

Cieleśność w kulturze masowej i w doświadczeniu wewnętrznym

Corporeality in mass culture and in inner experience

numer DOI 10.2478/v10109-012-0014-1

Joanna Femiak, Piotr Rymarczyk

AWF w Warszawie

Józef Piłsudski University of Physical Education in Warsaw

Streszczenie:

Spośród wszystkich obiektów doświadczanego przez nas świata tym, który najlepiej nadaje się do odczytania w kategoriach symbolicznych pozwalających zrozumieć i znaleźć sens życia, jest nasze ciało. Wynika to głównie z faktu, że nasze istnienie jest z ciałem nierozdzielnie związane – to dzięki ciału możemy działać w świecie i świata doświadczać; ciało dorasta, starzeje się i umiera wraz z nami. Jest więc przez nas postrzegane jako źródło wyjątkowo adekwatnych symboli. Myślenie o sobie za pomocą owych symboli – jako aktywność umysłowa bardziej spontaniczna i intymna niż myślenie za pomocą dostarczanych przez społeczeństwo kategorii pojęciowych – pozwala nam na budowanie form tożsamości bardziej zakorzenionych w indywidualnym doświadczeniu. Przywracanie i rozwijanie zdolności do takiego myślenia jawi się więc jako istotne zadanie, przed którym stoją współcześni filozofowie, terapeuci i artyści.

Słowa kluczowe: cieleśność, doświadczenie wewnętrzne, postmodernizm, kultura masowa.

Abstract:

Among all objects of the world experienced by the humans, there is one which is best suited for symbolic interpretations – which enables them to understand their lives and make sense of them – it is our body. It comes mainly from the fact that the human existence is inseparably connected with the body. Thanks to the body people can act in the world and experience the world; the body grows, ages and dies with us. Hence the body is perceived as a source of uniquely relevant symbols. Thinking about themselves in terms of those symbols – as a mental activity which is more spontaneous and intimate than thinking in terms of notions provided by society – enables people to construct forms of identity which are more deeply rooted in individual experience. Restoration and development of abilities which make people think in this way seem to be an important task faced by contemporary philosophers, therapists and artists.

Key words: corporeality, inner experience, postmodernism, mass culture.

Nauka bazuje na operacjonizmie, nie uwzględnia w swoich procedurach świata przeżywanego, nie poznaje bogactwa jakościowych, zmysłowych przeżyć cielesnych. W prezentowanym artykule pragniemy przedstawić poglądy, w których opisano ciało w aspekcie jego pierwotnego doświadczenia, które według Maurice'a Merleau-Ponty'ego zbliża do świata i pierwotnej jedności z nim, a w opinii Richarda Shustermana do odkrywania własnej tożsamości. Ten związek między uwrażliwieniem na własną cieleśność a rozwojem własnej tożsamości i świadomości jest wykorzystywany w wielu kierunkach terapeutycznych.

Wewnętrzna narracja, która wpisuje treści płynące z cieleśności w opowieść o sobie, może stanowić podstawę tożsamości. Koncepcja cieleśności jako źródła treści ujmowanych przez doświadczenie wewnętrzne i w tym doświadczeniu rozumianych, internalizowanych, zakłada określony sposób myślenia o ludzkiej tożsamości. Jest to myślenie oparte na przekonaniu, że wewnętrzne narracje – oparte na zewnętrznym i wewnętrznym dialogu – są w stanie nadać sens doświadczeniu. Formowanie się

Science is based on operationalism, which means it does not take into account the procedures of the experienced world, does not search for a vast variety of qualitative sensory bodily experience. In this paper we want to present views where the body is described in terms of its original experience, which according to Maurice Merleau-Ponty leads towards the world and the original unity of the two, whereas in Richard Shusterman's opinion it helps us to discover our own identity. The relationship between getting sensitive to our own corporeality and development of our own identity and consciousness is used in numerous therapeutic directions.

