

Ciało jako przedmiot socjologicznej analizy i wytwór dyskursów

Kluczowym tematem w dyskursie naukowym ostatnich lat jest cielesność¹. Ciało, o ciele, dla ciała, z ciałem, ciału, przez ciało – ten niepozorny rzeczownik odmieniany jest we wszystkich możliwych przypadkach, niekoniecznie w jego podstawowym, definicyjnym znaczeniu. Ciało jest rozumiane jako spektakl i manifest, projekt i wytwór, choć równocześnie jego natura nie uległa przecież zmianie (moglibyśmy powtórzyć za Szymborską: „Nic się nie zmieniło/Ciało drży, jak drżało/przed założeniem Rzymu i po jego założeniu/w dwudziestym wieku przed i po Chrystusie”²). Nadal składają się na nie mięśnie, skóra i tkanka tłuszczowa obrastająca szkielet człowieka lub zwierzęcia³ – ale o zwierzętach mówi się jedynie w kontekście ludzkiego ciała, bo to ono zostało na powrót „odkryte”.

Ciało na nowo „odkrył” postmodernizm i to w wielu znaczeniach tego słowa. Zwrócił na nie szczególną uwagę; odsłonił, co zakryte; spróbował rozpoznać i spenetrować ten, jak się nagle okazało, nieznany fenomen. Nieznany, ale w jakim wymiarze? Bo w końcu, czy jest cokolwiek bardziej oczywistego niż nasze własne ciało i poznawane przez nie ciała innych? Jak piszą badacze, Sarah Nettleton i Jonathan Watson:

„Jeżeli istnieje jakakolwiek rzecz bezsporna, jest nią z pewnością to, że wszyscy mamy ciało. Cokolwiek robimy, czynimy to poprzez nasze ciała – kiedy myślimy, mówimy, słuchamy, jemy, śpimy, spacerujemy, relaksujemy się, pracujemy i bawimy się – używamy naszych ciał. Każdy aspekt naszego życia jest ucieleśniony”⁴.

¹ W. Seymour, *Remaking the body: rehabilitation and change*, London, 1998, s. 4.

² W. Szymborska, *Tortury* [w:] *Ludzie na moście*, Warszawa 1986, s..

³ Hasło: *Ciało* [w:] *Słownik języka polskiego PWN* (<http://sjp.pwn.pl>)

⁴ S. Nettleton, J. Watson, *The body in everyday life*, London and New York, 1998 s. 1; tłumaczenie własne.

Mamy ciało, to oczywiste, ale nie o tym z krwi i kości przecież mówimy, tylko o takim, które istnieje w języku, a przez język w naszych umysłach i szerzej – w przestrzeni społecznej. Mówimy o ciele stanowiącym przedmiot i wytwór dyskursu, który „konstruuje, definiuje i wytwarza przedmioty wiedzy w sposób zrozumiały, wykluczając jednocześnie inne formy rozumowania jako niezrozumiałe”⁵. W takim ujęciu dyskurs nie reprezentuje rzeczywistości, tylko jest procesem społeczno-językowym, który wpływa na nasze zachowanie, wytwarza ideologie i określa nasz sposób pojmowania świata. Jest to przemoc słowa, spod której nieudolnie próbujemy się wyzwolić, wpadając w coraz to nowe koleiny – ponieważ sfera, w której się obracamy, to zawsze obszar przeszłych lub bieżących dyskursów.

Pojęcie dyskursu w rozumieniu Foucaulta nie jest jednak pojęciem klarownym, ponieważ w różnych pracach tego autora oznacza odmienne rzeczy, takie jak na przykład: „korpus wiedzy”, „Weltanschauung”, „ideologia”, „kod zawodowy”, „kulturowy sposób życia”, „nawyk myślowy”, „naukowy system przekonań”, „dominująca struktura założeń”⁶. Zanim zacznie się go używać, warto dookreślić, do którego z jego znaczeń się odwołujemy. W tej pracy pojęcia dyskursu będę używać w znaczeniu pewnego korpusu wiedzy, do którego sięgamy, pisząc i mówiąc o ciele. A więc będzie to analiza naukowego systemu przekonań oraz dominującej struktury założeń odnośnie cielesności. W tym momencie nie interesuje mnie potoczne rozumienie i postrzeganie ciała, tylko wyłącznie jego obrazy przetworzone przez analizy naukowe. Wszystko to ma służyć jednemu celowi – ustaleniu, w jaki sposób współcześnie „widzimy” ciało, co o nim wiemy i w jaki sposób jesteśmy przez to ograniczani.

⁵ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005, s. 115. Jest to Foucaultowskie rozumienie dyskursu.

⁶ *Rozmowa z Christopherem Norrisem*, rozmawiał Tetsuji, Yamamoto, „Nowa Krytyka” 2002, nr 13. Artykuł dostępny na stronie: http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id_article=85

Ciało cywilizowane

Pierwsza problematyczna kwestia to pochodzenie ciała. Ciało nie jest czymś naturalnym, nie spadło z nieba, tylko, jak bryła gliny, jest powoli rzeźbione w procesie społecznym – do takiego wniosku doszli w latach siedemdziesiątych socjologowie, rzucając się z entuzjazmem na nowy obszar badań – socjologię ciała. Norbert Elias był jednym z pierwszych eksploratorów tej ziemi obiecanej – cielesności. Kluczem do jego koncepcji jest pojęcie *civilitas*, w znaczeniu ukształtowanym przez niewielką książeczkę Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium*, traktującą o zachowaniu się ludzi w towarzystwie⁷. Na obszar swoich badań niemiecki socjolog wybrał historię Europy w przedziale od XI do XIX wieku, gdyż uznał, że w tym czasie nastąpiło przekształcenie wojowników w dworzan, czyli pewien możliwy do wyodrębnienia i szczegółowej analizy proces, będący elementem szerszego uniwersum przemian zachowań ludzkich w kulturze⁸.

Znacznie bardziej interesujące niż geneza badań Eliasa są wnioski z nich płynące, które zresztą były szeroko dyskutowane. Na Światowym Kongresie Socjologii w Montrealu w 1998 roku praca Eliasa *Über den Prozeß der Zivilisation* znalazła się w pierwszej dziesiątce najbardziej wpływowych książek socjologii XX wieku⁹. Ciało w rozumieniu Eliasa to ciało poddawane procesowi cywilizowania, a więc podporządkowywane, dyscyplinowane i poskramiane, zarówno w zakresie jego naturalnych odgłosów, jak i wyglądu, stroju, gestów, popędów, a w końcu emocjonalności. Komplikujące swoją strukturę społeczeństwo zachodnioeuropejskie oplata ciało siecią niewidzialnych wpływów, zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz, na tyle skutecznie, że kodeksy poprawnych zachowań zostają uwewnętrznione i stają się jednym z wyznaczników identyfikacji z własną grupą. Pojawia się również społeczne

⁷ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980, s. 65.

⁸ Ibidem, s. 408.

