



7/2008 (14)

## **Mariola Flis**

Od Kartezjusza wiadomo, że myślenie jest zasadą systemową, która gwarantuje zarówno to, co poznajemy, jak i to, w jaki sposób poznajemy. Na pytanie, czym jest owa zasada systemowa i co stanowi istotę myślenia, próbują odpowiedzieć filozofowie, psychologowie, a ostatnio kognitywiści. To Kartezjusz jest tym filozofem, który zmarginalizował ciało, chociaż podkreślał fakt, że ciało jest siedliskiem duszy, czyli myślenia.

Dualizm kartezjański przewyciężył Benedykt Spinoza, który głosił, że substancja jest jedna, a człowiek jest jej modi, czyli przejawem. W XX wieku niemiecki filozof Plessner nazwie tę sytuację ekscentrycznym usytuowaniem, zgodnie z którym człowiek jest nie tylko swoim bytem, ale zarazem pozostaje do niego w jakimś stosunku. Ekscentryczna pozycjonalność jest podstawową strukturą ludzkiego bytu i pozwala na sformułowanie prawa utopijnego centrum, które mówi, że człowiek zawsze nastawiony jest na absolut, którego pełne osiągnięcie jest niemożliwe<sup>1</sup>.

Ciało jest nośnikiem myślenia, zwłaszcza tej formy, którą nazywamy tożsamością kulturową. W obszarze tożsamości kulturowej mamy tożsamość indywidualną i kolektywną. Według A. Giddensa, ciało jest częścią projektu tożsamościowego. Nie jest czymś danym, ale jest zjawiskiem, które należy stale kształtować. Tożsamość człowieka ponowoczesnego jest autokreacją możliwą do ujęcia w wymiarze narracyjnym, bowiem narracja jest ważną procedurą budowania tożsamości kulturowej, która z kolei jest powinnością człowieka ponowoczesnego. Powinność – zgodnie z etyką dyskursu – rozumiana jest jako

---

<sup>1</sup> Por. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1975.

nałożenie przymusu sobie i jako samozobowiązanie, które o tyle tylko ma źródło poza podmiotem, że sam podmiot jest w stanie patrzeć na siebie z perspektywy „uogólnionego drugiego”, a zatem umie się rozdzielić i przez to patrzeć na siebie oczyma abstrakcyjnych innych.

Dla Jurgena Habermasa – twórcy etyki dyskursu – społeczność nie jest konkretną wspólnotą empiryczną, lecz idealną wspólnotą komunikacyjną. Odwołanie się do idealnej wspólnoty i do zasady dyskursu pozwala na ujęcie powinności jako samozobowiązania. Rację ma zatem Zygmunt Bauman<sup>2</sup>, kiedy twierdzi, że w ponowoczesności jednostka została wyzwolona od cech z góry przypisanych, od losu, jakiemu sama zaradzić nie może, a to z kolei wpłynęło na jej tożsamość. Owa tożsamość została przekształcona w zadanie (samozobowiązanie), które realizować ma własnym wysiłkiem i tym samym uzyskała wymiar etyczny.

Zatem, tożsamość kulturowa w jej etycznym wymiarze to po prostu powinność ufundowana na poznawaniu siebie samego i świata. Już Sokrates odkrył, że żyjemy sami z sobą, tak samo jak z innymi, oraz, że te dwa typy stosunków pozostają we wzajemnym związku. Hanna Arendt pisze, że

specyfika ludzkiej realizacji świadomości w myślowym dialogu pomiędzy „ja” i mną sugeruje, że różnica i inność, które są tak istotnymi cechami świata zjawisk, (...) stanowią również warunki egzystencji myślącego „ja” człowieka, gdyż to „ja” rzeczywiście istnieje tylko w podwójności. I to *ego* – ja jestem ja – przeżywa różnicę w tożsamości wtedy, gdy kieruje się nie ku rzeczom zjawiającym się, lecz ku sobie samemu<sup>3</sup>.

Tożsamość implikuje relację, „z”, czyli mediację, związek, syntezę: unifikację w jedności. To z kolei wymaga określonej koncepcji człowieka, czyli takiej, która podkreśla, że jego cechą konstytutywną jest postawa poznawcza, zmuszająca go do działań transgresyjnych, czyli takich, dzięki którym człowiek wychodzi poza to, kim jest i co posiada. Jak twierdzi Józef Koziński,

---

<sup>2</sup> Por. Z. Bauman, *Nowoczesność i ponowoczesność*, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 1991, s. 225.

transgresja, to proces myślenia i działania praktycznego ukierunkowany na przekraczanie granic przestrzeni i czasu, w których człowiek był dotychczas aktywny<sup>4</sup>.

Transgresja może występować jako działanie ekspansywne i jako działanie twórcze. W kontekście rozważań o dynamice ciała w kulturze wizerunku istotną rolę pełni transgresja w wymiarze działania twórczego, które jest działaniem intencjonalnym, tak samo jak akty świadomości i akty doświadczenia zmysłowego są aktami intencjonalnymi, a zatem poznawczymi.