Inner narration which inserts the contents coming from corporeality into a story of the self can constitute an identity basis. The conception of corporeality as a source of contents expressed through inner experience and as such understood and internalized assumes a certain way of thinking about the human identity. It is the way of thinking based on a conviction that inner narrations – consisting in inner and outer dialogues – are able to make sense

tożsamości to rozwijanie historii osobistej, nadającej zrozumiałą porządek biegowi życia ludzkiego i definiującej osobę w kategoriach narracyjnych. Tożsamość jest procesem, nie strukturą – człowiek „się staje”, a nie jest [1]. Wewnętrzna narracja jest kluczem czy nawet metodą do nadawania sensu kolejnym doświadczeniom wewnętrznym i zewnętrznym. Cieleśność człowieka o tyle może być źródłem treści wykorzystywanym w rozwoju lub terapii, o ile założymy, że człowiek ma umiejętność ich percepcji, a następnie ich usensowniania.

W filozofii można obserwować pewien spór, który dotyczy zarówno możliwości percepcyjnych ciała, jak i wartości oraz znaczenia usensowniania jego treści. Przykładem może być rozbieżność poglądów między Shustermanem a Merleau-Ponty'm.

Shusterman postrzega dorobek Merleau-Ponty'ego jako wnikliwą, systematyczną i wytrwałą argumentację na rzecz prymatu ciała w sferze ludzkiego doświadczenia i znaczenia. Ciało w tej filozofii jest nie tylko zasadniczym źródłem percepcji działania, ale istotą naszych ekspresyjnych zdolności, a tym samym podstawą wszelkiego języka i znaczenia. Shusterman podkreśla paradoks w filozofii francuskiego myśliciela, wynikający ze wskazywania na fundamentalną rolę ciała jako źródła wszelkiej komunikacji przy jednoczesnym odrzuceniu wszystkiego, co o ciele wiemy na podstawie świadomych refleksji kinestetycznych czy odczuć prioreceptywnych. W „Fenomenologii percepcji” Merleau-Ponty'ego ciało konstytuuje „milczące”, „nieme”, „niewystawione” cogito [2]. Merleau-Ponty uznaje ciało za doskonałego przewodnika do chwili włączenia się świadomości, która zaczyna nim kierować, analizując jego odczucia i obdarzając je refleksją. Jak zaznacza Shusterman, Merleau-Ponty sprzeciwia się uświadomionym w wyraźny sposób cielesnym doznaniom, jest zwolennikiem ciała milczącego [2]. Francuski filozof podkreśla bowiem, że uświadomione cielesne wrażenia zmysłowe oddalają nas od bezpośredniego doświadczenia ciała, bowiem jest ono źródłem sztucznych kategorii. Opisy doświadczenia człowieka, których dostarcza także nauka, estetyka, filozofia nie są ani konieczne, ani prawdziwe. Człowiek odnajduje się w świecie bez obciążenia teoretycznego, jest ze światem w spontanicznej relacji bez konieczności pojęciowania, nazywania, porządkowania, a nawet świadomości. Merleau-Ponty dostrzega w ujęciu ciała jako przedmiotu zabieg, który nazywa jako „odklejanie od swojego doświadczenia” i przejście do idei. W analizie idei ciała nie zajmują się już swoim ciałem, tak jak doświadczam go w wewnętrznej komunikacji. Ciało staje się przedmiotem w przestrzeni i w czasie. U źródeł przedmiotowego ujęcia ciała Merleau-Ponty dostrzega początek „obiektywnego” myślenia, wspólnego nauce i zdrowemu rozsądkowi, co sprawia, że tracimy kontakt z doświadczeniem percepcyjnym, którego jest ono przecież wynikiem i naturalnym przedłużeniem [2]. Dla francuskiego filozofa akty świadomości, w których musi niejako uprzedmiotowić byt, aby sam się skryształizował są zabójcze dla doświadczenia percepcyjnego, którego wynikiem jest świadomość.