⁹ M. Kurowski, *Fenomen Norberta Eliasa czyli o „efekcie Alicji”*. *Nieortodoksyjna opowieść o sylwetce i dziele socjologa XX w.* [w:] „Rubikon. Kwartalnik Naukowy”, 2003, nr 1–4 (22–23).

wartościowanie poszczególnych „ciał” (osób) w zależności od ich miejsca w strukturze społecznej¹⁰.

Za zasługę Eliasa uważa się połączenie analizy historycznej z aparaturą pojęciową socjologii, w związku z czym przemiany, którym podlega ciało, przestały być statycznymi obrazami, spisami wystąpień danej cechy, analizami zamkniętymi w obrębie danej epoki, a stały się elementem szerszych procesów społeczno-kulturowych. Równocześnie Elias zapoczątkował sposób myślenia o ciele, który jest co najmniej kłopotliwy, ponieważ koncentruje się tylko na pewnych warstwach i grupach społecznych, a zmianę traktuje jako proces zstępujący – od elit w dół. Ślady tego można dostrzec również i dzisiaj – gdy rzutuje się na środowiska wiejskie przemiany, które zachodzą w miastach, a także, gdy przypisuje się zjawiska, które występują w Stanach Zjednoczonych czy w krajach Europy Zachodniej państwom byłego Bloku Wschodniego. Inną wadą koncepcji przemian cielesności Eliasa jest fakt, że kończy się ona na wieku XIX i nie pozwala na analizę procesów zachodzących w XX wieku, choć niektórzy – jak Shilling¹¹ – podejmują próbę jej kontynuowania. Elias w swojej pracy wyróżnił dwa etapy cywilizowania ciała: socjalizowanie i racjonalizowanie. Shilling rozwinął tę koncepcję dodając jeszcze jeden etap: indywidualizowanie, czyli uznawanie odczuć płynących z ciała za istotne dla jednostki. Ciało indywidualizowane to ciało świadome siebie i różne od innych ciał (świadome tej różnicy), kształtujące siebie poprzez nieskrępowane wybory, ale równocześnie podlegające wzmożonej kontroli. To ciało, które zostało ukształtowane na fali zataczającego w XX wieku szerokie kręgi indywidualizmu.

Ciało indywidualizowane

¹⁰ Podobną, choć znacznie bardziej radykalną diagnozę dotyczącą społecznej kontroli ciała, odnajdujemy u Foucaulta, który z dziełami Eliasa zetknął się późno, bo pod sam koniec życia.

¹¹ C. Shilling, *The Body and Social Theory*, London-Thousand Oaks-New Delhi 1993.

Wadom i zaletom indywidualizmu poświęcono już wiele opracowań, jednakże nie sposób pominąć jego roli w budowaniu specyficznego podejścia do ciała w kulturze Zachodu. Jak stwierdza Magdalena Środa:

„idea indywidualizmu stanowi jeden z najważniejszych kluczy do zrozumienia sensu nowożytnej kultury zachodniej, a być może cywilizacji europejskiej w ogóle”¹².

Badacze, tacy jak Ulrich Beck, Anthony Giddens, Henryk Domański, wskazują, że zarówno indywidualizacja w wymiarze świadomościowym, jak i instytucjonalnym stanowi podstawę funkcjonowania dzisiejszych społeczeństw Europy Zachodniej¹³. Oczywiście łatwiejszy do osiągnięcia jest wymiar instytucjonalny, przejawiający się w szeregu swobód, które uznajemy za oczywiste, takich jak wolność od dziedziczonej przynależności klasowej, przypisanych statusów, narzuconych form i określonych z góry trajektorii kariery. Indywidualizacja na poziomie świadomości zakłada poleganie na sobie, posiadanie własnych przekonań, nieskrępowane kształtowanie swojej własnej tożsamości, a także poczucie odrębności wobec świata. Na poziomie społeczno-ideowym oznacza również stosowanie się do zasad procesualnej sprawiedliwości, przywiązanie do neutralności i tolerancji oraz implikuje podział na sferę prywatną i publiczną.

„Indywidualizm” jednak – jak zauważa Foucault¹⁴ – rozwijał się już w świecie hellenistycznym i rzymskim, w których to kulturach przyznawano z czasem coraz więcej miejsca prywatności, walorom osobistego zachowania i zainteresowaniu nakierowanemu na samego siebie. Foucault zwraca uwagę na fakt, że „indywidualizm” to kilka różnorodnych zjawisk, a mianowicie – postawa indywidualistyczna (wartość, jaką przypisuje się odrębności jednostki), stopień niezależności jednostki wobec grupy i instytucji, uznanie doniosłości życia prywatnego (waga przypisywana relacjom rodzinnym) oraz intensywność

¹² M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003, s. 9.

¹³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001; U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, Warszawa 2002; H. Domański, *Polska klasa średnia*, Wrocław 2002.

¹⁴ M. Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995, s. 417. Foucault podchodzi do pojęcia indywidualizmu ostrożnie, dlatego też ujmuje je w cudzysłów – zauważa bowiem, że tym terminem nazbyt chętnie wyjaśnia się bardzo różnorodne zjawiska w odmiennych epokach.

relacji z samym sobą (uznawanie samego siebie za przedmiot poznania i obszar działalności). W poszczególnych kulturach te elementy mogą występować oddzielnie lub w powiązaniu ze sobą. W Grecji i Sparcie, a później w Cesarstwie Rzymskim, rozwijała się pozytywna waloryzacja i intensyfikacja stosunku z samym sobą, którą francuski myśliciel określił jako „kulturę Siebie”¹⁵. Jednak w tego typu kulturze troska o siebie oznaczała również dbałość o duszę, pielęgnowanie jej za pomocą rozumu. Jak pisał Epikur: „Dla nikogo bowiem nie jest za wcześnie troszczyć się o zdrowie swej duszy”¹⁶. Nie zapominając o tym pierwszym aspekcie, szczególną i intensywną uwagę kierowano na ciało – poddawane gimnastyce i zaprawie wojennej.

Jak zauważa Buczkowski, dla indywidualizowania ciała – procesu, który ma miejsce wspólnie – charakterystyczne jest umieszczenie ciała w prywatnej przestrzeni jednostki, a przez to intensyfikacja indywidualnego kontaktu człowieka z własnym ciałem: „kontaktu z nim, przyjemności płynących z dotykania, pielęgnowania, patrzenia, czucia ciała”¹⁷. Ten aspekt indywidualizowania ciała jest w znacznym stopniu zgodny z „kulturą Siebie”, o której wspominałam wyżej. Towarzyszy temu wzmożona kontrola emocji i popędowości, dla wyrażania których akceptowalną przestrzenią do tego przeznaczoną stają się miejsca takie jak sala gimnastyczna czy gabinet psychoterapeutyczny. Ciało indywidualizowane ponieważ, to równocześnie ciało najbardziej kontrolowane. Zresztą, z procesem indywidualizacji powiązane są ściśle zarówno kontrolowanie ciała, jak i jego kultywowanie oraz idealizacja. Jak zauważa Bauman, jedną z istotnych zmian które nastąpiły w XX wieku, łączących się z rozprzestrzenianiem się liberalizmu i gospodarki wolnorynkowej, jest to, że: „ciało przestało przynależeć do Boga, króla, czy też instytucji dyscyplinujących, a stało się własnością prywatną”¹⁸. Stało się

¹⁵ Ibidem, s. 419.

