



ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

WSTRĘT I JEGO ROLA W OKREŚLANIU GRANIC CIELESNOŚCI

Agata Dziuban

Ciało postrzegane jest jako ludzki organizm podlegający biologicznym procesom i zarazem jako wytwór społeczny, uwikłany w sieci historycznie zróżnicowanych kulturowych zależności, dyskursów i praktyk. Obie siły odciskają na ciele swe piętno, modelując je wedle rządzących nim praw i często niezgodnych reguł. Natura, z której wyłania się ciało, zostanie w tekście ujęta jako wyzwanie dla społeczeństwa, jako - niosąca niepewność, ból i śmierć - potęga, przed którą człowiek musi bronić się tworząc społeczno-kulturowy ład. Dlatego ciało staje się elementem tego porządku kategorii, klasyfikacji i praktyk, zostaje przekształcone w fenomen społeczny, kulturowo interpretowany, określany i zarządzany. Jednak, niezależnie od ludzkich starań, zawsze pozostaje ono „ciałem otwartym”, fluidalnym, zmiennym, wymykającym się społecznym taksonomiom i wzorom zachowania.

W centrum moich rozważań znajdzie się wstręt, jako emocjonalna reakcja na transgresję cielesności, ale i narzędzie jej okiełznania czy zanegowania. Repulsja, odrzucenie i oburzenie wywołane cielesnymi sekrecjami czy anomaliami, pozwolą mi pokazać te sytuacje, w których jednostki i społeczeństwa muszą skonfrontować się z biologicznym potencjałem ciała, każącym mu nieustannie wykraczać poza społecznie wyznaczoną granicę konstruowaną po to, by chronić się przed animalną podstawą życia społecznego człowieka.

Proces konstruowania cielesności z perspektywy konstruktywistycznej socjologii ciała

Od kilku dziesięcioleci na gruncie nauk humanistycznych powstaje wiele teorii próbujących sproblematyzować ciało, wskazać na znaczenie cielesności człowieka dla analizy specyfiki rzeczywistości społecznej i natury systemu społecznego. Jednym z nurtów socjologii ciała jest konstruktywistyczna socjologia ciała, czerpiąca inspirację z prac dokonanych przez Marcela Maussa i Mary Douglas. Na gruncie tych koncepcji ciało stanowi fenomen społeczny, podlegający zasadom organizacyjnym społeczeństwa, ponieważ jest w jego ramach kształtowane oraz kategoryzowane.

Stosunki społeczne, warunki pracy, nawyki żywieniowe wpływają nawet na te cechy ciała, które są społecznie postrzegane jako najbardziej naturalne i „biologiczne” - jego wielkość, wagę, muskulaturę, usposobienie czy pracę narządów. W cielesnej *hexis* (trwała dyspozycja - A.D.) dochodzi do równoczesnego uzgodnienia fizyczności ciała oraz jego „istoty głębokiej” - prawdziwej „natury” z postulatem odpowiedniości między „fizycznością” a moralnością. Stosunek odpowiedniości powstaje na gruncie praktycznej lub zracjonalizowanej wiedzy, która utożsamia moralność z fizjonomicznymi cechami ciała [...] Ale domniemany język natury zdradza to, co najgłębiej ukryte, a jednocześnie najprawdziwsze, a co w rzeczywistości jest językiem



STRONA

1

2

3

4

5

6

7

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

ARCHIWUM



ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

ARCHIWUM

społecznej tożsamości, która uległa procesowi naturalizacji [Bourdieu 2004: 80]. Ciało odzwierciedla tożsamość społeczeństwa, rządzące nim mechanizmy oraz wiedzę, którą posiada ono o sobie samym. Co więcej, te społecznie wytworzone własności ciała nie są wolne od interpretacji i kategoryzacji, przeciwnie - ciało nieustannie poddawane jest oglądowi o charakterze wartościującym, oceniającemu je zgodnie ze społecznie akceptowanymi kryteriami zdrowia i choroby, prawidłowości i odstępstwa, piękna i brzydoty.

W optyce konstruktywizmu, ciało jest przestrzenią nieustannej inskrypcji znaczeń, mechanizmów i wartości, które mają charakter społeczny. Rządzą nim nie tyle prawa fizjologii, co historia, stosunki władzy i moralność - specyficzne dla danego społecznego kontekstu. Proces narzucania określonych interpretacji rozumienia ciała może przybierać różne formy - z jednej strony, może się on opierać na mechanizmach oddziaływania władzy, czy to jawnej fizycznej przemocy wywieranej na ciało w celu modyfikacji jego zachowań, czy subtelnej formy przemocy symbolicznej, która określa sposób myślenia o ciele, a tym samym o jego dyspozycjach. Z drugiej strony narzucanie to może wynikać nie tyle ze specyfiki relacji między władzą a ciałem, ale z pozycji, jaką nadaje się ciału w określonym porządku społecznych działań i relacji.