Shusterman krytycznie odnosi się do poglądów Merleau-Ponty'ego, jako filozof pragmatyczny, ale przede wszystkim jako somatoterapeuta. Amerykański filozof uważa, że istnieją świadome, wyraźnie dostępne doświadczeniu percepcje, które obejmują różne odczucia, obserwacje, wizualizacje oraz inne mentalne przedstawienia naszych własnych ciał, jego części, zewnątrz i wewnątrz. Wrażenia świadomego ciała nie są przeciwstawieniem myśli: są wrażeniami, które obejmują płynące z doświadczenia, skoncentrowane na ciele, myśli i przedstawienia. Shusterman dzieli te wrażenia na:

a) zdominowane przez zewnętrzne zmysły dystansu (jak widzenie, słyszenie itd.);

of experience. The process of identity formation is a process of developing one's individual story, which gives a comprehensible order to the course of human life and defines the person in narrative terms. Identity is a process, not a structure – a human “becomes”, not “is” [1]. Inner narration is a key, even a way, to assign meanings to new inner and outer experiences. Human corporeality can be a source of contents used in development or therapy provided that humans have abilities to perceive the contents and give meaning to them.

In philosophy there is a debate about both the body's abilities to perceive and the value and sense of assigning meanings to the body's contents. The discrepancy between Shusterman's and Merleau-Ponty's views is a good example.

Shusterman sees Merleau-Ponty's output as a thorough, systematic and persistent reasoning to support the body's primacy in the human experience and meaning. The body in his philosophy is not only the major source of activity perception, but also the core of our expressive capability, which is the ground of all language and meaning. Shusterman indicates a paradox in the French thinker's philosophy which is supposed to result from the assumption that the body has a fundamental role as a source of any expression, but at the same time it is denied everything what we know about the body on the grounds of conscious kinesthetic reflections or proprioceptive feelings. In Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* body constitutes 'the tacit cogito', 'the silent cogito', 'the unspoken cogito' [2]. Merleau-Ponty recognizes the body as a perfect guide until consciousness turns on and starts guiding the body by analyzing its sensations and providing it with reflection. As Shusterman underlines, Merleau-Ponty rejects any conscious somatic sensations; he advocates for the silent body [2]. The French philosopher emphasizes the fact that conscious somatic sensations pull us away from direct bodily experience, because it is a source of artificial categories. Descriptions of the human experience, also provided by science, aesthetics, philosophy, are neither necessary nor true. Humans find themselves in the world without a theoretical burden; they are in spontaneous relation with the world where it is not necessary to define terms, give names, make order; they can do without consciousness. In approaching the body as an object, Merleau-Ponty notices an intervention, a detachment, that he describes in this way: “I detach myself from my experience and I pass to the idea”. In the analysis of the idea of the body, I do not treat my body the way I experience it in inner communication. The body becomes an object in space and time. At the source of the objective approach to the body Merleau-Ponty notices the beginning of 'objective' thinking, a joint ground for science and reasoning – which makes us lose contact with perceptive experience of which it is a result and natural extension [2]. For the French philosopher, acts of consciousness where being must be objectified to be able to crystallize are lethal to perceptive experience that result in consciousness.

Shusterman is critical about Merleau-Ponty's views as a pragmatic philosopher, but first of all as a somatic therapist. The American philosopher claims that there are perceptions of our bodies that are conscious and distinctly available to experience; they include varied sensations, observations, visualizations and other mental presentations of our bodies, their parts, the inner and the outer. Conscious body sensations are not representations of thoughts: they are sensations comprising thoughts and representations which concentrate on the body and come from experience. Shusterman divides them into:

a) Dominated by the outer senses of distance (like seeing, hearing, etc.),

b) raczej zależne od wewnętrznych cielesnych zmysłów – proprioceptywnego i kinestetycznego [3].

A zatem, analizując to na przykładzie, można spojrzeć na własną rękę i zobaczyć gdzie jest. Można również zamknąć oczy i wyczuć jej pozycję w stosunku do innych części ciała, siły grawitacji lub innych przedmiotów znajdujących się w polu własnego doświadczenia.

Tym, co postuluje Shusterman, jest poddanie bezrefleksyjnych aktów cielesnych świadomej refleksji, korekcji myśli w celu ulepszenia i wzbogacenia naszego doświadczenia „o dodatkową intensywność odkrycia i przyjemności, które mogą być efektem zwiększonej świadomości” [3].