¹⁶ Ibidem, s. 422.

¹⁷ A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała. Pleć kulturowa i pleć biologiczna*, Kraków 2005, s. 239.

¹⁸ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 94.

elementem tożsamości, pewną możliwością. Kontrola nad nim przeniosła się do wewnątrz, a obowiązkiem właściciela stało się jego kultywowanie i pielęgnowanie.

Ciało kultywowane i kontrolowane

Cielesność to niezwykle istotny składnik ludzkiej tożsamości. Budujemy poczucie siebie od najwcześniejszych lat właśnie w oparciu o czucie i obserwowanie swojego ciała oraz to, w jaki sposób reagują na nie inni. Dlatego też, jak zauważa Bryan S. Turner, ciało to pewnego rodzaju możliwość, która pod wpływem kultury nabiera kształtu, a następnie wyraża się ją i realizuje podczas ludzkich interakcji¹⁹. Ciało ma też pewną szczególną właściwość związaną z jego materialnym charakterem – nie da się go ukryć, zawsze jest obecne w interakcji i wpływa na nią, czy tego chcemy, czy nie. To najbardziej widoczna część jaźni: ekran, gdzie odbija się nasze wnętrze i z którego inni mogą czytać. W socjologii ten aspekt cielesności określa się mianem „fasady osobistej”²⁰, czyli pewnego wyobrażenia, przekazywanego przy pomocy środków wyrazu ściśle związanych z samym nadawcą. Współtworzą ją dwa aspekty: po pierwsze powierzchowność, na którą składa się wygląd (wiek, kolor skóry, budowa i kształt ciała), ale też strój oraz wszelkiego rodzaju rekwizyty, które nosimy przy sobie. Po drugie sposób bycia, a więc wyuczone style zachowania – maniery, gesty, to, jak się poruszamy, rozmawiamy z ludźmi, w jaki sposób patrzymy im w oczy.

Waga fasady osobistej jest niepodważalna – już dawno przestaliśmy wierzyć w „więź dusz”, zamiast tego, wiedzeni dyskursem naukowym, który próbuje spenetrować i zawłaszczyć każdy aspekt ludzkiego życia, stawiamy na urodę. Wszyscy intuicyjnie czujemy, że ładniejsi i szczuplejsi mają lepiej, jednak kiedy stykamy się z takim psychologicznym określeniem jak „efekt

¹⁹ Ibidem, s. 77.

²⁰ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000, s. 57.

aureoli”²¹ to niejasne wrażenie staje się pewnikiem. Teraz już wiemy „na pewno”, że przyklejona nam gęba²² rzutuje na całe nasze życie społeczne, wyniki w pracy, na egzaminach, powodzenie w relacjach z innymi, a w efekcie na nasze poczucie szczęścia. Nic dziwnego, że rozpaczliwie próbujemy ją zmienić, skoro nauka diagnozując chorobę, daje również możliwości jej leczenia. Chcemy wybierać i konstruować swoją fasadę osobistą, a nie być przez nią określani i tworzeni. Chcemy odgrywać swoje role w sposób spójny, wygładzony i dobrze wyartykułowany²³, nie zaś potykać się o nieporadną i narzucającą się cielesność. To pragnienie bycia podmiotem działania, a nie przedmiotem unoszącym się na falach losu, wydaje się czymś podstawowym dla współczesnego człowieka, ściśle powiązany z procesami indywidualizacji. Chcemy kształtować świat według własnych upodobań, nie zaś być zawłaszczani przez dane nam, ograniczone możliwości. Jest to pragnienie zdobycia dwóch zakazanych owoców – nieśmiertelności i doskonałości. Doskonałej kontroli, wspaniałego życia, idealnego ciała. Można powiedzieć, że te pragnienia zawsze nam towarzyszyły, teraz jednak zaczęła się era spełniania marzeń, bo otworzyły się nowe, zapierające dech w piersiach, technologiczne możliwości. Jedną z nich są operacje plastyczne, czyniące ciało poddanym i podatnym.

Operacje plastyczne nie są nowym wynalazkiem. Chirurgiczne metody poprawiania urody były znane już przed naszą erą, między innymi w Indiach, gdzie jedną z kar wymierzanych za przestępstwa było odcinanie nosa, który następnie przekupieni lekarze próbowali rekonstruować za pomocą fragmentu kości pobranej z żebra i skóry z czoła nieszczęśnika²⁴. I oraz II wojna światowa stworzyły duże możliwości eksperymentowania w zakresie chirurgii estetycznej

²¹ Efekt aureoli – efekt zaobserwowany przez psychologów społecznych w badaniach empirycznych, polegający na tym, że osoby urodziwe są postrzegane równocześnie jako dobre i charakteryzujące się pozytywnymi cechami charakteru („To co jest piękne, jest i dobre”). Patrz na przykład: E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna*, Poznań, 1997, s. 411.

²² W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Kraków 2005.

²³ E. Goffman, *Człowiek w teatrze...*, op. cit., s. 104.

²⁴ J. Topolewski, *Rysy w twarzy*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 11, s. 16.

(przy istniejących już sporych możliwościach technicznych) – próbowano rekonstruować zniszczone, okaleczone fragmenty twarzy: nosa, szczęki, ust, choć dokumentacja pierwszych prób jasno pokazuje, jak wiele jeszcze efekty takich zabiegów pozostawiały do życzenia. Szczególnie znane są osiągnięcia sir Harolda Gellesa, który nie tylko udoskonalił sposób prowadzenia operacji i techniki rekonstruowania twarzy żołnierzy, z poważnymi obrażeniami w walkach, lecz także stwierdził, że osiągnięcia chirurgii plastycznej powinny służyć również pacjentom cywilnym, tym, którzy są ofiarami niezręczności natury²⁵. Jednak początkowo na przeszkodzie rozszerzenia zakresu działalności chirurgii plastycznej stało powszechne przekonanie, że tego typu operacje są zbędne i że osobami decydującymi się na nie kieruje po prostu próżność²⁶. Tamte czasy od współczesnych, w których operacje plastyczne dołączyły do grona popularnych praktyk społecznych, są oddzielone grubą ścianą transformacji norm i wartości kulturowych. Niezwykłej wagi musiało nabrać samopoczucie jednostki, postawione w centrum uwagi, a także wolność wyboru, szczególne prawo do kształtowania własnego losu i własnego ciała według indywidualnych upodobań.

Czy jednak, jak stwierdza Jolanta Brach-Czaina, współczesne ciało jest atrapą, czy faktycznie uległo degradacji²⁷? Czy też, jak zauważa Dariusz Czaja, zostało wyniesione na ołtarze, ubóstwione, bardziej niż kiedykolwiek²⁸? Szczególnym przykładem ciała współczesnego jest ciało modelki, które podlega szeregowi reżimów²⁹: jest wyselekcjonowane z grupy mniej doskonałych ciał, unormowane (proporcje wagi, wzrostu, obwód pasa, bioder, piersi) oraz upozorowane, czy też raczej takie, które można upozorować, które będzie sprawiać wrażenie proporcjonalnego, doskonałego, zdrowego, a przede wszystkim będzie fotogeniczne, a więc da się zamienić w obraz – ikonę

²⁵ A. Bamji, *Sir Arnold Gelles: surgical pionier*, „Trauma” 2006, nr 8, s. 143–156.