Ilustracją pierwszego z przypadków jest analizowana przez Foucault'a władza dyscyplinarna czy anatomopolityczna władza nad ciałem, czyli **wszystkie procedury zapewniające przestrzenną dystrybucję jednostkowych ciał (ich rozdzielenie, ich uporządkowanie, uszeregowanie i ustawienie w taki sposób, by można je było nadzorować) i organizację wokół tych jednostkowych ciał, całego pola widoczności. [...] to również techniki pozwalające te ciała kształtować, zwiększać ich użyteczną siłę przez ćwiczenia, tresurę itd.** [Foucault 1998: 239]. Funkcją władzy dyscyplinarnej jest „stworzenie” ciała podatnego i czytelnego, narzucenie mu określonych znaczeń i sposobów działania. Tożsamość jednostek powstaje tu w oparciu o działania wiedzy-władzy, ponieważ umożliwiają one, z jednej strony, zdefiniowanie, sklasyfikowanie i zindywidualizowanie ciała, a tym samym umieszczenie go w porządku społecznego dyskursu i struktur hierarchicznych jako ciała posiadającego właściwe mu cechy i własności. Z drugiej strony,

poprzez implementację normy, czyli interioryzację zasad porządku społecznego przez jednostkę gwarantowaną przymusem zewnętrznym i naciskiem fizycznym wywieranym na ciało, formacja wiedza-władza przyczynia się do powstania podmiotu, czy jak określa to Foucault - duszy, która jest nośnikiem pewnej znormalizowanej tożsamości. Działanie władzy może polegać na narzucaniu jednostkom znaczeń i symboli oraz legitymizowanych przez nią systemów klasyfikacji, w taki sposób, iż leżące u ich podstaw układy sił i realne struktury dominacji pozostają niewidoczne. Pierre Bourdieu nazywa tę ledwie wyczuwalną formę władzy nad ciałem **przemocą symboliczną**, podkreślając, iż jej specyfika polega na tym, że dokonuje się ona przy współdziałaniu jednostek, uznających określone praktyki społeczne za naturalne. Ten typ władzy, przyczynia się do utrwalenia swych kategorii i zasad organizacyjnych dzięki przyswojeniu ich przez ludzkie ciało pod postacią specyficznych nawyków cielesnych, systemów wzorów działania, percepcji i oceny, które różnicują się zależnie od pozycji, jaką dana jednostka zajmuje w zhierarchizowanym społeczeństwie. Przeswojenie określonych nawyków leży u podstawy autodefinicji grup czy klas w obrębie danego społeczeństwa i pozwala tym samym na wykształcenie się konkretnych tożsamości (jednostkowych czy grupowych) w oparciu o definicje, dyspozycje i sposoby wykorzystania ciała.

Każde społeczeństwo ustanawia, legitymizuje i sankcjonuje własne sposoby kategoryzowania aktorów społecznych, a co najważniejsze, przedstawicielom poszczególnych kategorii (grup zawodowych, statusowych, etnicznych, klas, płci) przypisuje zestawy cech cielesnych i sposobów działania, które uznawane są za typowe i naturalne. Tym samym specyfika i charakter działania ciała staje się swoistym medium komunikacji międzyludzkiej i konstrukcji społecznych tożsamości w ramach przestrzeni publicznej. Komunikacja ta ma charakter skonwencjonalizowany i ustrukturuwany. W ujęciu Ervinga Goffmana - to nie władza, ale porządek interakcji społecznych (i akceptowany w nim repertuar kodów cielesnych) determinuje możliwe sposoby posługiwania się ciałem w konkretnym kontekście uznawanym za adekwatny i społecznie akceptowany. Ciało stanowi tu niewerbalne medium komunikacji społecznej, za pomocą którego jednostki przekazu-



ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

ARCHIWUM

ją sobie informacje dotyczące zajmowanych przez siebie pozycji i związanych z nimi społecznych oczekiwań. Wykroczenie poza przypisaną danej roli zachowanie cielesne wiąże się z sankcją społeczną, stygmatyzacją czy ostracyzmem. Dlatego jednostki nieustannie starają się monitorować i kontrolować swoje ciało oraz wykorzystywać je w celu stworzenia określonego, społecznie akceptowanego wizerunku siebie. Musimy dostrzegać, że wygląd ma charakter normatywny. Znaczący to, że gdy znajdujemy się w obecności innych, istnieje z reguły obowiązek przekazywania jednych informacji i nieprzekazywania innych [...] Aczkolwiek jednostka może przerwać mówienie, to nie może zaprzestać komunikowania za pośrednictwem ciała [...] Paradoksalnie sposobem maksymalnego ograniczenia przekazu informacji o sobie jest pozostanie sobą samym i działanie w sposób, jakiego się oczekuje od takich osób [Goffman 2000].