Wydaje się jednak, że można pójść o krok dalej i refleksję nad odnoszącymi się do ciała doświadczeniami uczynić podstawą nie tylko udoskonalania działań cielesnych, ale i budowania tożsamości. Byłaby to tożsamość oparta na odczytywaniu owych doświadczeń jako symboli naturalnych. Prowadząca do owego odczytania refleksja byłaby zaś zdecydowanie związana z domeną spontaniczności i autotelicznej kreatywności, czym różniłaby się od refleksji proponowanej przez Shustermana, która wydaje się nacechowana pewnego rodzaju instrumentalizmem i nastawieniem na efektywność technologiczną. Dotyczyłaby tego, co wymyka się społecznie obowiązującym kategoriom pojęciowym, ale nie uchylałyby się od dążenia do precyzji i prób werbalizacji. Z drugiej strony owa bezpośredniość doświadczenia jest krytykowana za utratę dystansu między podmiotem a przedmiotem poznania. Co w efekcie prowadzi do utraty tożsamości podmiotu jako korelatu poznania. Ograniczenie kontaktu ze światem do sfery cielesności może doprowadzić do sytuacji, w której „(...) możemy się o niego ocierać, odczuwać, ale nigdy poznawać” [4]. To oznacza, że myśli być wyodrębniony podmiot poznania ze spontanicznego doświadczenia, który będzie w stanie werbalizować i pojęciować własne doznania. To o co postuluje Shusterman, to doświadczenie somaestetyczne, które nie tylko otwiera na świat, lecz także umożliwia percepcję i budowanie tożsamości podmiotu, w tym sensie treści doświadczenia są instrumentalizowane. Tożsamość ta rozwija się na podstawie analizy doświadczenia i odniesienia się do niego w akcie poznawczym, z którego podmiot wychodzi nie tylko z doznaniem, lecz również z poznaniem, siebie i swojej relacji wobec świata.

Taki sposób rozważania ludzkiej cielesności można przeciwstawić ujęciu charakterystycznemu dla ponowoczesności, gdzie cielesność zostaje sprowadzona do formy kulturowej. Ludzka tożsamość w ponowoczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym jest tożsamością opartą na ciele, ale nie chodzi tutaj o wewnętrzne doświadczenie ciała, a o internalizowane przez jednostki wzorce cielesności funkcjonujące w kulturze masowej. Współcześni socjologowie ciała często podkreślają konformistyczny charakter partycypacji we współczesnej kulturze masowej – w tym także propagowanych przez nią postaw względem ciała i cielesnych praktyk.

Autorem, który przeniósł rozważania na temat domnianego emancypacyjnego potencjału kultury masowej na grunt socjologii ciała był Bryan S. Turner – autor pionierskiej pracy „*The Body and Society*” [5]. Z jednej strony – krytykując poglądy przedstawicieli szkoły frankfurckiej – stwierdza on zdecydowanie, że reklamy nie manipulują konsumentami, lecz „treść i natura reklam jest kształtowana i określana przez konsumenckie potrzeby” [5]. Turner odrzuca również Marcuse’owską ideę wyzwolenia od „sztucznych potrzeb” konsumpcyjnych, ale czyni to nie dlatego, by uważał, że kultura masowa nie tworzyła takich potrzeb, lecz dlatego, że sugeruje, iż wyzwolenie takie nie jest warte zachodu, ponieważ – jak zakłada – oznaczałoby ono życie oparte na najprostszych, kulturowo nieprzetworzonych potrzebach biologicznych. Należy dodać, że założenie to jest z pewnością błędne. Ani Marcuse, ani też inni przedstawiciele

b) And those which are rather dependent on the inner bodily senses – proprioceptive and kinesthetic [3].

Thus the concept is best described on an example: I can look at my hand and I can see where it is. I can close my eyes and perceive its position in relation to the other parts of the body, the gravity or other objects that are located within the area of my experience.