²⁶ Ibidem, s.150

²⁷ J. Brach-Czaina, *Ciało współczesne*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 11, 2000, s. 3.

²⁸ D. Czaja, *Orlan. Grzeszne manipulacje* [w:] *Metamorfozy ciała*, pod red. D. Czaji, Warszawa 1999.

²⁹ J. Brach-Czaina, *Ciało współczesne*, op. cit., s. 3.

współczesnej kultury. Obiekt ten można umieścić na ołtarzu-wybiegu i stanie się wówczas przedmiotem ubóstwienia na ekranie telewizora lub w konkursach piękności. Gdzie tu degradacja, której doszukuje się Brach-Czaina?

Degradacja jest ściśle powiązana z ubóstwieniem. Ciało wyniesione na ołtarze, pielęgnowane w gabinetach kosmetycznych i gabinetach odnowy, dopracowywane na siłowniach, opalane w solariach, odziewane w najlepszych sklepach, to równocześnie ciało skatalogowane i podlegające konsumpcji³⁰. Firmy ubezpieczeniowe wyceniły każdą z jego części, ustaliły hierarchię ich ważności. Ciało – piękne, młode, nagie, dokładnie zważone i zmierzone – stało się towarem na sprzedaż, który można naprawić, wymienić³¹. A równocześnie jego wszech-obecność sprawiła, że staliśmy się odporni na jego wdzięki i aby zwrócić naszą uwagę musi jawić się nam w coraz to nowszych odsłonach i wcieleniach.

Ciało to nie tylko pewien wizerunek, ale również zapach. Jak podkreśla Adam Buczkowski:

„proces świadomego kształtowania zapachu ciała oraz postrzegania go jako istotnego elementu społecznego funkcjonowania człowieka jest w cywilizacji europejskiej zjawiskiem stosunkowo nowym”³².

Epoka współczesna to, zdaniem Marka Krajewskiego³³, era aromatyczna. Wszystko, czego używamy na co dzień, pachnie – płyny do mycia naczyń, środki czystości, torby na śmieci, istnieje nawet zapachowa benzyna. Ciało również nie może pachnieć naturalnie – społeczne wymogi sprawiły, że człowiek zaczął ukrywać swój zapach i zastępować go sztucznymi aromatami. Zapachy potu, ekskrementów, gazów, a także zapach z ust uległy wytłumieniu. Zdolność ich kontrolowania i emanowania zapachami sztucznymi, przyjemnymi, stała się cechą wyróżniającą wyższe warstwy społeczne,

³⁰ D. Czaja, *Orlan. Grzeszne manipulacje...*, op. cit., s. [brakuje numeru strony]

³¹ Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza*, Poznań – Toruń 1996, s. 188.

³² A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała...*, s. 71

³³ M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Poznań 2003, s. 338.

natomiast grupy z marginesu wydzielają naturalne i niekontrolowane wonie³⁴. Podział ten rozwijał się przez wieki, jednak współcześnie zapach to nie tylko znak statusu społecznego czy narzędzie uwodzenia, ale również, a może przede wszystkim, kolejny produkt do konsumowania. Współczesne ciało jest bowiem przede wszystkim nastawione na przyjemność. Aromatyzacja kultury zachęca klientów do delectowania się bodźcami, otaczania się miłymi dla nosa doznaniem. Żele pod prysznic mają nie tylko myć, ale również oferują „aromatoterapię”; korzystamy z olejków zapachowych, które poprawiają nastrój, dodają energii lub relaksują; perfumy z feromonami mają przyciągać do nas atrakcyjnych przedstawicieli płci przeciwnej.

Powstają ośrodki specjalizujące się w regeneracji i pielęgnacji ciał ludzkich. Zestawy pachnideł, kremów, żeli pod prysznic, szamponów, odżywek – nie tylko do włosów, ale i do ust, rzęs, paznokci – to arsenał współczesnej kobiety, choć mężczyzna również nie pozostaje w tym zakresie zaniedbany. Wypielęgnowane męskie ciało nazywa się niekiedy z przekąsem ciałem metroseksualnym³⁵, jednak dbałość o nie – zgodnie z kanonami czystości i piękna wyznawanymi w danym okresie – nie jest niczym nowym i obowiązywała przez stulecia zarówno kobiety, jak i mężczyzn. Na czym więc, według badaczy, polega specyfika współczesnego kultywowania ciała?

Po pierwsze, ciało jest myte dokładniej i częściej niż kiedykolwiek przedtem³⁶. Bycie czystym, nieujawnianie swojego osobistego zapachu stało się obecnie częścią kulturowego ideału. Po drugie, preferuje się kultywowanie ciała pojedynczo i za zasłoną prywatności³⁷. Pojedynczość nie oznacza pozostawania w samotności, jednak implikuje pewne oddzielenie i indywidualną troskę. Korzystanie z łaźni, czy to w starożytności, czy też w średniowieczu, było aktywnością społeczną. Współcześnie, nawet korzystając z sauny czy

³⁴ Ibidem, s. 338.

³⁵ T. Szlendak, *Leniwe maskotki, rekiny na smyczy*, Warszawa 2005.

³⁶ J. Twigg, *Bathing - the Body and Community Care*, London 2000, s. 44.

³⁷ Ibidem, s. 43.

przebywając na plaży, staramy się wygospodarować kawałek własnej, osobnej przestrzeni i odgrodzić się od innych. Po trzecie, ciało zostało wydobyte z przestrzeni prywatnej i stało się tematem publicznym, co oznacza, że wszystkie jego aktywności są omawiane już nie w dostępnych nielicznemu gronu rozprawach naukowych, ale na łamach codziennych czasopism, w mediach. Tym samym do języka potocznego przenikają określenia penetrujące ciało głębiej niż kiedykolwiek przedtem, a znajomość profesjonalnego, medycznego słownictwa staje się dla wielu grup synonimem dbałości o siebie. Po czwarte, jak zauważa Bauman, ciało pielęgnowane i kultywowane jest równocześnie ciałem kontrolowanym, tyle że od wewnątrz³⁸. Kontrola ta przybiera wręcz absurdalne formy – okazuje się bowiem, że trzeba kontrolować ciało, by uwolniło się spod kontroli. Dobrym tego przykładem może być orgazm i toczący się wokół jego uzyskiwania u siebie lub u partnera dyskurs.

Wielu badaczy ma podobne spostrzeżenia odnośnie nadmiernego kontrolowania ciała³⁹. Jak zauważa Shilling, dążąc do osiągnięcia i podtrzymania dobrego zdrowia, jednostki stają się coraz bardziej uzależnione od samoobserwacji i samoregulacji⁴⁰. Giddens podkreśla, że:

„troska o ciało oznacza ciągłe »wysłuchiwanie się w ciało«, zarówno po to, żeby w pełni doświadczać korzyści, które daje zdrowie, jak i po to, aby wyłowić sygnały, że dzieje się coś złego”⁴¹.

