined: Towards a Sociology of Childbirth*. Oxford: Martin Robertson.
- Oettermann S. (1994). *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*. Frankfurt am Main: Taschen.
- Olgay-Stawikowska K. (1998). *Alchemia niedobrowolnej migracji zarobkowej. „Oska” nr 2*. Wersja elektroniczna: <http://www.oska.org.pl/biuletyn/>.
- O’Neil J. (1992). *Horror Autotoxicus: Critical Moments in the Modernist Prosthetic*, [w:] J. Cray, S. Kwinter (red.), *Incorporations*. New York: Zone Books.
- (2004). *Five Bodies. Re-figuring Relationships*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.
- Orlan (1996). *Referat. „Magazyn Sztuki” nr 9 (1/96)*.
- Osborne T. (1997). *Body Amnesia – Comments on Corporeality*, [w:] D. Owen (red.), *Sociology after Postmodernism*. London–Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Ostrowska A. (1981). *Rola pacjenta u lekarza. Zmiany w scenariuszu*. „Studia Socjologiczne” nr 3.
- (1999). *Styl życia a zdrowie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- (2003). *Spojrzenie socjologa*, [w:] Z. Izdebski, A. Ostrowska. *Sexs po polsku. Zachowania seksualne jako element stylu życia Polaków*. Warszawa: MUZA.
- Paterson K., Hughes B. (1999). *Disability studies and phenomenology: the carnal politics of everyday life*. „Disability & Society”, Vol. 14, nr 5, ss. 597-610.
- Patočka J. (1998). *Body, Community, Language, World*. Chicago, IL: Open Court.
- Penny S. (1996). *Dwa tysiąclecia wirtualnej rzeczywistości*. „Magazyn Sztuki” nr 9 (1).
- Piątkowski W., Nowakowska L. (2007). *Socjologia ciała. Próba charakterystyki młodej subdyscypliny socjologii*, „LUD” t. 91.
- Piotrowski P. (1999). *Znaczenia modernizmu. W stronę historii sztuki polskiej po 1945 roku*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Plessner H. (2004). *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Postman N. (2004). *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Duleba. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Prost A. (2006). *Granice i obszar prywatności*, [w:] A. Prost, G. Vincent (red.), *Historia życia prywatnego*, t. 5. Od I wojny światowej do naszych czasów, tłum.

- K. Skawina, A. Pierchala, E. Trojańska-Koch. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Puchalski K., Korzeniowska E., Piwowarska-Pościk L. (1999). *Aktywność zdrowotna a świadomość potoczna*. Łódź: Krajowe Centrum Promocji Zdrowia w miejscu pracy.
- Radkowska M. (1999). *Aneks do dzieła stworzenia*, [w:] D. Czaja (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje*. Warszawa: Contago.
- Ricoeur P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.
- Ritzer G. (1999). *McDonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. S. Magala. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- (2004). *Klasyczna teoria socjologiczna*, tłum. H. Jankowska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Robinson H. (1995). *Border crossings: womanliness, body, representation*, [w:] K. Deepwell (red.), *New Feminist Art Criticism: Critical Strategies*. Manchester: Manchester University Press.
- Rogers M.F. (2003). *Barbie jako ikona kultury*, tłum. E. Klekot. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A.
- Rose N. (1997). *Identity, Genealogy, History*, [w:] S. Hall, P. du Gay. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Russo M. (1997). *Female Grotesques. Carnival and theory*, [w:] K. Conboy, N. Medina, S. Stanbury (red.), *Writing on the body. Female Embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Saganiak M. (1999). *Powrót do natury*, [w:] D. Czaja (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje*. Warszawa: Contago.
- Sartre J.P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris.
- Szawarska E. (2001). *Stara kobieta w mediach*. „Oska” nr 4/1 (13/14).
- Scheper-Huges N., Lock M. (1987). *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. „Medical Anthropology Quarterly” vol. 1.
- Scheper-Huges N., Wacquant L. (red.), (2002). *Commodifying Bodies*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Schmidt F. (2006). *Socjologia ciała. Korzenie i wybrane wątki*. Niepublikowana praca magisterska obroniona w Instytucie Socjologii UAM. Poznań.
- Sennett R. (2006). *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitale*, tłum. J. Dzierżkowski, T. Mikołajewski. Warszawa: Muza.
- Sharp L. (2000). *The Commodification of the Body*. „Annu. Rev. Anthropol.”, nr 29, ss. 287-328.
- Shilling Ch. (1996). *The Body and Social Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- (2005). *The Body in Culture, Technology and Society*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- (2007). *Sociology and the body: classical traditions and new agendas*. „The Sociological Review”. Oxford: Blackwell Publishing, ss. 1-18.