Refleksja nad ciałem i cielesnością wykreowała nowe dyscypliny, takie jak: socjologia i antropologia ciała (B. Turner), które mają swoje zakotwiczenie w pracach klasyków socjologii i antropologii społecznej (E. Durkheim, M. Mauss), filozofów (M. Merleau-Ponty, J. Lakoff) czy psychologów (Z. Freud) i odnosiły się do badań nad płcią, seksualnością, społeczeństwem konsumpcyjnym i kulturą popularną. W socjologii ciała zwraca się uwagę na to, że ciało nie jest jedynie materialnym substratem egzystencji, ale ma znaczenie jako przedmiot i podmiot różnorodnych społecznych dyskursów i praktyk. Twierdzi się, że bez uwzględnienia problematyki cielesności niemożliwa jest pełna analiza procesów kontroli społecznej, mechanizmów wykluczenia i dyskryminacji, zjawisk z zakresu kultury popularnej, konsumpcji, technologii, sztuki i oczywiście strategii edukacyjnych. W bardziej radykalnych ujęciach ciało traktowane jest jako nowa perspektywa w naukach o kulturze, dając możliwość przeformułowania klasycznych koncepcji kultury i jaźni<sup>5</sup>.

I trudno się z tym nie zgodzić. Wystarczy odwołać się do prac, które próbują rozstrzygnąć: czy kultura ma znaczenie<sup>6</sup>, jakie mechanizmy ewolucyjne umożliwiły pojawienie się kultury, jakie racje wskazują na współzależność natury i kultury, co to znaczy, że kultura jest autonomiczna względem natury?<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997, s. 59.

<sup>5</sup> Por. T.J. Csordas, *Body: Anthropological Aspects*, w: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, (ed.), N.J. Smelser, P.B. Baltes, New York 2001.

<sup>6</sup> Por. L.E. Harrisom, S.P. Huntington red. *Kultura ma znaczenie*, Poznań 2003.

<sup>7</sup> Por. Z. Piątek, *Pawi ogon czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury*, Kraków 2007.

Kiedy pytamy o relacje natury i kultury, to musimy przyjąć do wiadomości, że nie otrzymamy jednej odpowiedzi. Wszystkie mają jednak wspólny mianownik, są hipotezami. Jedną z owych hipotez, to hipoteza koewolucji E.O. Wilsona, która opisuje mechanizm wzajemnego sprzężenia dziedziczności (genów) i kultury w procesach antropogenezy.

W momencie, gdy ewoluujący gatunek rozpałł prometejski ogień kultury, uruchomił tym samym łańcuch samowzmacniających się reakcji, które wyprowadziły ludzkość poza biologiczne ograniczenia<sup>8</sup>.

W wyniku tych samowzmacniających się reakcji powstał archetyp ruchu i kod językowy, które stanowią główne środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni społecznej<sup>9</sup>. Dzięki nim, działająca jednostka bądź grupa, nadają sensy zarówno własnej egzystencji, jak i przestrzeni społecznej. Bez kodów, rozumianych jako zbiory ogólnych reguł kierujących procesami nadawania znaczeń, trudno byłoby konstruować granice i podziały, a w konsekwencji przypisywać cechy oddzielnym od siebie obszarom. Twórcy tej koncepcji – S.N. Eisenstadt i B. Giessen<sup>10</sup> – proponują trzy główne typy kodów: pierwotności, ogłady lub cywilizowania i transcendencji lub świętości. Myślę, że kod językowy i archetyp ruchu sytuują się na poziomie kodu pierwotności, który odwołuje się do podstawowych i niezmiennych zasad. Zasady te są uważane za obiektywne, a granice budowane przy ich udziale za niemożliwe do przekroczenia, a zatem wymuszające transgresję.

Kulturotwórcza aktywność człowieka jest zakotwiczona w swoiście ludzkiej umiejętności postrzegania świata jako symbolu, czyli w percepcji symbolicznej. Można przyjąć, że początek świadomości to postrzeganie świata w optyce symbolicznej, które wypływa ze sfery instynktów i obrazów, czyli nieświadomości. Ta mroczna sfera ludzkiego umysłu ciągle pozostaje tajemnicą, która zmusza do myślenia.

---

<sup>8</sup> Ch. J. Lumsden, E.O. Wilson, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, New York 1983, s. 19-20.

<sup>9</sup> Por. M. Flis, *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, w: *Stawanie się społeczeństwa*, red. A. Flis, Kraków 2006.

<sup>10</sup> Por. N.S. Eisenstadt, B. Giessen, *The Construction of Collective Identity*, „European Journal of Sociology” 1995 nr 36 (1).

Pośród licznych teorii kultury, największą moc eksplanacyjną posiada funkcjonalna teoria kultury autorstwa B. Malinowskiego<sup>11</sup>. Jego rozumienie kultury można oddać za pomocą czterech zdań-haseł: „kultura jest całością”; „kultura jest zintegrowanym systemem”; „zależności między elementami kultury mają charakter funkcjonalny”; „kultura jest aparatem instrumentalnym”. W pracach Malinowskiego odnajdujemy schemat determinacji trójczynnikowej zachowania człowieka: potrzeby, środowisko przyrodnicze, kultura symboliczna. Potrzeby biologiczne stanowią bezpośrednie przyczyny zachowań jednostek, środowisko przyrodnicze to czynnik selekcyjny wzorów zachowań wykształcone w obrębie instytucji pierwotnych, a kultura symboliczna to źródło norm instytucji wtórnych.