What Shusterman suggests is to subject the unreflective bodily action to conscious reflection, correlation of thoughts, in order to “enhance our experience with the added richness, discoveries, and pleasures that heightened awareness can bring” [3].

It seems likely to go further and make the reflection on bodily experience be the ground on which not only body activities will improve but also identity will be built. It would be an identity based on interpretation of these experiences, as natural symbols. The reflection leading to this interpretation would be strictly related to domain of spontaneity and autotelic creativity; thus it would differ from the reflection suggested by Shusterman, which seems to be characterized by a sort of instrumentalism and predisposition to technological effectiveness. It would concern what is beyond the socially accepted conceptual categories, but it would not avoid endeavoring precision and attempts to verbalize. On the other hand, the directness of experience is criticized for being deprived of any distance between the subject and the object of cognition. In consequence, it leads to a loss of the subject’s identity, as a correlative of cognition. Limiting contact with the world to the corporeality may lead to the situation when a human can rub against the world, perceive it, but never know it [4]. It means that a subject of cognition has to be isolated from a spontaneous experience, so that he could verbalize and conceptualize his own experiences. What Shusterman postulates is somaesthetic experience, which does not only open to the world, but also makes it possible to perceive and build the subject’s identity; in this sense experience contents are instrumentalized. This identity appears and develops basing on the analysis of experience and reference to the experience in the cognitive act from which the subject comes out not only with some experience but also with the cognition of oneself and one’s interrelation with the world.

The above way of considering human corporeality can be contrasted with the approach characteristic to post-modernity, where corporeality is reduced to a cultural form. Human identity in the post-modern consumerist society is an identity based on the body, but it is not understood as an inner bodily experience, but internalized by individual models of corporeality present in popular culture. Contemporary sociologists of the body often underline the fact that participation in the modern mass culture has a conformist character, which includes also the attitude to the body and bodily practice propagated by mass culture.

The author who shifted considerations about the alleged emancipating potential of mass culture to sociology of the body was Bryan S. Turner – author of the pioneer work *The Body and Society* [5]. On the one hand, criticizing the views of the Frankfurt school, he definitely states that advertising does not manipulate consumers, but rather “the content and nature of advertising are shaped and determined by consumer needs” [5]. Turner rejects also Marcuse’s idea of liberation from consumerist “artificial needs”, however he does it not because he thinks that mass culture does not create such needs, but because, as he suggests, such liberation is not worthwhile, for – as he assumes – it would mean a life based on the simplest and culturally unprocessed biological needs. It should be said

szkoły frankfurckiej nigdy nie utożsamiali “prawdziwych” czy “autentycznych” potrzeb z potrzebami czysto biologicznymi i kulturowo nieprzetworzonymi. Autor „*Erosa i cywilizacji*” w oczywisty sposób postrzegał je jako potrzeby, które *ulegają* kulturowej modyfikacji, lecz rozwijają się w kontekście kultury nierepresywnej – to jest takiej, która nie dławi natury, lecz pozwala na urzeczywistnienie związanych z nią potencjałów.

Z drugiej strony Turner przyznaje, że we współczesnych społeczeństwach zachodnich mamy do czynienia z „nową antyprotestancką etyką”, która definiuje przedwczesne starzenie się, otyłość czy brak sprawności fizycznej jako współczesne formy cielesnych grzechów [5]. W ten sposób przyznaje on rację poglądowi, że spotykane tu estetycznie zorientowane formy oddziaływań na ciało nie są spontaniczne, lecz stanowią realizację normy społecznej.

Jego pogląd podziela Chris Shilling, który podkreśla, że rozpowszechniane przez współczesną komercyjną kulturę masową przejawy troski o ciało są związane ze sprawowaniem nad samym sobą nadzoru samodyscypliną i ciężką pracą [6], co wydaje się pozostawać w sprzeczności z tezami utożsamiającymi uczestnictwo w owej kulturze z przyjemnością i zabawowymi formami aktywności. Z kolei Mike Featherstone – nawiązując do koncepcji Christophera Lascha – podkreśla, że celem tego nowego ascetyzmu, z którym we współczesnej kulturze konsumpcyjnej mamy do czynienia, jest manipulowanie innymi za pomocą własnego cielesnego wizerunku. Jak pisze: „Nagrodą za ascetyczną pracę nad ciałem przestaje być duchowe zbawienie, a nawet lepsze zdrowie, lecz staje się nią ulepszony wygląd i lepiej sprzedawalna jaźń” [7].