- Simmel G. (1908/1971). *How is society possible*, [w:] D. Levine (red.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1975). *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- (1997). *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- (2006). *Socjologia zmysłów*, [w:] tenże, *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Simonides D. (1998). *Obyczaj w życiu dawnego i współczesnego człowieka*, [w:] B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku, czyli o przeminiałach obyczajaju w drugiej połowie XX wieku*. Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka”.
- Stońska Z. (2002). *Zdrowie*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sokotowska M. (1976). *Polityka społeczna a zdrowie*. „Studia Socjologiczne” 1976 nr 3.
- (1980). *Granice medycyny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- (1986). *Socjologia medycyny*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Sontag S. (1972). *The Double Standard of Aging*. „Saturday Review” September 23
- (1999). *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, tłum. J. Anders. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Springer C. (1996). *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*. Austin: University of Texas Press.
- Starkowski M. (2005). *Technicyzacja ciała. Pytanie o człowieka*, [w:] *Umysł – ciało – sić*, red. nauk. E. Stawowczyk-Tsalawoura, W. Chyła. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Stosunek do własnego ciała – ideał pięknej kobiety i przystojnego mężczyzny*. Komunikat z badań. CBOS 152/2003.
- Strinati D. (1998). *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Sweetman P. (2000). *Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity*, [w:] M. Featherstone (red.), *Body modification*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Szaccka B. (2002). *Socjologia*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szacki J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański J. (1961). *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- (1987). *Ludność i Społeczeństwo*. „Ekonomista” nr 1.
- Szlandak T. (2004). *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne mitodziei w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- (1991b). *The Discourse of Diet*, [w:] M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner (red.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.
- (1996). *The Body and Society*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- (2000a). *Sociology of Body*, [w:] B.L. Turner (red.), *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford.
- (2000b). *The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies*, [w:] M. Featherstone (red.), *Body modification*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.
- Turner J.H. (2004). *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Uramowska-Zyto B. (1980). *Medycyna jako wiedza i system działań*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Vale V., Juno A. (red.). (1989). *Re/Search #12: Modern Primitives. An Investigation of Contemporary Adornment and Ritual*. San Francisco: Re/Search Publications.
- Vigarello G. (1998). *Czystość i brud. Higiena ciała od średnio-wieczna do XX wieku*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Vincent G. (2006). *Historia sekretu?*, [w:] A. Frost, G. Vincent (red.), *Historia życia prywatnego*, t. 5. *Od I wojny światowej do naszych czasów*, tłum. K. Skawina, A. Pierchała, E. Trojańska-Koch. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wacquant L. (2004). *Body and Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Waitzkin H. (1983). *The Second Sickness: The Contradictions of Capitalists Health Care*. New York: Free Press.
- *Wartości i normy w życiu Polaków*. Komunikat z badań. CBOS 133/2005.
- Watson J. (2000). *Male Bodies: Health, Culture and Identity*. Buckingham: Open University Press.
- Welsch W. (2005). *Estetyka poza estetyką*, tłum. K. Gucańska. Kraków: UNIVER-SITAS.
- Wiczorkiewicz A. (2000). *Muzeum ludzkich ciał*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Williams S.J., Bendelow G.A. (1998). *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*. London: Routledge.
- Williams S.J., Calnan M. (1996). *The 'limits' of medicalization?: modern medicine and the lay populace in 'late' modernity*. „Social Science and Medicine”, Volume 42, Number 12, June, ss. 1609-1620(12).
- Wilson E.O. (2000). *Socjobiologia*, tłum. M. Siemiński. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Wolf N. (2002). *The Beauty Myth*. New York: Perennial.

Indeks nazwisk

Woodhead L.J.P. (1997). *Sex in a Wider Context*, [w:] J. Davies, G. Loughlin (red.), *Sex These Days: Essays on Theology, Sexuality and Society*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Wright T. (1999). *The Photography Handbook*. London: Routledge.

Young L.M. (1990). *Throwing Like a Girl, and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington and Indianapolis: University of Indiana Press.

Zaleski Z., Błachnio A. (2004). *Spaleni ustydem*. „Charaktery” nr 8 (91) sierpień, ss. 14-16.

Zawadzka A. (2000). *Czy moje ciało jest miejscem mojej tożsamości? „Ośka” nr 3 (12)*.

Zielińska H. (1996). *Ivan Illich. Między romantyzmem a anarchizmem pedagogicznym*. Toruń: UMK.