Społeczne interpretacje ciała i jego doświadczanie służą jednocześnie jako budulec dla jednostkowych tożsamości, które są stale oceniane, wzmacniane czy przekształcane przez reakcje innych ludzi, mające swe źródło w zastanych społecznych interpretacjach cielesności.

Granice cielesności

Jedną z istotnych własności ciała, która wynika z jego biologiczności, jest zmienność, płynność i zdolność do transformacji. Ciało nie jest morficzną stałą, ale choruje, wydziela, pochłania i starzeje się. Próba uchwycenia znaczenia i funkcjonowania ciała w odniesieniu do szerszego kontekstu społecznego, jego miejsca w ramach określonego porządku społecznego nie może zignorować faktu jego nieustannej fluktuacji i zwierzęcości. Zmienność i niestabilność wynikające z biologicznej natury człowieka wymagają istnienia zespołu społecznych i kulturowych mechanizmów, które pozwolą utrzymać stabilność społeczną. Jednym z nich jest bez wątpienia proces tworzenia społecznie legitymizowanej i doświadczanej przez jednostki, obecnej zarówno w języku, jak i w społecznej *praxis*, kategorii granic ciała.

Społeczna definicja granic cielesności odgrywa istotną rolę w procesie tworzenia i reprodukcji wyobrażeń na temat rzeczywistości społecznej. Zainteresowanie naturalnymi granicami ciała w bezpośredni sposób przekłada się na problematykę granic społecznych, gdyż, jak

pisze Mary Douglas, nie ma naturalnego sposobu rozważania ciała, który nie posiadałby jednocześnie wymiaru społecznego. Zainteresowanie jego [ciała] otworami zależy od zainteresowania społecznymi wejściami i wyjściami, drogami ucieczki i inwazji. Jeżeli nie istnieje troska o zachowanie granic społecznych, to można się spodziewać, że nie istnieje także troska o granice ciała. Relacje stóp w stosunku do głowy, mózgu do organów seksualnych, ust do otworu odbykowego (*anus*) są powszechnie traktowane w taki sposób, że mogą wyrazić odpowiadające im wzorce hierarchii [Douglas 2004: 116]¹.

Czym są owe granice, które wpisują się w ciało, okalają je i pozwalają wskazać to, co poza nie wykracza? Bez wątpienia, w najbardziej oczywisty sposób, jako granica ciała jawi się skóra, jego naturalna powłoka ochronna, oddzielająca je od otaczającego świata. Pozwala określić, co stanowi wnętrze, a co powierzchnię ciała; gdzie znajduje się przestrzeń zetknięcia impulsów wychodzących z ciała i tych, które przychodzą do niego z zewnątrz. Zygmunt Freud podkreślając rolę ciała w konstruowaniu podmiotowości zaznaczył, iż *ego* jest swoistą mapą ciała, która pochodzi z doznań cielesnych, powstających przede wszystkim na powierzchni ciała. Własne ciało, a przede wszystkim jego powierzchnia, jest miejscem, z którego jednocześnie mogą wychodzić postrzeżenia zewnętrzne i wewnętrzne - napisał Freud wskazując, iż skóra jest najwrażliwszym miejscem odbioru bodźców zewnętrznych, dotyku, ciepła, bólu, ale także dzięki skórze jednostka może być odczuwana przez Innego. Wg Maurice'a Merleau-Ponty'ego każda jednostka posiada bezpośrednią, przedrefleksyjną i przedpojęciową świadomość ciała jako całości, która jest sposobem przeżywania ciała i odbieranych przez nie wrażeń zmysłowych. [...] połączenie części naszego ciała oraz połączenie naszego doświadczenia wzrokowego i naszego doświadczenia dotykowego nie dokonuje się stopniowo i na drodze akumulacji. Nie tłumaczę na „język wzroku” „danych dotyku” lub odwrotnie, nie łączę części swojego ciała dodając jedną do drugiej; ten przekład i to połączenie dokonały się we mnie raz na zawsze: są one samym moim ciałem [2001: 141]. Skóra niejako wytycza granice podmiotu, także w taki sposób, iż pozwala na „jednoznaczne” określenie ciała jako spójnej całości. Daje ona jednostce możliwość odczucia integralności cielesnej, która sprawia, że obrzeża

1. Douglas zaznacza również, iż niektóre zanieczyszczenia mogą służyć do wyrażenia generalnego obrazu porządku społecznego. Co więcej, Susan Sontag wskazuje, jak patologie cielesne i choroby, przede wszystkim gruźlica i rak, były często wykorzystywane metaforycznie w celu uwydatnienia i krytyki społecznych zaburzeń, korupcji czy rewolucji. Współcześnie funkcję metaforycznego wyrazu patologii moralności społecznej pełni AIDS [Sontag 1999].



ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

ARCHIWUM

ciała stają się newralgicznymi punktami definiowania podmiotu, ale i stanowią swoiste wyzwanie dla systemu społecznego. Skóra skupia na sobie spojrzenie, przyciąga uwagę, angażuje emocje, a tym samym stanowi powierzchnię, która podlega kulturowej i społecznej transkrypcji, atrybucji znaczeń i symboli.

Jak już była o tym mowa, każde społeczeństwo zarysowuje linię graniczną ciała i sposób, w jaki będzie ono definiowane, umieszczając je w ramach swych struktur dyskursywnych i systemów klasyfikacji. Owa linia graniczna jest każdorazowo określana i precyzowana w ramach interakcji społecznych, a przede wszystkim w sytuacji komunikacji bezpośredniej, *face-to-face*. Twarz, najrzadziej osłonięta część ciała, jest niewątpliwie obszarem, za którego pośrednictwem znajdują wyraz zawilości doświadczenia, uczucia oraz intencje. Znaczenie twarzy w wyznaczaniu granic ciała wiąże się bezpośrednio z rejonizacją na przód i tył - wynikającą z postury ciała. Twarz człowieka stanowi fronton, znak graniczny, który jest najbardziej podstawowym źródłem komunikacji między jednostkami - uczestniczącymi w nieustannej grze ukazywania i skrywania. Twarz jako pole widzenia i ekspresji wokalne jest dla człowieka zarazem niewidoczna i otwarta. „Z niej” człowiek spogląda i wybrzmiewa, w niej podchwytuje spojrzenia innych, obrazy świata. Skrytość i otwartość czynią z twarzy fasadę, powierzchnię graniczną, pośredniczącą pomiędzy tym, co własne i tym, co inne, pomiędzy wnętrzem i zewnętrżnością. To, co zewnętrzne, już na poziomie zwierzęcym nie jest jedynie „ścianką” otaczającą pewne wnętrze, i odwrotnie - włącza w siebie to, co wewnętrzne. Autonomiczność uzyskana dzięki owej relacji zewnętrzny-wewnętrzny nadaje powierzchni zewnętrznej charakter prawdziwej granicy. Granica ta nie tylko ujawnia „wzajemność perspektyw”, nie tylko z niej żyje, ale również daje jej wyraz - zaznacza H.Plessner [2004: 45-46].

Bryan Turner podkreśla, iż od czasów starożytnych naznaczanie ciała (przede wszystkim poprzez tatuaż, ale i rysunek, *piercing* czy skaryfikację) było zabiegiem zbiorowym i często obowiązkowym, który umożliwiał wyznaczenie statusu i pozycji społecznej jednostki w obrębie danej grupy. Co najważniejsze, według Turnera forma, a tym samym treść tatuażu mogła być jednoznacznie odczytana przez wszystkich członków określonej społeczności, gdyż były one osadzone

w podzielanej kulturze zbiorowych znaczeń [Turner 1999: 40].

Bourdieu wskazuje, iż doświadczenie dysproporcji między ciałem społecznie pożądanym, reprezentowanym przez oczekiwania grupy dominującej, a własnym, a dokładnie nieadekwatność jego zachowania czy wyglądu w przestrzeni publicznej wywołuje wstyd, którego pojawianie się zarysowuje społeczne granice cielesności. Praktyczne akty poznania i uznania magicznej granicy między dominującymi i zdominowanymi, poprzez które zdominowani uczestniczą we własnej opresji [...] ponieważ akceptują narzucone granice - przybierają bardzo często postać wyrażanych przez ciało emocji, takich jak upokorzenie, wstyd, nieśmiałość, strach, wina [...]. Owe emocje i uczucia - doświadczane tym boleśniej, im większy jest ich związek z cielesnymi oznakami, takimi jak zaczerwienienie, niemożność wydobywania głosu, zdenerwowanie - zdradzają mimowolną podległość ciała próbującego się bronić przed osądem (oceną) grup dominujących. Manifestacje te wskazują na istnienie „podskórnego” związku ciała (podległości ciała) z cenzurą narzuconą przez struktury społeczne [Bourdieu 2004: 51]. Co ciekawe, według Giddensa, wstyd i zakłopotanie mają swe psychologiczne źródło w niepowodzeniu z wywiązania się z pewnych aspektów roli społecznej, jaką pełni jednostka, z byciem „przyłapanym”, złapanym na gorącym uczynku, który zakłóca społeczny ład i homeostazę. Podkreśla on też, iż wielu psychoanalityków idąc za Freudem, traktowało wstyd jako uczucie swoiście związane ze strachem obnażenia się [Giddens 2003: 91], co sygnalizować miało bardzo silny związek uczucia wstydu z cielesnym wyglądem jednostek i tym, jakie reakcje wywołuje on w otoczeniu².