Posunięty do skrajności przykład kontroli to *anorexia nervosa* oraz bulimia, które to zjawiska są krańcowym przejawem reżimów, będących częścią naszej codzienności, a także elementem refleksyjnego projektu naszej tożsamości⁴². Współcześnie obowiązkiem jest bowiem kształtować ciało w refleksyjny sposób. Ciało w kulturze ryzyka staje się czymś obcym, śmiertelnym

³⁸ Z. Bauman, *Ciało i przemoc...*, s. 95.

³⁹ Patrz: Z. Bauman, *Ciało i przemoc...*, op. cit.; M. Foucault, *Historia seksualności*, op. cit.; A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała...*, op. cit., s. 95

⁴⁰ C. Shilling, *The Body and Social Theory...*, op. cit., s. 76.

⁴¹ A. Giddens, *Nowoczesność i...*, op. cit., s. 141.

⁴² *Ibidem*, s. 145.

zagrożeniem, z którym cały czas trzeba się zmagać, by nie wymknęło się spod kontroli⁴³.

Doktryna indywidualizmu odpowiedzialnością za swój dobrostan obarcza jednostkę – to ona winna monitorować swoje zdrowie i dbać o to, by nie rozchorować się z powodu niedbałego lub beztroskiego zachowania. W związku z tym, jak argumentują badacze Crawford i Coward⁴⁴, zdrowie i dobre samopoczucie stały się główną kulturową obsesją w kulturze zachodniej. Jednym ze sposobów nadzoru (inwigilacji) ciała jest przechodzenie regularnych kontroli, poczynając od standartowych badań krwi, poprzez nadużywanie aparatu rentgenowskiego, aż do bardziej skomplikowanych badań, takich jak mammografia, cytologia czy badania na raka prostaty. Jeśli choroba wystąpi, oznacza to tylko, że jednostka zaniedbała swoje powinności w zakresie autokontroli. Nie tylko medycyna konwencjonalna oferuje różnorakie sposoby leczenia, lecz także alternatywna zaleca swoje medykamenty, a także zachęca jednostki do poprawy stylu życia. Większość komplementarnych i alternatywnych metod leczenia jest ściśle powiązana z neoliberalną ideologią, zgodnie z którą to jednostka ponosi odpowiedzialność za swoje samopoczucie, nie zaś personel lub system⁴⁵. W tych teoriach zakłada się, że człowiek jest z natury zdrowy i sam ponosi winę, gdy pojawiają się jakiegóż zakłócenia (w domyśle: naturalnej równowagi), które zresztą łatwo zlikwidować dzięki przyjmowaniu odpowiednich preparatów i stosowaniu się do wskazań współczesnych znachorów. Zmiany, które proponuje ten rodzaj medycyny sprowadzają się jednak tylko do przekształcenia *self* czy transformacji w zakresie stylu życia, nie zaś do gruntowniejszej reformy samego systemu –

⁴³ Ibidem, s. 128–149. Kultura ryzyka to kultura, którą cechuje zerwanie z przeszłością i tradycyjnymi sposobami działania, a nieodgadnioną przyszłość próbuje się opanować poprzez inwazję kontrfaktycznych pomysłów i kalkulację ryzyka. Cechą charakterystyczną kultury ryzyka są systemy eksperckie, próbujące przewidzieć i opanować przyszłość. Szerzej o tym zjawisku Giddens pisze w rozdziale *Los, ryzyko, bezpieczeństwo*.

⁴⁴ Cyt. za: P.A. Miskelly, *Healing pluralism and responsibility: an anthropological study of patient and practitioner beliefs*. Praca doktorska. University of Waikato, Hamilton, New Zealand, lipiec 2006, s. 17.

Praca dostępna na stronie: <http://adt.waikato.ac.nz/uploads/approved/adt-uow20061212.151336/public/>

⁴⁵ P.A. Miskelly, *Healing pluralism and responsibility...* op. cit., s. 17.

zredukowania czasu oczekiwania na konsultację lekarską, poprawy jej jakości, zmniejszenia bezrobocia czy obciążenia w pracy.

Bauman wskazuje⁴⁶, że zmianie uległo za to coś zupełnie innego – kryteria zdrowia i choroby, a także sama wizja bycia zdrowym, która została zastąpiona wizją bycia nieustannie sprawnym. Kluczową kwestią jest oś produkcji – konsumpcji, wyznaczająca punkty odniesienia, według których konstruowane jest ciało w płynnej nowoczesności⁴⁷. W świecie zorganizowanym wokół produkcji głównym przedmiotem troski było ulokowanie się pośrodku, bycie wpasowanym w porządek, dlatego też obowiązującym standardem pozostawało zdrowie. W świecie ponowoczesnym, w którym rządzi konsumpcja, a więc pokusy i zachcianki, a główną cnotą jest rozbudzanie w sobie nowych pragnień, podstawowym celem staje się dążenie do „sprawności fizycznej”, rozumianej jako wytworzenie giętkiego i odpornego na trudy ciała, gotowego sprostać nowym wyzwaniom. Równocześnie jednak:

„pogoń za sprawnym ciałem jest stanem ciągłej autolustracji, ciągłych samooskarżeń i samopotępień, a co za tym idzie – nieustannego niepokoju”⁴⁸.

O ile medycyna alternatywna przyjmuje, że naturalnym stanem człowieka jest zdrowie, o tyle dla medycyny konwencjonalnej to, co jeszcze niedawno było uznawane za normalne, teraz może z dnia na dzień stać się patologiczne i wymagające terapii. Weźmy prosty przykład – niegdyś otyłość uważano za konsekwencję folgowania sobie, teraz stała się ona chorobą i przedmiotem licznych badań oraz zabiegów medycznych. Choroba okazała się wrogiem, z którym trzeba walczyć siedem dni w tygodniu, gimnastykując się i stosując zdrowe odżywianie. Szczególnym przedmiotem obsesji, centrum, wokół którego

⁴⁶ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

⁴⁷ Zygmunt Bauman na określenie czasów współczesnych używa takich terminów jak „ponowoczesność, późna nowoczesność lub płynna nowoczesność”. „Płynną” nowoczesność definiuje jako trwającą fazę w historii nowoczesności, w której rozpuszczeniu uległy tradycyjne postawy lojalnościowe, prawa zwyczajowe, zobowiązania, co zaowocowało pozostawieniem samej sobie całej złożonej sieci relacji społecznych „bez ochrony i wsparcia, bezbronną i bezsilną w obliczu reguł działania opartych na biznesie i kształtowanych przez biznes kryteriach racjonalności, całkowicie niezdolną do skutecznego przeciwstawiania się ich prawom”. Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, op. cit., s. 6.

⁴⁸ Ibidem, s. 121.

obraca się życie wielu ludzi, jest kontrolowanie wagi – zdaniem Baumana dlatego, że to jedno z nielicznych namacalnych i mierzalnych kryteriów sprawności fizycznej⁴⁹. Jednocześnie, jak twierdzi ten wybitny socjolog:

„uznanie ciała za rodzaj »oblężonej twierdzy nie prowadzi bynajmniej do ascetyzmu, wstrzemięźliwości i wyrzeczeń, ale raczej do wzrostu konsumpcji”⁵⁰.