Ziółkowski M. (1997). *O różnorodności teraźniejszości (Pomiędzy tradycją, spuścizną socjalizmu, nowoczesnością a ponowoczesnością)*. „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.

- (2000). *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

- (2002). *Dziedziczenie i wybór. Zwiększone możliwości wyboru, nierówności społeczne i problemy społecznej tożsamości*. „Studia Socjologiczne” nr 3 (166).

- (2006). *Zmiany systemu wartości*, [w:] J. Wasilewski (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Żmijewski A. (2002). *Spisek słabych (wywiad przeprowadzony przez I. Kowalczyk)*, [w:] I. Kowalczyk. *Niebezpieczne związki sztuki z ciałem*. Poznań: Galeria Miejska Arsenal.

Ariès P. 241

Attfield J. 74

Bachtin M. 256

Bakke M. 57, 73, 139, 271, 273

Balejko D.K. 251

Barański J. 27, 37, 84, 107, 267

Basow S.A. 92

Baudrillard J. 12, 36, 40, 43, 46, 58, 78, 149, 191, 195, 217, 246, 261, 270, 289

Bauman Z. 27, 32, 35, 91, 139, 164, 173, 206, 241, 248, 262, 271, 272

Beauvois S. de 50, 166, 195

Beck U. 88, 211

Becker G.S. 220-221

Bendelow G.A. 136

Berger J. 166

Biran M. de 108-109

Bordo S. 10, 44, 45, 167, 237-238

Bourdieu P. 10, 46, 50, 52-53, 137, 145, 149, 188, 190, 206-209, 239, 244, 249

Buczkowski A. 86, 139, 232

Butler J. 144, 251, 252-253

Campbell C. 263-264

Chappaz-Wirthner S. 256

Chirpaz F. 162, 270

Clark K. 93

Comte A. 128

Conrad P. 83, 86

Corrigan P. 249

Crossley N. 100, 116, 136, 145, 278

Csordas T. 136, 214, 276, 278

Czaja D. 38, 139, 214, 241

Douglas M. 118-119, 121, 145, 151, 273

Drozdowski R. 160, 189, 191, 222, 254, 259, 268-269

Drwięga M. 104, 112, 139

Durkheim E. 127, 128-129, 144

Elias N. 58, 232-233

Etkoff N. 195, 199, 209

Ewing W.A. 40, 42, 257

Featherstone M. 37, 42, 136, 146, 156, 160, 267

Flanagan S.C. 30

Foucault M. 28, 51, 76, 130, 131, 137, 144, 145, 146, 148, 151, 236, 243, 244-245, 249-252