Sytuacja taka – o czym Featherstone pisze w innym swym tekście – sprawia, że w łonie nowej klasy średniej pojawia się kategoria zawodowa „kulturowych pośredników” zajmujących się kształtowaniem gustów i wdrażaniem w konsumpcyjne style życiowe, pełniących funkcje zawodowe związane z modą, reklamą i mediami [7].

Z najciekawszą spośród podjętych na gruncie współczesnej socjologii ciała prób ujęcia konformistycznego charakteru uczestnictwa w kulturze masowej spotykamy się u Zygmunta Baumana. W odróżnieniu od wspomnianych autorów wskazuje on, że z uwewnętrznionym przymusem mamy do czynienia nie tylko w przypadku działań zorientowanych na estetykę ciała, ale również tych, które zorientowane są na cielesną przyjemność. Jak bowiem twierdzi, ponowoczesne ciało jest traktowane przede wszystkim jako narzędzie doświadczania zmysłowych przyjemności i sprawne wykorzystywanie go do pełnienia tej funkcji – przez Baumana określane mianem „sprawności cielesnej” – stało się dziś społeczną powinnością. Oczywiście jest to sytuacja frustrująca i nacechowana niejaką wewnętrzną sprzecznością, gdyż przyjemność uczyniona obowiązkiem przynajmniej częściowo przestaje być przyjemna. Dlatego też Bauman stwierdza: „Gdzie sprawność cielesna jest synonimem dobrze spełnionego wobec siebie obowiązku, wysiłki życiowe przesycone są niepokojem” [8].

Niewątpliwą zasługą współczesnej socjologii ciała jest rozwinięcie empirycznych badań nad miejscem i rolą ciała we współczesnej kulturze masowej. Tak np. Justine Coupland dowodzi konformizującego charakteru przekazów kultury masowej w oparciu o analizę sposobu, w jaki formułowane są pojawiające się w nich wypowiedzi o ciele [9]. Przedmiotem jej badań były reklamy kosmetyków do pielęgnacji twarzy zamieszczane w brytyjskich magazynach kobiecych. Wynika z nich, że język wspomnianych reklam jest językiem w autorytatywny sposób dekretowanych norm starającym się skłonić czytelników do internalizacji swego rodzaju „moralnych obowiązków” względem swego ciała. Na rezultatach empirycznych dociekań opierają

that this assumption must be wrong. Neither Marcuse nor other representatives of the French school never identified the ‘true’ or ‘authentic’ needs with ones that are strictly biological and culturally non-transformable. The author of *Eros and Civilization* perceived them as the needs which undergo some cultural modification but develop in the context of non-repressive culture – that is one which does not suppress the nature but allows developing the potentials associated with it.

On the other hand, Turner admits that in modern western societies develops “a new anti-Protestant ethic”, which defines premature aging, obesity or lack of fitness as modern forms of the sins of the flesh [5]. In this way he states it is true that the present aesthetically-oriented forms of influence on the body are not spontaneous, but they are realizations of social norms.

Chris Shilling agrees with Turner’s views. He notes that the body care aspects propagated by the modern commercialist culture require imposing self-control, self-discipline and hard work [6], which seems to be in contrast to the theses identifying participation in physical culture with pleasure and enjoyable forms of activities. Mike Featherstone, referring to Christopher Lasch’s concept, states that the aim of this new form of asceticism, the one we come across in the modern commercialist culture, is to manipulate other people using our own body image. He underlines that the reward for the ascetic body work is no longer spiritual redemption, it is not even better health, but a better look and self which sells better [7].

Such a situation – Featherstone writes in another of his publications – creates a new job category of “cultural middlemen” that operates in the new middle class shaping consumers’ tastes and implementing consumer lifestyles, working in the worlds of fashion, advertising and mass media [7].