Problematyzacja wstępu na gruncie socjologii ciała

Najsilniejszą emocjonalną reakcją określającą i wyznaczającą społecznie akceptowane granice biologicznego i społecznie zinterpretowanego ciała jest wstyd, czyli odrzucenie, obrzydzenie, repulsja, silna niechęć, strach. Najczęściej ludzie czują go, gdy stykają się z nieokreślonymi, kleistymi i kałającymi substancjami, wydzielinami cielesnymi, insektami, zwłokami czy zachowaniami ludzkimi, które są „w oczywisty sposób” nieludzkie, niemoralne, „zezwierzęcone” np. nekrofilia, koprofilia, pedofilia, homoseksualizm, sadyzm, zbrodnia

² Cezary Wodziński w *Św. Idiocie* stwierdza: obnażenie, zrzucenie „ubrań cielesnych” to akt ubezcieleśnienia. Nagość stanowi tu oczywisty kontrast z „tutejszymi” - „ubranymi”, czyli właśnie „cielesnymi”. Nagi jest obcy - „dla wszystkich obcy”, „nikomu nieznan”, ponieważ - to rewers paradoksalności - jest kimś ukrywającym się w swej beczelności. A zarazem rzuca w ten sposób jawne, „nagie” wyzwanie światu, cielsku świata: oto jestem...nie z tego świata.



ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

ARCHIWUM

czy pornografia. Paul Rozin i April Fallon definiują wstręt jako odrzucenie pokarmu, który charakteryzuje się odrazą wywołaną perspektywą oralnej inkorporacji jakiegoś ohydneho czy zanieczyszczającego obiektu, na przykład ludzkich czy zwierzęcych odchodów. Abstrahując od ograniczonego charakteru tego ujęcia, warto zwrócić uwagę na motywacyjne komponenty odrzucenia pokarmu. Pierwszy z nich, sensoryczno-afektywny wiąże się z przekonaniem podmiotu o negatywnych własnościach zmysłowych obiektu, okropnym smaku czy zapachu. Drugi, jest antycypacją bólu czy krzywdy, która wynikać może z wchłonięcia określonego obiektu, wiąże się z lękiem, jaki dany przedmiot wzbudza w jednostce. Trzeci komponent motywacyjny odrzucenia obiektu oparty jest na podstawach ideacyjnych, kognitywnych³. Wstręt motywowany jest przede wszystkim przez czynniki ideacyjne; tym samym podstawę wstrętu, który wywołuje dany przedmiot, stanowi przeświadczenie czy też przekonanie podmiotu dotyczące natury, pochodzenia i charakteru danego obiektu. Jednostka zakłada (wie lub przypuszcza), że substancja, którą ma spożyć jest okropna, wstrętna i odrażająca, dlatego że posiada ona takie właśnie wyobrażenie na temat tej substancji. Czyż nie wydaje się nam, iż karaluch musi obrzydliwie smakować i nie wzięlibyśmy go do ust, mimo iż nigdy nie mieliśmy szansy spróbować jak naprawdę smakuje? Wstręt zawiera więc pewną ocenę czy interpretację przedmiotu, do którego się odnosi, zależny jest od tego, w jaki sposób dana osoba postrzega owego karalucha i może zmieniać się wraz ze zmianą stosunku podmiotu do obiektów, z którymi się on styka. Jest to idea nadzwyczaj istotna, ponieważ umieszcza wstręt jako emocję w szerszym kontekście biografii jednostki, w przestrzeni społecznie podzielanych i akceptowanych norm oraz przeświadczeń na temat rzeczywistości.

Z jednej strony wstręt jest emocją niezwykle „cielesną”, dlatego iż wywołuje bardzo wyraźną ekspresję fizyczną, grymas obrzydzenia, czy silne reakcje somatyczne: mdłości i wymioty. Z drugiej strony, odnosi się do ciała, powodowany jest głównie przez bodźce atakujące zmysły, łączy się z opartą na smaku, zapachu, wzroku czy dotyku orientacją w świecie. Co więcej, jest on reakcją na obiekty, substancje czy zjawiska, które noszą wyraźne znamiona cielesności. Prócz, wy-