Frank A.W. 22, 134, 147-150, 171

Freidson E. 82, 85

Freud Z. 54-56, 130, 273, 274

Freund P. 277, 284

Fukuyama F. 73, 199

Gibson J. 282

Giddens A. 32, 73, 88, 91, 133, 137, 140, 145, 169-172, 211, 234, 248, 254, 289

- Giza-Poleszczuk A. 189, 191, 279-281
Goffman E. 101, 144, 145, 146, 176-181, 184-185, 270
Gromkowska A. 44, 52, 173, 186, 260
Grosz E. 50, 51, 105-106, 127, 145, 151
Habermas J. 74, 90, 114, 230, 231
Haraway D.J. 79
Heidegger M. 282
Herzfeld M. 267
Hochschild A. 182
Howson A. 100, 134, 276
Husserl E. 109-110
Hyzy E. 139
Illich I. 83-85
Inglehart R. 29-31
Inglis D. 100, 134, 276
Izdebski Z. 65-66
Jacyno M. 28, 37, 86, 89, 154, 249
Jakubowska A. 52, 164, 243, 257
Kartezjusz 103-106, 108, 112, 115, 173, 175, 289
Kaschak E. 46, 165-167, 238
Kaufmann J.C. 137, 145, 239-240, 278-280, 292
Kerckhove D. de 174-175
Kępińska A. 76, 78, 257
Kitchin R. 284, 285
Klawiter A. 282
Kopytoff I. 216, 229, 231
Kowalczyk I. 41, 45, 237, 245
Kozyr-Kowalski S. 215, 220
Krajewski M. 34, 38, 121, 161, 269, 281
Kristeva J. 50, 120
Kroker A., Kroker M. 75, 80
Król M. 197
Kurczewski J. 60, 139, 243
Lacan J. 51, 56-57
Lasch Ch. 37
Leder D. 95, 278
Lewicka-Strzańska A. 261, 264
Libera Z. 11, 88, 100, 101
Łaciak B. 59-61, 63-64, 70-71, 292
Marcuse H. 127, 130-131
Marks K. 127, 215
Marody M. 44, 189, 191, 205, 279-281
Mauss M. 122-123, 145, 207
McLuhan M. 72, 75, 78, 175, 283
McNair B. 48, 62-63, 273
Melosik Z. 39, 82, 139, 168-169, 245, 261
Merleau-Ponty M. 112-113, 136, 145, 151, 277, 279-280, 281, 289
Mizielnińska J. 253
Naisbitt J. 60
Nead L. 41, 120, 196, 257
Nettleton S. 9, 20, 24, 50, 114, 135, 136, 145, 276, 294
Nietzsche F. 127, 130, 144, 151
O'Neil J. 78, 136, 176
Orlan 162-163, 256-257
Osborne T. 184, 294
Ostrowska A. 33, 65, 70-71, 171, 292
Penny S. 173
Piatkowski W. 292
Pirani B.M. 135-136
Plessner H. 110-111, 114
Prost A. 37, 59, 67, 89
Puchalski K. 292
Radkowska M. 93
Rogers M.F. 40, 42, 173
Rose N. 28
Russo M. 256
Sartre J.P. 111
Scheper-Huges N. 151, 215
Sharp L. 214, 216, 230
Shilling Ch. 22, 75, 101, 130, 131, 136, 144, 154, 160, 169, 190, 200, 289
Simmel G. 129-130, 178, 215, 266-267
Sokolowska M. 82, 87, 200
Sontag S. 242, 271, 274, 275
Sweetman P. 157, 160
Szacka B. 126, 140
Szlendak T. 65, 68, 243, 263
Szpakowska M. 69, 139, 243, 292
Szpunar M. 173, 186
Tokarczyk R. 219, 224, 228
Tseñlon E. 159, 165, 183, 185
Turner B.S. 19, 22, 117, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 144, 145, 146, 159, 211, 234
Wacquant L. 188, 295
Watson J. 9, 50, 114, 135, 276, 294
Weber M. 127, 130, 146
Welsch W. 37
Wieczorkiewicz A. 139, 140, 170, 262
Williams S.J. 82, 85, 87, 88, 135, 136
Wilson E.O. 126
Wolf N. 195
Ziółkowski M. 23, 24, 27, 30, 32, 202, 221
Żmijewski A. 138, 256, 271

The sociology of the body

Summary

The book *Sociologia ciała* [The sociology of the body] is meant to be read in two ways. First, it is meant to serve as a handbook in which contemporary ideas, views and reflections on the body and corporality are systematized and recounted. Secondly, the subject of the body and corporality is presented as a riveting aspect of contemporary social reality, but also as an indicator of some definite type of changes and socio-cultural processes.

The work consists of three parts. Part One, *Status ciała w kulturze współczesnej* [The status of the body in modern culture], discusses the most important socio-cultural changes which have led to the present significance of the body. This present status of the body has, in turn, enabled, and sometimes even made it necessary to undertake some definite practices towards it. Therefore, the changes which have occurred in the attitude towards the body should be considered within the context and in reference to selected social, cultural and technological megatrends. From the point of view of the sociology of the body, the most important of these megatrends are: (1) the increasing importance of individualism and the role of an individual, (2) the development of the consumerist society, (3) the emancipation of women and femininity, (4) the changes in moral standards and habits, (5) the advancements in science and technology, and (6) the medicalization. Individualism is defined here as an increased possibility and freedom of personal choice; thus, a growing responsibility for one's own biography, including his or her body. The growing importance of consumption as well as the growing role of the media cause the body to become a more important element of an individual's identity, while the media-derived, often unrealistic, images gain the status of models to follow. The emancipation of women and femininity, which occur, among other things, thanks to feminism, have disclosed the feminine corporality and sexuality. These processes also reveal the embodiment of new female roles, and the

treatment of the body as an area of re/construction of a difference between feminine and masculine. The changes in the customs concern mainly the changes in sexual ethics as well as the control of the sphere of sex exercised by various subjects. The last two trends: the advancements in science and technology and the medicalisation point to the present possibilities of changing the body (by the enhancement or "renovation") and to the growing expectations resulting from the potential. They also show how relations between nature and culture, man and object or machine change. All these above mentioned trends cause the body to be perceived as "assigned" rather than "given". It is to be socially and culturally "re/constructed" and the responsibility for it falls on the individual. These changes lead also to the disappearance of the "natural" (biological) body from the public space, which is one of the contemporary paradoxes. On the one hand, the body is constantly on our mind, on the other, we are supposed to forget about it.