In contemporary sociology of the body, one of the most interesting attempts to describe a conformist character of participation in mass culture seems to be the one presented by Zygmunt Bauman. Unlike the authors mentioned before, he indicates the fact that internalized compulsion is present not only in the case of body-aesthetically oriented activities but also in the case of bodily pleasure ones. As he claims the post-modern body is treated mostly as a tool to experience sensual pleasure and hence it has become a social duty to be able to use it effectively in this function, called “bodily fitness” by Bauman. It is obvious that the situation is frustrating and characterized by an internal contradiction because pleasure that becomes an obligation, at least in part, is not pleasant. That is why Bauman states that in the case where bodily fitness is a synonym of a duty to oneself well done, all life efforts are saturated with anxiety [8].

Contemporary sociology of the body has an undoubted merit of developing empiric research on the place and role of the body in the contemporary popular culture. For example, Justine Coupland proves the conformising character of the mass culture media after having analyzed the ways in which the views on the body are formulated in the mass media [9]. She studied the advertisements of facial skin care products inserted in the British magazines for women. She concludes that the language used in advertisements is a language of authoritatively decreed norms trying to persuade their readers to internalize some sort of “moral obligations” towards their body. Other authors, like Wykes and Gunter [10] or Starzomska and Buławska [11], basing on the results of empiric research write about issues which overlap with both sociology and socio-psychology. In this way they prove that people exposed to the contact with images of slender models and actors tend to perceive their own bodies’ measurements as excessive and to decrease

się też autorzy prac z pogranicza socjologii i psychologii społecznej, tacy jak Wykes i Gunter [10] czy Starzomska i Buławska [11]. Odwołując się do wyników badań eksperymentalnych dowodzą oni, że kontakt z wizerunkami szczupłych modeli i aktorów powoduje przesadną ocenę wymiarów własnego ciała oraz obniżanie się samooceny cielesnej i zadowolenia z ciała. Autorzy wspomnianych prac wchodzą w ten sposób w polemikę z bagatelizującymi konformizujący wpływ przekazów kultury masowej postmodernistami i populistami kulturowymi.

Ludzka tożsamość w ponowoczesnym społeczeństwie konspiracyjnym jest tożsamością opartą na ciele, ale nie chodzi tutaj o wewnętrzne doświadczenie ciała, ale o internalizowane przez jednostki wzorce cielesności funkcjonujące w kulturze masowej. Ich życie podporządkowane zostaje w efekcie próbom ich realizacji. Próby te są jednak z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ lansowany w mediach wzór ciała glamour to wzór ciała „idealnego” w jaskrawie nierealistycznym sensie. Nawet gwiazdy kultury masowej nabierają „właściwego” wyglądu dopiero po poddaniu ich wizerunków obróbce na fotoshopie. Z kolei charakteryzujący dyskurs kultury masowej obligatoryjny hedonizm ma „samopodkopujący się” charakter, gdyż – jak słusznie wskazywał Bauman – obowiązkowa przyjemność przestaje w jakiejś mierze być przyjemna, staje się źródłem trosk i frustracji. Ponowoczesna kultura masowa jest zatem w istocie źródłem cierpienia: szczególnie dla tych, których ciała odbiegają znacznie od obowiązującego ideału: którzy są starzy, chorzy, niepełnosprawni. Obowiązujący dyskurs kulturowy skłania ich bowiem do myślenia o własnym życiu jako o pozbawionym jakiegokolwiek sensu.

Remedium na ich cierpienia mogłaby być budowa tożsamości narracyjnej opartej na wewnętrznym doświadczeniu cielesności, możliwość tworzenia której sugeruje Shusterman. Tożsamość taka wydaje się bowiem cechować dużym potencjałem w dziedzinie usensowniania cierpienia i tragicznych aspektów ludzkiej egzystencji [12]. Problem polega jednak na tym, że sposoby myślenia i doświadczenia ciała kształtowane przez współczesną kulturę masową, budowę takiej tożsamości utrudniają [13].