Konsumuje się zdrową żywność, produkty dietetyczne, odżywki, witaminy, szczepi się ciało, inwestuje się w sprzęt do ćwiczeń fizycznych i zajęcia *fitness*. Obsesyjna koncentracja na ciele, napędzana przez środki masowego przekazu i medycynę, prowadzi do napędzania magicznego koła konsumpcji. Nabywane towary niosą w sobie obietnicę pewności i bezpieczeństwa. W ten sposób konsumpcja staje się nie tylko ucieczką od – niepewności, niepokoju, dezorientacji – ale również ucieczką do – przyjemnych doznań wizualnych, dotykowych, węchowych, smakowych. Gdyż ciało ponowoczesne:

„jest przede wszystkim odbiorcą wrażeń. Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności do reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności”⁵¹.

Równocześnie jednak ucieczka od bólu i nieprzyjemnych doznań nabrała charakteru instytucjonalnego. Człowiekowi współczesnemu towarzyszy szczególny rodzaj odrazy przemieszanej z fascynacją w stosunku do wszystkiego, co wiąże się ze śmiercią, ale też i z chorobą, bólem czy brzydotą. Szczególne tabu stanowi śmierć, która jest ukrywana. Przysłonięta, jawi się jako nierzeczywista, zamienia się w grę.

Ciało nietykalne

Jednym z elementów kultywowania ciała wydaje się jego nietykalność. Spróbuję pokazać, na czym polega jej specyfika, rozpoczynając od intuicji Foucaulta. Francuski myśliciel w swojej wnikliwej pracy *Nadzorować i karać*

⁴⁹ Ibidem, s. 124.

⁵⁰ Ibidem, s. 124–125

⁵¹ Z. Bauman, *Ciało i przemoc...*, op. cit., s. 80.

zauważył, że nowoczesne rytuały kary głównej świadczą o dwojakim procesie: o zamieraniu spektaklu oraz o anulowaniu bólu⁵². Równocześnie jednak wykonanie wyroku na Saddamie Husajnie 30 grudnia 2006 roku skupiło przed ekranami miliony widzów. Nie była to wprawdzie transmisja na żywo, ale nagranie z egzekucji już w kilka godzin po tym wydarzeniu obiegło cały świat. Na tyle jednak okrojone, że można uznać spostrzeżenie Foucaulta za nadal aktualne. Pragnienie spektaklu istnieje, nie zmniejszyło się, ale jego dostępność jest poddana restrykcyjnej kontroli.

Jak wskazuje francuski myśliciel, stosunek do ciała zaczął się w istotny sposób zmieniać na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy to przestało stanowić główny cel represji karnej, wygasł rytuał kaźni, a karanie stało się najbardziej ukrytym elementem procesu sądowego⁵³. Foucault w szczegółowy sposób analizuje zasady rządzące tą przemianą i sposobem produkowania „ciał podatnych”⁵⁴. Pokazuje, że mechanizmy penitencjarne z poziomu krwi i mięśni, nerwów i mięsa, z poziomu przedstawienia i spektakularnego maltretowania ciała, przemieściły się w kierunku jego dyscyplinowania. Zaczęły sięgać głębiej – w kierunku zmiany duszy, jako pewnego zbioru nawyków, oraz reedukacji, bo ciała nagle stały się cenne.

Giddens dyskutuje z Foucaultem, stwierdzając, że dyscyplinowanie ciała nie jest charakterystyczną cechą nowoczesności i że towarzyszy jednostce przez całe życie, we wszystkich kulturach⁵⁵. Jednak sam Foucault w swojej pracy odnotowuje, że:

„z pewnością nie po raz pierwszy ciało jest obiektem tak silnego blokowania, we wszystkich społeczeństwach obejmuje je ciasna sieć przymusów, zakazów i zobowiązań”⁵⁶.

Stwierdza natomiast, że nowością w stosowanych technikach jest zarówno skala kontroli (obróbka detaliczna), przedmiot kontroli (skuteczność ruchów,

⁵² M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 14.

⁵³ Ibidem, s. 11–12.

⁵⁴ Ibidem, s. 132, 150.

⁵⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, op. cit., s. 81.

⁵⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 133.

ceremoniał ćwiczenia), jak i modalność (zakładająca nieustanny przymus). Metody te pozwalają na drobiazgową kontrolę i narzucają ciału relację podatność–przydatność.

Dlaczego jednak we współczesnym świecie, gdy spektakl jest czymś wyjątkowo cenionym i przynosi potężne zyski, wykonanie prawnie zasądzonego wyroku śmierci na zbrodniarzu musi zostać, przynajmniej częściowo, skryte przed okiem widza? Co staje na przeszkodzie ostatecznego odsłonięcia? Czy unikanie pokazywania obrazów przemocy? W końcu makabryczny spektakl jakim było zburzenie World Trade Center, był transmitowany na żywo. Obrazy zniszczeń po przejściu kataklizmów – powodziach, tajfunach, trzęsieniach ziemi – są pokazywane bez większej cenzury. Tymczasem moment zadania śmierci (podkreślam: prawnie zatwierdzonej) musi zostać usunięty sprzed naszych oczu, choć na ekrany kin trafiają filmy, takie jak *Saving Private Ryan*, *Band of brothers*, *Enemy at the gates*, a do Empików gry – *Medal of honor: allied assault*, *Call of duty*, w których sceny zabijania ludzi są pokazywane szczegółowo i w szokująco realistyczny sposób. Nie tylko wyrok na Saddampie, ale również wcześniejsza o kilkanaście lat (1989) egzekucja na Ceaușescu zostały pokazane w środkach masowego przekazu w okrojonej formie. Tymczasem w serwisie *Youtube* można znaleźć umieszczane tam przez irackich terrorystów filmy ze szczegółowymi nagraniami egzekucji ich wrogów (na przykład film *Iraq sniper video*).

Możliwymi sposobami wyjaśnienia tego fenomenu są dwa procesy komplementarnie występujące w kulturze współczesnej: uśmiercania śmierci (wypierania jej) i uobecniania (nieustannego nią epatowania)⁵⁷. Obrazy śmierci usuwa się wówczas, gdy są przedstawieniami śmierci prawdziwej, mogącej uświadomić mi moją własną śmiertelność. Natomiast pojawiają się nieustannie w formie śmierci abstrakcyjnej, na ekranach kin i telewizorów, jako wizje

⁵⁷ D. Brzeziński, *Między nieobecnością a wszechobecnością – śmierć we współczesnym świecie* [w:] *Zeszyt pokonferencyjny Warsztatów Analiz Socjologicznych. Zdrowie i choroba w społeczeństwie*, Warszawa 2005.