The social and cultural changes are one of the two sets of factors that have led to the present interest in corporality within the social sciences which is demonstrated by, among others, the commencement and development of a new discipline: the sociology of the body. This new discipline can be treated as a result of the unfolding changes and a response to them. Thus, it can also be treated as a proposal for a new area of research and an original typology of new phenomena. In order for this to happen, some changes within the social sciences generally, and sociology specifically, had to occur. They are the focus of the second part of the book - *Rozwój refleksji o ciele w naukach społecznych* (The evolution of the perception of the body in social sciences). This part of the book starts with the presentation of Descartes' dualistic conception of man, which used to be a pretext for ignoring the body by social sciences. Thanks to phenomenology, however, the status of the body in philosophy has changed, and today, the sociology of the body often draws on philosophical conceptions. Also anthropology offers references to this sub-discipline, especially in the works of Mary Douglas and Marcel Mauss. Corporality became of interest to sociology much later than to other disciplines. It was very much present in the naturalist-organicist tradition and also, which is advocated by the theorists of the sociology of the body, in the works of the classics, like Comte, Durkheim and Weber. Although in their case, we can rather talk about the "absent" or "hidden" presence. The beginning of the institutionalised sociology of the body should be set to the 80s of the 20th century when Brian S. Turner's book "The Body and Society" was first published. In the following years, the sub-discipline kept developing bringing numerous books and articles (mainly in English), by authors such as: Brian S. Turner, Chris Shilling, Mike Featherstone or Arthur Frank. An increased interest in the body and corporality in Poland occurred in the second

half of the 90s, although the status of this sub-discipline among Polish social scientists is much lower than in Western Europe or the USA.

The third part of the book *Ciało jako przedmiot rozważań socjologicznych* [The body as an object of sociological reflection] begins with a description of the existing typologies which systematize and give an account of the existing views on the perception of the body and corporality. Then in the chapters that follow are presented seven ways of perceiving corporality. The body is viewed as: (1) an element of the (postmodern) identity, (2) an element of an interactive game, (3) capital, (4) merchandise and a object of property, (5) a place of social control, (6) the recipient of sensations, an instrument of pleasure and a source of suffering, and (7) as a source of knowledge and experience. Within the first view, the main assumption concerns personal identity which results not from the biological body but rather from the body's modifications. The second view emphasizes the role of the body in interactions and carnal stigma. The third one, following Bourdieu's conception, treats the body (both in reference to the inherent aspects and the potential to transform it) as capital. In this case, as the biological capital. This view refers to concepts such as: *habitus* and taste, which allows for an analysis of the body in the context of social diversification. The fourth perspective views the body in a way similar to the previous one, however here, legal and economic aspects are emphasized. The body is treated as merchandise of a definite trading or social worth. One of the most widespread sociological interpretations of the body is presented in the next view and chapter. Here, following Foucault, the body constitutes a place of control, an area where discipline can be maintained and discourse can be carried out. Within the sixth approach, the body is perceived as an instrument of pleasure and a source of suffering, which is best illustrated by the sexual sphere. Finally, the last perception of the body, focuses not so much on its representations, as its material character. In this interpretation, with reference to the conceptions of Merleau-Ponty and Kaufmann, the body is treated as a source of knowledge and experience and it is analyzed in relation to material objects and space.

All of the perspectives discussed in the book allow for a few more general conclusions on how the body is perceived in culture and the social sciences. Firstly, it seems that the "natural" body disappears, if it ever existed at all. The body is socially and culturally re/constructed and becomes a social and cultural creation rather than remaining a carnal entity. Secondly, corporality brings to an individual a variety of consequences; the body is both the source of pleasure and of suffering. Thirdly, "retreat into the body", defining oneself through one's body, and focusing attention on the body is a kind of "escape from ambiguity" in Bauman's terms. Fourthly, stressing the significance of corporality does not question the role of perpetration, which is best illustrated by the bio-

logical capital. It rather transfers this role to another sphere or context, where it has not been considered so far. And finally, the fifth conclusion points to the fact that modern times are full of various paradoxes concerning the body. For instance, on the one hand, we now have means to control the body in ways unimaginable before, but on the other, we experience serious doubts concerning the knowledge we possess about what the body is and how we should control it.

To conclude, it is worth emphasizing that the remarkable abundance of theories concerning the body is not counterbalanced by empirical research. Although, we have considerable quantitative data on bodily practices, there are still relatively few studies of a qualitative character. This concerns, in particular, the body viewed from the perspective of everyday experience. Thus, it seems that the sociology of the body should adopt a more empirical character.