STRONA

1

2

3

4

5

6

7

mienionej przez Rozina, inkorporacji nieczystych obiektów, wstręt budzą przede wszystkim wydzieliny cielesne: krew menstruacyjna, ślina, sperma, odchody, wymioty, mocz, anomalie cielesne czy aberracyjne zachowania cielesne, głównie seksualne, które narzucają się naszym zmysłom, drażnią je i dręczą. Wstręt wiąże się nie tylko z wywołanym przez nie niesmakiem, ale przede wszystkim z przeświadczeniem o zanieczyszczającym charakterze negatywnych atrybutów i cech tych obiektów [Por. Rozin i Fallon 1987: 29]. Wszystko, co zetknie się ze wstrętną rzeczą ulega skażeniu i zepsuciu, przejmuje negatywne własności obrzydliwych i odrażających obiektów czy substancji. Skażenie to jest niejako mediowane przez mechanizmy, które do złudzenia przypominają nakreślone przez Frazera prawa magii sympatycznej. Pierwsze z nich, określane mianem prawa podobieństwa zakłada, iż podobne zawsze powoduje podobne, czyli obiekty reprezentujące te same cechy zewnętrzne mają te same właściwości, substancję i działanie. Drugie, prawo styczności, stanowi zaś, że rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności ze sobą, nadal działają na siebie, nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny między nimi został zerwany [Mauss 1987: 44]. Wstręt wiąże się zatem z silnym lękiem wywołanym przez kontakt z nieczystym czy obrzydliwym, strachem przed dotknięciem, spojrzeniem, podobieństwem i niejako „swojskością” odnalezioną w tym, co budzi w nas odrażenie.

Analizy Douglas ukazują, iż wstręt i niepokój budzą w nas przede wszystkim obiekty, substancje czy zachowania, które nie mieszczą się w ramach przyjętego i społecznie podzielanego systemu klasyfikacyjnego, czyli tego, co określa ona mianem nieczystości. Nieczystość, cielesne sekrecje i anomalie, wywierają nacisk na granice i marginesy, zagrażają skażeniem cielesnego i społecznego porządku, ale równocześnie zmuszają do dookreślenia owych granic, zarysowania linii demarkacyjnych na obrzeżach tego, co społeczne, i tego, co ludzkie. Rozważania Rozina i Douglas wskazują na związek wstrętu i subiektywnego poczucia granic cielesności, granicy „ja”, stosunku człowieka do własnego ciała (Rozin i Fallon w swych analizach inkorporowanych obiektów wskazują, iż wstręt budzi w ludziach głównie, niezależnie od kontekstu kulturowego, idea spożycia określonych zwierząt i produktów pochodzenia zwierzęcego, przede wszystkich tych

3 W zależności od znaczenia w/w motywacji w doświadczeniu odrzucenia jedzenia Rozin i Fallon wyróżniają cztery typy emocjonalnych reakcji na „obrzydliwe” obiekty, które mają ulec oralnej inkorporacji: niesmak (*distaste*) - motywowany głównie przez czynniki sensoryczne; niebezpieczeństwo (*danger*) - wiążące się z antycypacją zagrożenia; niewłaściwość (*inappropriate*) - motywowaną przez czynniki ideacyjne i odnoszącą się do obiektów, które w danej kulturze nie mają statusu produktów spożywczych; wstręt (*disgust*) (Rozin i Fallon 1987: 24).



ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

ARCHIWUM

stworzeń, które przypominają ludzi (na przykład małpy człekokształtne), czy są z nimi emocjonalnie związane (zwierzątka domowe), padlinożerców i insektów.

Postrzegamy wstręt jako swoistą konfrontację z własnym ciałem, charakterystycznymi dla niego procesami pochłaniania i wydalania, ruchem do wewnątrz i na zewnątrz ciała, jego materialnością i fizjologicznością. Wstręt jest gwałtowną emocjonalną reakcją na to, co przypomina nam o naszej zwierzęcości, śmiertelności i wrażliwości na bodźce ze świata natury, na które jesteśmy podatni będąc cielesnymi. Śmierć, zepsucie, gnicie i rozkład, wszystkie właściwe są dla świata zwierząt i bezpośrednio wiążą się z ich życiowym cyklem, a więc i cyklem istnienia człowieka. Wstręt pełni tym samym niejako funkcję zaprzeczenia naszej zwierzęcości, egzorcyzmowania jej poprzez gwałtowne odrzucenie zarówno na poziomie fizjologicznym, jak i konceptualnym, jest gestem zarysowywania granicy między tym, co zwierzęce, a tym, co ludzkie, oswojone, poznane. **Wstręt obraca się wokół marzenia, aby być takim rodzajem bytu, który nie jest zwierzęcy i śmiertelny. Jego koncentracja na zjawisku kontaminacji służy ambicji uczynienia nas nieśmiertelnymi (...)** [Nussbaum 2004: 102] - odwracając się z obrzydzeniem od znaków naszej zwierzęcości możemy zanegować nasz bezpośredni z nimi związek, a zarazem ich i naszą tożsamość.