śmierci, która nie jest prawdziwa i o której możemy zapomnieć po wyjściu z kina, jako o czymś niegroźnym. Taki sposób wyjaśnienia wspomnianego wyżej fenomenu wydaje się tylko częściowo zadowalający, ponieważ z tej perspektywy nie da się wyjaśnić, dlaczego obraz nieudanej reanimacji na *Medicina TV* miałby być mniej niepokojący niż śmierć Saddama.

Trafniejsze wydają się w odniesieniu do tego zdarzenia intuicje Foucaulta, który podkreślał, że:

„ciało zanurzone jest też bezpośrednio w sferze polityki, stosunki władzy wpływają na nie wprost: blokują je, naznaczają i urabiają, torturują, zmuszają do rozmaitych prac, różnych obrzędów, domagają się odeń znaków”⁵⁸.

W tym rozumieniu zdjęcie Saddama z pętlą na szyi, które obiegło świat, jest swoistą ikoną, ma świadczyć o sprawiedliwości i skuteczności pewnego systemu. Natomiast nieobecność w mediach samego wykonania wyroku byłaby w tym momencie efektem długofalowego, kulturowego procesu, w którym ciało stało się nietykalne. Różnie możemy pojmować genezę tego procesu – podobnie jak Foucault – jako społeczne zawłaszczenie ciała ze względu na jego użyteczność, lub też jako narastający proces indywidualizowania ciała czy też jako efekt przekształcenia go we własność prywatną. W rezultacie praktyki wymierzania kary zaczęły być czymś wstydliwym i niestosownym. Okazało się, że ciała nie należy tykać, a jeśli już, to tylko po to, by osiągnąć i przekształcić coś, co nim nie jest – duszę, umysł, psychikę. Cierpienie fizyczne i ból przestały stanowić konstytutywny element kary.

„Oto utopia sądowego wstydu – stwierdza Foucault – odebrać życie unikając złego samopoczucia, pozbawić wszelkich praw bez narażania na cierpienie, wymierzać kary nie powodując bólu”⁵⁹.

Ciało widziane poprzez pleć

⁵⁸ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op. cit., s. 27.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 14.

Kolejną cechą współczesnych dyskursów naukowych jest to, że specyficznego wymiaru nabiera w nich kategoria płci. Płeć przestała być traktowana jako dana z natury, a zaczęła jawić się jako coś odtwarzanego, odgrywanego, możliwego do zmiany. Wyróżnikiem myśli postmodernistycznej jest próba podważania wszystkich pewników, które dotąd miały się czelność ostać. Człowiek próbuje być wolny, nieograniczony, próbuje wyjść poza własne ciało i możliwości. Jedną z rzeczy, które usiłuje przekroczyć, jest płciowość i nakładane przez nią ograniczenia, a narzędziem, które miało pomóc wyzwolić ciało z więzów płci i równocześnie kobietę z więzów ciała, stał się termin „płeć kulturowa” (*gender*). Wprowadzony przez amerykańskiego psychologa Roberta J. Stollera w 1968 roku⁶⁰ (przypomnijmy – roku rewolucji kulturowej na Zachodzie) sprawił, że nagle zaczęto dostrzegać cztery płcie: dwie biologiczne i dwie kulturowe (kobiecość i męskość). Jak zauważa Adam Buczkowski:

„wprowadzenie kategorii płci kulturowej, jako fenomenu niesprowadzalnego do biologii, rozwiązało także szereg innych praktycznych problemów, wiążących się przede wszystkim z istnieniem osób transseksualnych i transwestytów”⁶¹.

Tak rozumiana płeć kontroluje ciało i równocześnie wprowadza je w obszar treści kulturowych⁶². Poprzez gesty, pozy, zachowania *gender* podlega zarówno ucieleśnieniu, jak i utrwaleniu oraz reprodukcji.

Dla niektórych badaczy⁶³ taka wizja płci wciąż jest zbyt mało radykalna, bo zakłada istnienie niezależnego, biologicznego tła podziału płciowego. Sugerują oni, że kultura penetruje głębiej, niż przypuszczamy, i formuje ciało, które potem postrzegamy jako płciowe, również na poziomie samego jego kształtu, a przede wszystkim wprowadza podział na dwie płcie (binarność), który wcale nie jest oczywisty. Tymczasem przez setki lat w kulturze europejskiej dobrze funkcjonował model jednopłciowy, który sytuował różnice

⁶⁰ Za: A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała*, Universitas, Kraków 2005, s. 36.

⁶¹ Ibidem, s. 39.

⁶² D. Dzikko, *Kulturowe kody płci* [w:] *Praktyki cielesne*, pod red. J.M. Kurczewskiego, s. 174.

⁶³ Zob. na przykład: A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała*, op. cit.; T. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from Greeks to Freud*, Cambridge, Mass-London 1990.

między kobietą a mężczyzną w charakterze podejmowanych ról. Ciało kobiety i mężczyzny były opisywane jako do siebie podobne, zaś różnice między nimi miały polegać jedynie na stopniu odmienności, nie zaś na jej rodzaju. Istnienie jednego ciała dawało wyraz przekonaniu, że człowiek-mężczyzna jest miarą wszystkiego, a kobiece ciało stanowi tylko jego ułomną wersję, o narządach odwróconych do wewnątrz. Pytanie o płć biologiczną nie miało w tym okresie sensu, gdyż ludzie nie postrzegali człowieka poprzez różnicę seksualną. Stąd łatwa była zmiana płci, notowano wiele przypadków cudownej metamorfozy, a osoby o niejasnej płci (hermafrodyty) same mogły wybrać, jaka jest ich „prawdziwa” płć. Dwupłciowość natomiast, jak stwierdza Buczkowski, wymyślono stosunkowo niedawno, w XVIII wieku. Naukowe odkrycie różnic płciowych miałyby, zdaniem tego socjologa, prowadzić do powstania teorii komplementarności, a ta „zliberalizowana wizja »naturalizowała« miejsce kobiety i mężczyzny w społeczeństwie i wskazywała na szczególne, niewymienialne i nieporównywalne między sobą, miejsce każdej płci”⁶⁴.

Koncepcja komplementarności, oparta na różnicach cielesnych, miała przynieść odsunięcie kobiety od angażowania się w aktywność w sferze publicznej i ograniczała ją sfery prywatnej. Tym samym, jak zauważa również Ute Frevert⁶⁵, płć funkcjonuje jako element porządkowy o charakterze ekonomicznym, politycznym i społecznym. Zwłaszcza przez badaczy feministycznych jest chętnie postrzegana jako zasada konstrukcyjna struktur i procesów społecznych, którą usiłują odsłonić. Groźbę dostrzegają bowiem w „naturalizacji” tej kategorii – uznawaniu jej za coś oczywistego i wynikającego z natury.

Każda znana kultura wytwarza charakterystyczne dla siebie podziały i stereotypy. Różnice są niezbędne – warto w tym wypadku sięgnąć po wizję

⁶⁴ A. Buczkowski, *Spoleczne tworzenie ciała...*, op. cit., s. 128.