Siłę teorii funkcjonalnej stanowi poszukiwanie związków przyczynowych między różnymi instytucjami i działaniami, i tylko na pozór jest ona teleologiczna. Wiadomo także, że w naturze nie ma niczego, co by wymagało, aby skutkiem jednego działania była modyfikacja innego. Wywieranie takiego skutku jest faktem społecznym. Wynika z tego wyraźnie, że interpretacja strukturalno-funkcjonalna jest paradygmatem właściwej metody socjologicznej i nie sposób nie zgodzić się z Ernestem Gellnerem, który pisze:

Stosowanie tej metody w odniesieniu do nowych sytuacji i w nowych warunkach jest trudniejsze niż było w przeszłości, jest ono wszakże wielce pożądane<sup>12</sup>.

U podstaw klasycznej wersji teorii funkcjonalnej legły następujące założenia: 1) o swoistości systemu społecznego; 2) o jego samoregulacyjnym charakterze; 3) o istnieniu wymogów funkcjonalnych; 4) o funkcjonalności podsystemów społecznych; 5) o egzogennym charakterze zmiany społecznej. Z wymienionych założeń, to założenie o istnieniu wymogów funkcjonalnych pozwala stwierdzić, że dynamika ciała w wymiarze seksualności wymusza nowe strategie edukacyjne. Edukacja jest jednym z imperatywów kulturowych każdego systemu społecznego. Jest koniecznością, od której nie ma

---

<sup>11</sup> Por. B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Dzieła t. 9, Warszawa 2000.

<sup>12</sup> E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, Kraków 1995, s. 186.

ucieczki. Odzwierciedla dialektyczny związek pomiędzy przeszłością kultury, jej teraźniejszością i jej przyszłością. Edukacja zakorzeniona jest w kulturze i siłą rzeczy dziedziczy jej *esprit* i podstawowe cechy strukturalne. Ale nie tylko. Edukacja bowiem – przynajmniej częściowo – zwraca swój dług wobec kultury, przyczyniając się do jej ciągłości i zmiany.

W kulturze ponowoczesnej ciało zajmuje miejsce centralne, a to wynika z tendencji do estetyzacji rzeczywistości, która stanowi fundamentalny wymiar kulturowej zmiany. Estetyzacja rzeczywistości to efekt transformacji dominującego paradygmatu komunikacyjnego, czyli zmiany kodu komunikacyjnego kultury symbolicznej, zaś kumulacją jego społecznej semantyki jest ciało. O tym, że tak właśnie jest przekonują nas badacze tej problematyki, na przykład: Mariola Bieńko w artykule *(De)konstrukcje seksualności i intymności w relacjach społecznych*<sup>13</sup> definiuje współczesną seksualność w oparciu o tezę, która stwierdza, że seks jest historycznie zależny od seksualności, a ta jest społecznie negocjowana, chociaż w ponowoczesności staje się sprawą prywatną. Nagość i cielesność traktowane są jako metafory kultury, które umożliwiają konsumowanie złudzeń w seksualnej przestrzeni społecznej. Seksualność generuje przyjemność, a obietnica przyjemności jest w ponowoczesnym świecie dźwignią marketingu dóbr konsumpcyjnych.

Warto w tym miejscu wspomnieć o interpretacji strip-tease'u pióra Leszka Kołakowskiego. W przewrotnym artykule *Epistemologia strip-tease'u* autor próbuje odpowiedzieć na pytanie: dlaczego uczestniczymy w tym spektaklu? W odpowiedzi wykorzystuje mit biblijny, który – jego zdaniem –

znakomicie skodyfikował sytuację, która utrwaliła się w kulturze śródziemnomorskiej. Sytuacja ta układa się w taki oto obraz: Nagość hańbi, a okoliczność ta nie ma racji i nie jest wynikiem umowy, lecz jest zastana i dana wedle normy transcendentalnej. Wiedza o tym, że nagość hańbi, nie pochodzi z natury, lecz musi być wyuczona: nabycie tej wiedzy jest pierwszym aktem denaturalizacji człowieka. Fundamentem kultury (w opozycji do natury) jest identyfikacja nagości w odróżnieniu od bycia odzianym<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. M. Bieńko, *(De)konstrukcje seksualności i intymności w relacjach społecznych*, w: *Eros, Pathos, Thanatos. Świat(y) wartości społeczeństwa polskiego u progu XXI wieku*, red. I. Jeziorski, M. Korzewski, Bielsko-Biała 2008.

<sup>14</sup> L. Kołakowski, *Epistemologia strip-tease'u*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, Warszawa 1989, s. 16.