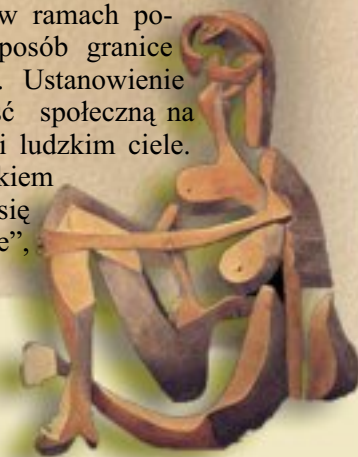
Julia Kristeva podkreślała, iż uczucie wstrętu stanowi podstawę konstituowania się ludzkiej podmiotowości. Poprzez konfrontację z **abject** - obrzydliwym obiektem możliwy jest proces wyodrębnienia czystego i prawidłowego ciała, który niezbędny jest dla samookreślenia podmiotu. **Wydalam siebie, dzielę siebie, odrzucam siebie w tym samym geście, poprzez który Ja ustanawiam siebie.** Poprzez ten ruch odrzucenia, oddzielenia i odcięcia się od **abject**, jednostka ustanawia siebie jako członka porządku społecznego, kreuje i określa swoje cielesne granice, a zatem ustanawia siebie jako idiosynkratyczną całość. **Abjection: bardzo silne uczucie, które ma zarówno charakter somatyczny, jak i symboliczny, a które jest przede wszystkim buntem jednostki przeciwko zewnętrznemu zagrożeniu, w stosunku do którego jednostka pragnie zachować dystans, a co do którego ma przeświadczenie, że nie jest jedynie groźbą zewnętrzną, ale może zagrażać**

również od wewnątrz. **[Abjection]** jest więc pragnieniem separacji, zyskiwania autonomii, a równocześnie poczuciem niemożności osiągnięcia tego stanu [Kristeva 1980]. Z tej perspektywy wstręt jest emocją konieczną do stworzenia granic, które umożliwią wyindywidualizowanie jednostki. Jednocześnie jednak, potrzeba ustanawiania jednostkowych granic cielesnych wskazuje na delikatność i kruchość „ja”. Sam obiekt wstrętu, **abject**, wskazuje na niemożność istnienia jasnych i wyraźnych granic, linii demarkacyjnych, rozdziału między czystym i nieczystym, właściwym i niewłaściwym ciałem, porządkiem i nieporządkiem.

Wstręt, jako emocjonalna odpowiedź na transgresję cielesności, która dookreśla społecznie akceptowane granice ciała, zdaje się być specyficznie ludzką reakcją. Zakłada on pewną wiedzę czy zestaw przeświadczeń dotyczących rzeczywistości. Komponent ideacyjny czy kognitywny - nieodłączny od wstrętu czyni go emocją społeczną.

Zakończenie

Jednoznaczne określenie granicy cielesności jest problematyczne: można ją rozumieć zarówno jako realną granicę, wynikającą z biologicznej konstytucji ciała i wyznaczoną przez powierzchnię skóry, ale także jako granicę symboliczną zarysowaną w procesie znaczeniowo-twórczej działalności społeczeństwa. Ta druga interpretacja jest istotniejsza z punktu widzenia konstruktywistycznej socjologii, która ujmuje ciało jako fenomen społeczny, naznaczony społecznymi procesami interpretacji i modelowany przez społecznie sankcjonowane wzory działania. Socjologiczna definicja granic ciała musi więc starać się uchwycić miejsce ciała w obrębie społecznych systemów kategoryzacji, zbadać znaczenia jakie nadawane są mu w ramach podzielanego dyskursu, ale także pokazać w jaki sposób granice ciała wytyczane są w ramach społecznej *praxis*. Ustanowienie normy jest aktem konstytuującym rzeczywistość społeczną na gruncie właściwych dla niej wyobrażeń o świecie i ludzkim cielesnym. „Normalne” nie jest „stanem zerowym”, ale wynikiem odniesienia się do tego wszystkiego, co znajduje się poza przestrzenią jego oglądu i oceny. „Anormalne”, „patologiczne”, „aberracyjne” to wytworzone przez