⁶⁵ U. Frevert, *Mąż i niewiasta. Niewiasta i mąż. O różnicach płci w czasach nowoczesnych*, Warszawa 1997, s. 89.

społeczeństwa jako systemu, którą prezentuje Luhmann⁶⁶. Cechą systemu jest utrzymywanie odrębności od środowiska, a więc wytwarzanie znaczących różnic. Tylko różnica jest informacją i tylko ona może służyć do komunikacji w obrębie systemu, a przez to wspiera jego przetrwanie. Płeć jest jednym z możliwych i powszechnych, ze względu na swoją wizualną oczywistość, systemów różnic. Jak stwierdza Margaret Mead⁶⁷, nie ma kultury w której uważano by, że nie ma żadnych istotnych odmienności między płciami, przy czym cechy te często są wyznaczane arbitralnie. Podziały takie są bardzo ważne w społeczeństwach jedno- lub małowymiarowych, jednak – jak podkreśla Uliński⁶⁸ – ilość pozostających do dyspozycji każdej jednostce ról życiowych i zawodowych jest tak duża, że każdy ma szansę znaleźć rolę odpowiadającą własnemu temperamentowi i uzdolnieniom.

Próbując odczarować płęć często zapomina się, że jednak istnieją pewne różnice biologiczne w nią wpisane. Margaret Mead wymienia między innymi: różnicę rytmu biologicznego i zdolność do wysiłku fizycznego, wyraźniejsze wkraczanie organizmu kobiecego w kolejne fazy życia (pierwsza menstruacja, pierwszy poród, klimakterium) oraz silny związek matki z potomstwem⁶⁹. Co więcej, uznaje, że jeśli jakaś kultura dostosowywałaby swoje wzorce do rytmu biologicznego jednej płci, to czyniłaby to zawsze ze szkodą dla drugiej, dlatego też kultura powinna być – zdaniem tej badaczki – sztuką kompromisu. Natomiast sztuczna równość, podobnie jak różne formy sztucznej dyferencjacji społecznej, mogą mieć szkodliwe dla obu płci konsekwencje⁷⁰.

Zakończenie

Jak zauważa Bauman:

⁶⁶ N. Luhmann, *Social Systems*, Stanford California 1995.

⁶⁷ M. Mead, *Male and Female* [za:] M. Uliński. *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001, s. 299.

⁶⁸ M. Uliński. *Kobieta i mężczyzna...*, op. cit., s. 300.

⁶⁹ M. Mead, *Male and Female* [za:] M. Uliński. *Kobieta i mężczyzna*, op. cit., s. 300.

⁷⁰ Ibidem, s. 301.

„wraz z przejściem od społecznie administrowanej tresury i inwigilacji do samo-kontroli i auto-tresury rozmywa się przedział między podmiotem a przedmiotem, między aktorem a jego czynnością, między tym, kto działa, a tym, na co działa”⁷¹.

Z rozmycia się tych granic wynikają zaś współczesna niecierpliwość, szybkie nużenie się wszystkim, co się robi, i ironia wobec własnych wytworów, ale równocześnie – niespożyta energia współczesnej kultury. Stąd też pochodzi neurotyczny, niespójny i nielogiczny, a także obsesyjny charakter kultury ponowoczesnej⁷².

Obsesyjna koncentracja na ciele, wpisana we współczesną kulturę, wydaje się być jedną z jej cech konstytutywnych. Ciało we współczesności stało się obiektem, któremu poświęca się szczególnie dużo uwagi. Być może jest to pewnego rodzaju odreagowanie: po wiekach milczenia oraz deprecjacji ciała na rzecz duszy i rozumu, zostało ono przywrócone do łask. Znowu pozwolono, by mówiło. Do niedawna bowiem niewiele wspominało się o ciele, a zwłaszcza o płci, zarówno w naukach społecznych, jak i na gruncie filozofii. Jak zauważa Uliński:

„jeszcze w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku wielu absolwentów kierunków humanistycznych sądziło, że pisząc o człowieku i jego sprawach, filozofowie mieli na myśli albo bezpłciowy abstrakt albo wyłącznie mężczyznę”⁷³.

Do przemiany postaw wobec ciała i płci, włączeniu ich w zakres naukowych zainteresowań, przyczyniła się w szczególności „rewolucja seksualna” lat sześćdziesiątych, której efektem była krytyka kultury z feministycznego punktu widzenia i powstanie licznych prac przesyconych tą ideologią. Również nieskrępowany rozwój kapitalizmu w krajach zachodnich doprowadził do sytuacji, w której ciała stały się szczególnie cenne jako podmioty i przedmioty konsumpcji. Zainteresowanie ciałem wydaje się również ściśle powiązane z rozwojem współczesnej medycyny i powiększeniem się możliwości kształtowania ciała, a także niesienia mu pomocy. Nieustannie

⁷¹ Z. Bauman, *Ciało i przemoc...*, op. cit., s. 95.

⁷² Ibidem, s. 95.

⁷³ M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna...*, op. cit., s. 317.

słyszemy o kolejnych możliwościach, które się wyłaniają na polu nauk medycznych – bulwersujących i zdumiewających na początku, potem przemieniających się w oczywistość. Dziś już nie wzbudzają większych kontrowersji zapłodnienie *in vitro* czy przeszczep serca, być może za jakiś czas podobnie będziemy reagować na kwestie klonowania czy modyfikacji genetycznych.

W socjologii ciało długo było postrzegane jako przynależne naturze, a więc nieinteresujące. Społeczeństwo było traktowane jako konstrukcja społeczno-kulturowa, budowana przez bezcielesne „ja” czy też abstrakcyjne, odcieleśnione, byty kolektywne. Analizowano miejsce „ja” w społeczeństwie, interakcję między bezcielesnymi „ja”, a także relacjami i dynamiką klasową abstrakcyjnych warstw. Dla ciała nie było tu miejsca, zwłaszcza że panowało przekonanie, iż nie uległo ono zmianom od tysięcy lat⁷⁴. Obecnie, przywrócone do łask, jest najmodniejszym tematem rozważań obok emocji, które też są na nowo odkrywane (socjologia emocji).

Pozwolę sobie podsumować te rozważania słowami Anthony’ego Giddensa:

„Ciało, jak tożsamość, przestało być raz na zawsze dane – jako określony byt fizjologiczny – a jest mocno wplecione w refleksyjność nowoczesności. (...) podobnie jak świadomość, staje się miejscem interakcji, uzyskiwania i przejmowania kontroli, w którym spotykają się refleksyjnie organizowane procesy i systematycznie uporządkowana wiedza specjalistyczna. (...) Niegdyś siedziba duszy, potem źródło mrocznych wszetecznych potrzeb, ciało okazuje się plastycznym materiałem, który daje się doskonale kształtować wpływom wysoko rozwiniętej nowoczesności”⁷⁵.

Jednym z wpływów, którym podlega ciało, jest ten generowany przez systemy eksperckie – już nie tylko medyczne, ale również psychologiczne czy socjologiczne. Ciało nie jest już bowiem wyłącznie zdyscyplinowanym i

⁷⁴ A. Buczkowski, *Społeczne tworzenie...*, op. cit., s. 7–8.

⁷⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, op. cit., s. 296–297.

kontrolowanym bytem. Jestem obszarem, na którym ścierają się różne dyskursy, przenikając do jego wnętrza i modyfikując je.