I z tym można się zgodzić. Ale myli się Kołakowski, kiedy pisze, że

identyfikacja z porządkiem kultury (znanym także tylko jako człon opozycji) dochodzi do głosu jako sadystyczne pragnienie, by dla mnie, osiadłego w kulturze (tj. ubranego) obnażyła się hańba cudzej naturalności<sup>15</sup>.

Zwłaszcza, że na następnej stronie cytowanego artykułu pojawia się zdanie:

Zachowanie seksualne nigdy i w żadnej fazie nie występuje w postaci oczyszczonej, wolnej od nabytych kulturalnie schematów<sup>16</sup>.

Uczestniczymy w spektaklu strip-tease'u, ponieważ nagość i cielesność zawsze stanowiły metafory kultury, które umożliwiały konsumowanie złudzeń w seksualnej przestrzeni społecznej, a nie po to, aby dowartościować swoje ubrane człowieczeństwo hańbą cudzej naturalności, czyli nagości.

Z kolei Katarzyna Piątek i Anna Barabasz<sup>17</sup>, wykorzystując badania własne, piszą o płci jako kluczu do zrozumienia redystrybucji społecznych obowiązków i odwrotnie, zadania przypisywane są do płci. Gdy jednostka sama poprzez płć reprodukuje społecznie ustalone reguły, czyli realizuje nakazy wynikające z biologicznego ujmowania płci, wówczas płć jest wartością. Preferencje i projekcje są natomiast narzędziami do wzmacniania ustalonego porządku w ramach zróżnicowanych strategii wychowawczych.

Rozważając dynamikę ciała, musimy mieć na uwadze wskaźnik estetyczny, bowiem symboliczna funkcja języka aktualizuje się w dyskursie, a dyskurs – za Paulem Ricoeurem – rozumiem jako

korelat tego, co językoznawcy nazywają systemami językowymi lub kodami językowymi. Dyskurs jest zdarzeniem językowym lub użyciem języka<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 22-23.

<sup>16</sup> Tamże, s. 24.

<sup>17</sup> Por. K. Piątek, A. Barabasz, *Płć jako wartość. Ponowoczesny melanz preferencji i projekcji*, w: *Eros, Pathos, Thanatos*, dz. cyt.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Model tekstu. Znaczące działania rozważane jako tekst*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa 2006, s. 1001-1002.

Inaczej mówiąc, dyskurs jest myśleniem, a myślenie ma charakter pojęciowy, co wykazał Ch.S. Peirce<sup>19</sup>. Czy w kulturze wizerunku możemy uznać ciało jako dzieło sztuki? Z pewnością tak, ale pod warunkiem poszerzenia konwencjonalnie rozumianego dzieła sztuki o estetyzację działań społecznych.

Pomysłodawcą traktowania dzieła sztuki jako przedmiotu estetyzacji życia codziennego był Stanisław Ossowski. Jego koncepcja socjologii sztuki<sup>20</sup> traktuje dzieło sztuki jako jednocześnie antropomorficzne i socjomorficzne, i dlatego estetykę można utożsamić z socjologią sztuki, a ciało z dziełem sztuki.

Dzieło sztuki, będące wytworem antropomorficznym, jest równocześnie przedmiotem socjomorficznym. Antropomorfizm dzieła sztuki to „zapisane”, utrwalone w akcie twórczym – czyli akcie komunikacji, działanie symboliczne – intencjonalne działanie społeczne, które stanowi kompendium wiedzy o rzeczywistości społecznej. Zatem, dzieło sztuki-komunikat można rozpatrywać w kategoriach „wypreparowanego” intencjonalnego działania społecznego, które w każdej kulturze posiada charakter znakowy, ponieważ znaczenie to twór społeczny. Na przykład Dogoni, lud afrykański zamieszkujący Mali, znany jest nie tylko z wyrobu oryginalnych masek obrzędowych, które osiągają dwa metry i używane są w rytualnych tańcach, ale także z tego, że swoje wioski budują na planie ludzkiego ciała. Wśród księży misjonarzy krąży opowieść o niewielkiej społeczności w brazylijskiej dżungli, która nagość traktuje jako normalność, a bycie ubranym sygnalizuje jakieś cielesne ułomności lub chorobę. Ma to daleko idące konsekwencje dla ewangelizujących tę społeczność księży. Jeśli chcą być zaakceptowani muszą pozbyć się odzienia.

Wspólnym wielu kulturom narzędziem demarkacji ciała jest tatuaż. Analizy symbolicznego potencjału ciała w społeczeństwach pierwotnych autorstwa Mary Douglas ukazują ciało, oraz zapisane na nim treści, jako matrycę strukturalizującą rzeczywistość społeczną. W społeczeństwach tradycyjnych wszelkie formy modyfikacji ciała miały charakter trwały, zbiorowy i obligatoryjny. Rytualna praktyka tatuowania ciała członka danej grupy spełniała funkcję koadaptacyjną<sup>21</sup>. Z jednej strony wpisywa-

---

<sup>19</sup> Por. Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 1, Cambridge 1931.

<sup>20</sup> Por. S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1949, s. 369.

<sup>21</sup> Por. V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006.