ISSN 1897 0311

WIOSNA
2007

O NAS

KONTAKT

SPIS TREŚCI

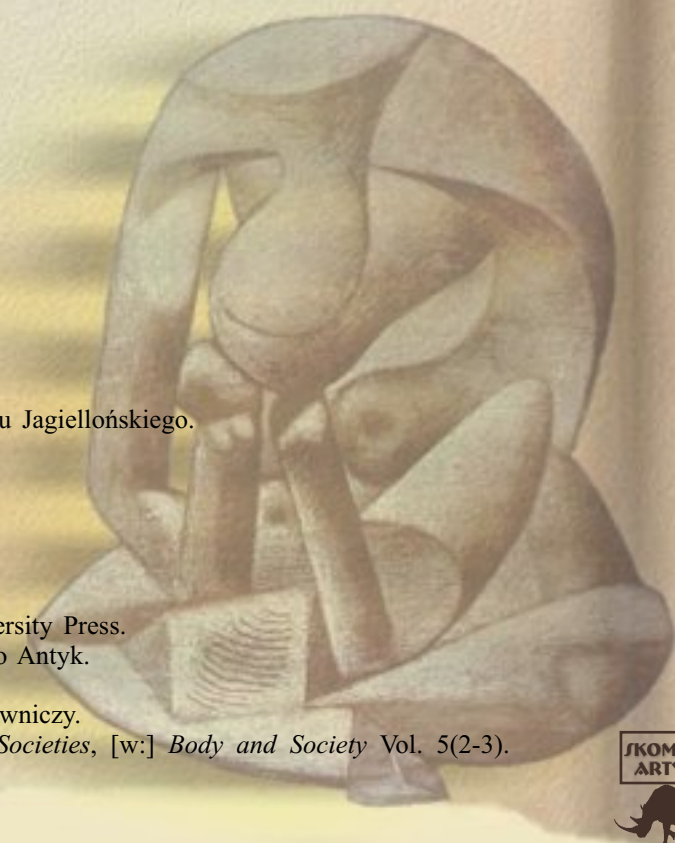
ARCHIWUM

człowieka określenia ujmujące to, co znajduje się poza światem stworzonych przez niego reguł, i co te reguły łamie, ponieważ nie zostało jeszcze, i może nigdy nie zostanie, objęte procesem normalizacji. Cieleśność, jako podstawowy wymiar ludzkiej egzystencji jest nieustannie osaczana przez normy, które określają jej parametry, interpretacje i granice. Proces normalizacji ciała jest wyrazem społecznej konieczności kolonizowania przez człowieka otaczającego go świata i siebie samego.

Problem wyznaczania granic i transgresji cieleśności w danym społeczeństwie pozostaje w ścisłym związku ze sposobem, w jaki postrzega ono jednostkę. Powyższe rozważania wskazują, że transgresja cieleśności, rozumiana jako cieleśna sekrecja, aberracyjne zachowania cieleśne, fizyczna odmienność czy anomalijność jest nieodłącznie związana z procesem kształtowania i wyodrębniania spójnej podmiotowości, która opiera się na cieleśnej integralności jednostki. Skonfrontowanie się z cieleśnymi wydzielinami, specyfiką działania mechanizmów biologicznych, materialną powłoką - pozwala człowiekowi wyrysować własne granice, określić kim jest cieleśne „ja” w stosunku do świata, ludzi i zwierząt. Niekontrolowane transgresje, deformacje czy choroba są dla podmiotu i społeczeństwa znakami ostrze-

gawczymi przed niebezpieczeństwem rozpadu, pęknięcia czy naruszenia spójnej tożsamości. Stanowią więc zagrożenie, które w odpowiedzi mobilizuje jednostkę do ponownego zinterpretowania i wyznaczenia linii demarkacyjnych swego ciała, do samookreślenia. Reakcją na transgresję cieleśności jest wstręt, który niejako zawiera w sobie intersubiektywne, normatywne wyobrażenia na temat ludzkiej cieleśności. Wstręt jest środkiem pomagającym jednostce określić swój stosunek do własnego ciała i cieleśności. Pozwala odciąć się czy zaprzeczyć swej śmiertelności i zwierzęcości, odrzucić i zanegować to, co przypomina człowiekowi o jego animalnym charakterze.

Agata Dziuban



STRONA

1

2

3

4

5

6

7

BIBLIOGRAFIA:

- Bourdieu P. (2004). *Męska dominacja*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Douglas M. (2004). *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Foucault M. (1988). *Nadzór i kara*, [w:] *Literatura na świecie*.
- Freud Z. (1997). *Ego i id*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Goffman E. (2000) *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kristeva J. (1980) *Desire in Language*.
- Mauss M. (1973). *Socjologia i antropologia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nussbaum M. (2004). *Hiding from Humanity, Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Plessner H. (2004), *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Rozin P., Fallon A. (1987). *A Perspective on Disgust*, [w:] *Psychological Review*, Vol. 94 (1).
- Sontag S. (1999). *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Turner B. (1999). *The Possibility of Primitiveness: Towards the Sociology of Body Marks in Cool Societies*, [w:] *Body and Society* Vol. 5(2-3).

SKOMENTUJ
ARTYKUŁ