ła jednostkę w przestrzeń wspólnoty, reprodukując, utrwalając i legitymizując więzi społeczne, a z drugiej umożliwiając wykluczenie pewnych jednostek czy grup ze społeczeństwa poprzez demarkację i piętnowanie ich niższego statusu, nieczystości czy obcości<sup>22</sup>. Tatuaż oznaczał określoną społeczną, religijną i polityczną tożsamość członka społeczeństwa w określonych fazach jego życia<sup>23</sup>, służył oznaczeniu istotnych momentów, takich jak: osiągnięcie dojrzałości seksualnej czy przypisanie określonej roli społecznej. W społeczeństwie ponowoczesnym pojawiło się zjawisko „renesansu tatuazu”, które opisuje i wyjaśnia w powstającej rozprawie doktorskiej Agata Dziuban. Jej zdaniem, współczesny tatuaż to odpowiedź na specyficzne dla późnej nowoczesności „niepokoje tożsamościowe”. Inaczej mówiąc, jest to strategia radzenia sobie z problemami, przed którymi staje jednostka konstruująca swoją tożsamość i więzi społeczne w zindywidualizowanym społeczeństwie.

Dynamika ciała w kulturze, to proces metaforyzacji, który jest możliwy dzięki działaniu intencjonalnemu. Rolę szczególną odgrywa w tym kontekście metafora, której wyróżnikiem jest kreatywność. Wszystkie rodzaje działań ludzkich – jak pisze Edmund Leach – służą przekazywaniu informacji<sup>24</sup>, ale tylko niektóre z nich, które tworzą kulturę symboliczną. W jego ujęciu podstawę kultury stanowią dwa założenia:

(I) znaki nie występują w izolacji; znak jest zawsze elementem szeregu zróżnicowanych znaków, które funkcjonują w specyficznym kontekście kulturowym; (II) znak przenosi informację tylko wtedy, gdy występuje w kombinacji z innymi znakami i symbolami z tego samego kontekstu<sup>25</sup>.

W przypadku założenia drugiego, pojawia się problem przekładalności kontekstów. Od dawna wiadomo, że owa przekładalność jest możliwa tylko częściowo, co w zasadzie wystarcza do tego, aby antropologowie społeczni mogli poznawać i opisywać kultury pierwotne. Do wspomnianych już dwóch założeń

---

<sup>22</sup> Por. M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.

<sup>23</sup> Por. B. Turner, *The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies*, „Body of Society” 1999 nr 5, s. 39-50.

<sup>24</sup> Por. E. Leach, A.J. Greminas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1998, s. 33.

<sup>25</sup> Tamże, s. 31.

Leach dodaje dwa pojęcia: metonimii i metafory. To pierwsze zakłada przyległość, to drugie – podobieństwo. Metaforyczne zatem są symbole, bo oparte na relacji podobieństwa i dlatego konstytutywne sensory muszą być metaforyczne i kreatywne.

Jedną z form tych kreacji jest ciało. Według M. Foucault<sup>26</sup> nowoczesny porządek społeczny oparty był na panoptycznej kontroli społecznej. Znaczną część dnia spędzano w instytucjach panoptycznych (szkoła, fabryka, szpital, więzienie), których przestrzeń była tak zorganizowana, że zapewniała widoczność i sprawowanie nadzoru nad ludzkimi ciałami. Konsekwencją takiej organizacji było ujarzmianie, czyli wytworzenie w jednostkach uewnętrznionego podmiotu, który pełnił funkcję nadzorcy ciała. W ponowoczesności tę funkcję pełni konsumpcja, czyli nowa strategia dyscyplinowania ciała.

Ciało bierze udział w odtwarzaniu i umacnianiu systemowych zależności poprzez kategorię przyjemności, napędzając koniunkturę. W tym kontekście wszelkie aberracje są wyjątkowo chodliwym towarem. Dominującym kontekstem działań jednostki jest wolny rynek, któremu pomagają media, zawłaszczając intymność i czyniąc z niej narzędzie walki o odbiorcę, którego wciągają w ekonomiczną grę.

Miernikiem dopasowania się jednostki do wymogów kultury masowej jest efektywność estetyczna, która oznacza tę właściwość ciała, która umożliwia umiejętne poruszanie się w wielowymiarowym świecie. Ten miernik ma dwa wymiary. Pierwszy to budowanie wizerunku, a drugi to konsumowanie wrażeń. Proces budowania wizerunku to nic innego jak refleksyjne monitorowanie i zarządzanie ciałem, dbałość o wygląd zewnętrzny, bowiem dbałość o wygląd zewnętrzny, gesty czy strój informują otoczenie nie tylko o społecznym statusie jednostki, ale także o jej stylu życia, osobowości, upodobaniach i pasjach. Według socjologów ciała zajmujących się problematyką tożsamości, troska o własny wygląd zewnętrzny i autoprezentację, w której odbijają się społeczne naciski i wartości dotyczące ciała, to najistotniejszy zabieg, mający na celu utrzymanie jednostki w poczuciu bezpieczeństwa ontologicznego w ramach codziennych interakcji i działań<sup>27</sup>. Takie zarządzanie cielesno-

---

<sup>26</sup> Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1993.

<sup>27</sup> Por. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, Warszawa 2003.

ścią prowadzi do estetyzacji życia, która polega na możliwości autokreacji i „stwarzaniu siebie” w drodze eksperymentowania i wypróbowywania różnych tożsamości, „projektów ciała”, stylów życia<sup>28</sup>.

Drugi proces – konsumpcja – jest formą uczestnictwa w świecie globalnym. Ciało w procesie konsumpcji jest przedmiotem i podmiotem, bowiem kształtuje się w procesie konsumowania i bycia konsumowanym. Doświadczenie cielesności jest naznaczone zmaganiem się z tendencją do przekształcania ciała w obiekt. Ciało staje się źródłem przeżycia, a więc obietnicą zaspokojenia. Staje się środkiem a nie celem, wbrew dominującemu dyskursowi troski o ciało, to prowadzi do napięć w obszarze tożsamości. Krystyna Romaniszyn<sup>29</sup> twierdzi, że konsumowanie stanowi budulec tożsamości jednostkowej. Kultura konsumeryzmu daje nam do wyboru ogromną ilość materialnych zasobów. Píše, iż

bardzo często ludzie konsumują właśnie to, co zobaczą i czego pozazdrozczą innym, oraz to, co zobaczą w przekazie medialnym. Zdecydowanie też, w przypadku naśladownictwa stylu konsumowania, przedmiotem konsumpcji jest głównie znakowa wartość dóbr, co z kolei objawia moc konsumpcji jako środka komunikacji społecznej<sup>30</sup>.

Kultura konsumeryzmu stwarza możliwość kreowania za pośrednictwem konsumpcji nowego wymiaru tożsamości. I tutaj pojawia się miejsce dla strategii edukacyjnych, które winny uwzględniać diagnozy badaczy kultury. Fragmentaryczna edukacja tworzy sfery etycznej nieobecności, które utrudniają budowanie tożsamości indywidualnej i grupowej przez młodych ludzi. W tym kontekście wychowawczego wsparcia wymagają także rodzice.

Zdumiewa brak wrażliwości kolejnych ekip rządowych na ekspertyzy socjologów. Zespół ekspertów pod kierunkiem Barbary Fatygi z Uniwersytetu Warszawskiego opracował raport zatytułowany *Strategia dla młodzieży*, w którym diagnoza sy-

---

<sup>28</sup> Por. M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London 1991.

<sup>29</sup> Por. K. Romaniszyn, *Konsumuję więc jestem? Kim właściwie?*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej*, red. M. Flis, Kraków 2006.

<sup>30</sup> Tamże, s. 163.

tuacji młodych ludzi w Polsce jest niepokojąca. Z jednej strony mamy rozbudzone aspiracje edukacyjne młodych Polaków, a z drugiej – źle funkcjonujący system szkolny, który sprzyja segregacji. Z wypowiedzi Barbary Fatygi dla „Gazety Wyborczej” wynika, że wykształcenie rozumiane jako klucz do sukcesu materialnego stało się podstawą nowego zróżnicowania, w którym kapitał ekonomiczny stopił się z kulturowym, a edukacja stała się towarem lub usługą. Wielka reforma ustroju szkolnego, która trwa od 1999 roku, głosi równość szans obok podniesienia poziomu edukacji oraz poprawy jakości. Na paradoks zakrawa fakt, że coraz większe grupy nie mają ani kapitału ekonomicznego, ani dostępu do kapitału kulturowego, a to oznacza niemożność awansu społecznego. Ale nie tylko! Oznacza także niemożność uczestniczenia w kulturze konsumeryzmu.

Kultura wizerunku, czyli kultura przedstawiania i oglądania, doznania zmysłowego, tymczasowości i obrazu, otwiera ciało na zmiany i czyni z niego dzieło sztuki-komunikat. Tym samym zakrywa jego naturalne właściwości. Pojawiają się kategorie nowej kobiecości i nowej męskości jako medialne wzorce, które nie mają mocy absolutnej, lecz problematyzującą. Objawiają ponowoczesną niepewność, która odzwierciedla napięcia w obrębie ciała jako nośnika tożsamości. To napięcie widać wyraźnie w podziale cielesności na cielesność jako wizerunek i cielesność jako udział w procesie konsumpcji. W tym podziale tkwi cecha konstytutywna kultury wizerunku, czyli nakładanie się dyskursu wolności i dyskursu racjonalności.

Wiemy już, że dyskurs jest myśleniem, a myślenie ma charakter pojęciowy. Zatem dyskurs wolności to dominujący w kulturze model pojęciowy wolności i, analogicznie, dyskurs racjonalności to dominujące w kulturze pole semantyczne pojęcia racjonalność. Za Ludwikiem Fleckiem

ukierunkowane postrzeganie wraz z odpowiednią obróbką myślową i rzeczową tego, co postrzegane<sup>31</sup>

możemy nazwać stylem myślowym. Ów styl, czyli dyskurs, oznacza pewien zespół czynników, umożliwiających działalność poznawczą. Zatem teoria stylów myślowych/dyskursów zwraca szczególną uwagę na uwarunkowania aktów poznaw-

---

<sup>31</sup> L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin 1986, s. 131.

czych i wiedzy. Flecka teoria poznania uwidocznia fakt, że nie istnieje czyste poznanie, czyli takie, które chwytą fakty nie za pośredniczone przez teorie. Bez pewnych założeń teoretycznych nie wiedzielibyśmy, co i jak obserwować. Rozpatrywanie dyskursu i zgodnego z nim postępowania poprzez odkrywanie przyjmowanych założeń teoretycznych pozwala nadawać im sens taki, jaki nadaje im osoba owe założenia przyjmująca. Nasuwa się pytanie: czy to my wybieramy styl myślowy/dyskurs, czy też jest on w jakiś sposób przypisany?

Uważam, że poza intelektualistami i być może jakąś częścią elity kulturalnej, ludzie nie wybierają stylu myślowego/dyskursu, którym się posługują. Jest on im narzucony przez system edukacyjny, grupy pierwotne i środki masowego przekazu. Ludzie nieświadomie internalizują sposoby myślenia/dyskursy dominujące w danym społeczeństwie, stąd tak wielkie znaczenie ideologii i religii, a na Zachodzie – środków masowego przekazu.

Procesowi internalizacji towarzyszy proces alienacji. Termin „alienacja” ma kilkunastowiekową historię<sup>32</sup> i jako taki występował w wielu systemach przedheglowskich, przyjmując z reguły znaczenie prawne lub ekonomiczne. Tym, który nadał mu zupełnie nowy sens był G.W. Hegel. Dla niego w *Fenomenologii ducha* alienacja oznacza wyzbycie się samego siebie, autowyobcowanie<sup>33</sup>. Kiedy Hegel mówi o alienacji, to – zgodnie z duchem idealizmu obiektywnego – mówi o alienacji świadomości. Tym, który mówił o alienacji człowieka – jak pisze Andrzej Flis<sup>34</sup> – był Karol Marks.

Jego zdaniem, to Marks wykroczył poza *cogito* i poza samowiedzę, przetwarzając zagadnienie alienacji w problem filozofii materialistycznej. Alienacja oznacza uprzedmiotowienie podmiotu, odwrócenie pierwotnej relacji przyczynowo-skutkowej, proces, w którym ludzie nie panują nad wytwarzanym przez siebie światem, lecz odwrotnie, to świat panuje nad ludźmi. Drugie rozumienie to utożsamienie alienacji z zaprzeczeniem ludzkiej istoty gatunkowej. Mamy dwa pojęcia alienacji, które są ze sobą powiązane: aksjologiczne – jako zaprzeczenie istoty gatunkowej, i socjologiczne – jako zależność od własnych wytworów.

---

<sup>32</sup> Por. J. Ritter (hrsg.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, s. 509-525.

<sup>33</sup> Por. G.W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, Warszawa 1965, s. 62-63.

<sup>34</sup> Por. A. Flis, *Antynomie wielkiej wizji*, Kraków 1990, s. 50-55.

Siłą napędzającą dynamikę ciała jest dialektyczna zależność pomiędzy procesem alienacji i internalizacji, którą odzwierciedla nakładanie się dyskursu racjonalności i dyskursu wolności w kulturze wizerunku. Ten pierwszy można opisać za pomocą dwóch modeli. Pierwszy to racjonalność instrumentalna, czyli optymalne – przynajmniej w świetle wiedzy działającego podmiotu – zastosowanie dostępnych środków do realizacji założonego celu. Drugi natomiast, to zgodność z regułami, spójność, traktowanie w podobny sposób podobnych przypadków, czyli coś, co można nazwać racjonalnością koherencyjną. Jak zauważa Ernest Gellner,

olbrzymia część naszego życia schodzi nam nie tyle na dążeniu do realizacji celów (jak skłonni są utrzymywać badacze społeczni inspirowani modelem: środek – cel), lecz po prostu na unikaniu gaf. Próbujemy się uczyć naszych ról społecznych w miarę jak je odgrywamy tak, aby nie ściągać na siebie zbyt wiele nieprzychylnych uwag<sup>35</sup>.

Te dwa zarysowane powyżej modele, racjonalność instrumentalna i racjonalność jako *zgodność* z ustalonymi regułami, nie wykluczają się nawzajem; wręcz przeciwnie – dopełniają się. Cechą konstytutywną tej pierwszej jest optymalizacja działań, stała maksymalizacja funkcji dwóch zmiennych: kosztów i skutków. Racjonalność instrumentalna – jak pisze Andrzej Flis – prowadzi zatem do innowacji<sup>36</sup>. W przypadku racjonalności koherencyjnej, która w świetle badań antropologów społecznych jest powszechnym kulturowym, czyli obecna jest we wszystkich kulturach, istotną rolę odgrywa rytuał. E. Gellner pisze, że

w przypadku braku racji – rytuał wraz z typową dlań sztywnością stanowi coś w rodzaju poręczy przeprowadzającej członków zbiorowości przez sytuacje, w których mogliby nie wiedzieć, co począć<sup>37</sup>.

W weberowskim ujęciu racjonalności mamy więc dwa elementy. Pierwszy z nich to koherencja i spójność, regularność, podobne traktowanie podobnych przypadków, inaczej mówiąc:

---

<sup>35</sup> E. Gellner, *Relativism and the Social Science*, Cambridge 1985, s. 72.

<sup>36</sup> Por. A. Flis, *Racjonalność kultury europejskiej*, „Arka” 1991 nr 32.

<sup>37</sup> E. Gellner, *Relativism and the Social Science*, dz. cyt., s. 79.

ducha prawdziwego biurokraty. Drugi natomiast, to skuteczność, chłodny, rzeczowy wybór najlepszych dostępnych środków do realizacji założonych, jasno sformułowanych i wyizolowanych celów; innymi słowy – duch idealnego przedsiębiorcy<sup>38</sup>.

W dyskursie wolności w kulturze wizerunku dominuje indywidualizm, czyli prymat jednostki nad grupą. W ponowoczesnym świecie nie jest już tak, że relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem są regulowane przez utarty obyczaj, lecz te regulacje wymagają dopiero uzasadnienia i wspólnego zaakceptowania. Jest to zarazem sytuacja, kiedy nie można narzucić innym celów, które miałyby być przedmiotem ich dążeń, można tylko ustanowić normy współżycia i określić negatywnie, czego czynić nie wolno. Nastąpił rozdział pomiędzy tym, co reguluje prawo, a tym, co należy do obszaru ściśle pojętej moralności. Można powiedzieć, że mamy do czynienia z sytuacją uniwersalizacji prawa i indywidualizacji moralności. Faktyczne wyzwolenie jednostki spod dominacji tego, co społeczne, zwycięstwo indywidualizmu, wymusiło postawienie pytania o sposób dochodzenia do wspólnych wyobrażeń, ocen i norm.

Powyższe rozważania prowadzą do takiej oto konkluzji: konstytutywne sensy są nieuchronnie metaforyczne, co oznacza, że mamy do czynienia z estetyzacją każdej egzystencji. Sztuka – jak twierdzi Fryderyk Nietzsche – jawi się jako najwyższe zadanie i właściwa metafizyczna czynność życia, która usprawiedliwia świat jako zjawisko estetyczne. Zatem nagość i cielesność to metafory kultury, które umożliwiają konsumowanie złudzeń w seksualnej przestrzeni społecznej.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – CIAŁO, KULTURA WIZERUNKU, KULTURA KONSUMERYZMU, MYŚLENIE, TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA, ETYKA DYSKURSU, TRANSGRESJA, PERCEPCJA SYMBOLICZNA, IMPERATYWY KULTUROWE, EDUKACJA, ESTETYZACJA, PARADYGMAT KOMUNIKACYJNY, METAFORA, DYSKURS, DZIAŁANIE INTENCJONALNE, RACJONALNOŚĆ, INDYWIDUALIZM, DZIEŁO SZTUKI-KOMUNIKAT, TATUAŻ, ALIENACJA, INTERNALIZACJA

---

<sup>38</sup> Por. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.

## SUMMARY

---

M. FLIS, *The Dynamics of the Body in the Culture of Image*

This article responds to the question: What elements of the culture of image dynamize the body as a value? Following in the footsteps of the German philosopher, Helmuth Plessner, I start from *eccentric positionality*, which is the fundamental structure of human existence. It allows for the formulation of the law of the utopian centre, which states that man has always aimed at the absolute although its full realization is impossible. It further assumes that thinking is a systemic principle for which the body is a carrier, especially of a form which we label cultural identity. Hence, the body comprises the significant part of the identity project, which is inscribed in the broader cultural context. I assert that the culture-creating activity of man is anchored in a very human ability to perceive the world as a symbol, i.e. symbolic projection. Considering the dynamics of the body we must also consider the aesthetic index since the symbolic function of language becomes real in discourse; it is a linguistic occurrence, or the use of language.

If we broaden the conventional understanding of a work of art by adding the aesthetization of social activities, the body becomes a work of art in the culture of image. The dynamics of the body in culture constitutes a process of metaphorization, which is possible due to intentional action. The body participates in the recreation and strengthening of systemic relations via the category of pleasure bringing in a boom in the economy. The indicator of the individual adapting to the demands of mass culture is aesthetic effectiveness, which denotes this ability of the body which facilitates competent movement in the multi-dimensional world. The culture of image, that is the culture of presenting and perceiving, the culture of sensual experience, of temporariness and image, opens the body to changes and makes it a work of art-communication. The driving force behind the dynamics of the body in culture is the dialectical relationship between the processes of internalization and alienation, which reflects the overlap of the discourse of rationality and the discourse of freedom. Therefore, nudity and corporality are metaphors for culture, which permit the consumption of illusions in the social space.

**Mariola Flis**, profesor nadzwyczajny w Uniwersytecie Jagiellońskim, dziekan Wydziału Filozoficznego UJ i kierownik Zakładu Antropologii Społecznej w Instytucie Socjologii UJ. Obszar zainteresowań badawczych: filozofia i socjologia kultury, antropologia społeczna, historia idei, kognitywistyka.