Kultura masowa nie kreuje tożsamości jednostki opartej na dialogu wewnętrznym. Mamy tu do czynienia z tożsamością, jak pisze Melosik, typu „supermarket”, charakterystyczną dla społeczeństwa konsumpcji. Jest to tożsamość upozorowana, w tym sensie, że jest tworzona, a raczej wybierana, niejako „przywdziewana” w zależności od panującej mody. Konsumpcjonizm, jak zaznacza Melosik, jest bardzo radosny, gdyż stwarza jednostce właściwie nieograniczone perspektywy zmiany i wyboru tożsamości; jedyne ograniczenie to zasób portfela. Procesy te decentralizują i fragmentaryzują tożsamość [14]. Ową decentralizację rozumiemy jako odejście od wewnętrznego podmiotu, który pełnił rolę aktywnego i scalającego treści kształtującego się ja. Teraz jest biernym, podporządkowującym siebie zewnętrznym normom.

Człowiek kształtowany przez bierną percepcję przekazów kultury masowej odczuwa się aktywności dialogicznej nie tylko wobec poglądów innych, ale również wobec siebie, swoich nowych doświadczeń, sytuacji. Nie tworzy własnej historii, do której wpisuje nowe dane ze świata, lecz usiłuje wpisać się w metanarrację proponowaną przez massmedia. Jego własna opowieść umiera. Jest to sytuacja, którą przemiany kulturowe ostatnich dekad, wynikające z częściowego wypierania tradycyjnej kultury masowej przez postmasową kulturę popularną związaną z internetem, zmieniły jedynie w niewielkim stopniu. Chociaż bowiem nowe media umożliwiają jednostce aktywne wypowiedzanie się, dominującym celem owych wypowiedzi nie jest autoekspresja i dążenie do osiągnięcia samozrozu-

the self-assessment and self-content of their bodies. In this way the authors of the above mentioned articles get involved into polemics with post-modernists and cultural populists who underestimate the conformising impact of the mass culture media.

The human identity in the post-modern consumer society is an identity based on the body, but it does not mean inner bodily experience, but the internalized by individuals corporeality models functioning in mass culture. As a result, they subordinate their lives to achieve the desired models. However the attempts are doomed to failure, as the glamour body model launched by the media is the model of an “ideal” body presented in a bright unrealistic context. Even pop culture stars take on the “right” look only after their images are processed in Photoshop. Obligatory hedonism, characteristic of mass culture discourse, has a self-undermining character, because – as Bauman rightly pointed out – obligatory pleasure ceases to be pleasant to some extent, and becomes a source of concern and frustration. It means that post-modern mass culture is, in a way, a source of suffering; especially for those whose bodies significantly differ from the ideal body shape: the elderly, affected by diseases, disabled. Current cultural discourse make those people think of their lives as deprived of meaning.

A remedy to all their sufferance could be – as it is suggested by Shusterman – building a narrative identity based on inner bodily experience. This identity seems to be characterized by a great potential in the field of giving meaning to human sufferance and other tragic aspects of human existence [12]. However, the problem is that the ways of thinking and experiencing the body, which are formed by modern mass culture, make it difficult to build such an identity [13].

Mass culture does not create an individual's identity based on an inner dialogue. Its identity is, as Melosik defines it, of a ‘supermarket’ type, characteristic of the consumer society. It is a disguised identity, which means that it is built, or rather selected, according to the present situation, as if someone somehow put it on like a coat. Consumptionism, points out Malosik, is full of joy because it offers a human practically unlimited possibilities of changing and selecting identities, which are limited only by his or her financial resources. The processes decentralize and fragmentize an individual's identity [14]. The decentralization is understood as departure from the inner subject, who used to play the role of an active and integrating the contents ‘me’. Therefore, now a human is passive and submits himself or herself to the outer norms.

People shaped by a passive perception of messages transmitted by the mass media unlearn the activity based on dialogue not only with the views of others, but also with themselves, their new experiences, situations. Such people do not create their own history, where they insert new data from the world, but they try to insert themselves in the meta-narration offered by the mass media. Their own stories are dying. This situation has changed a little despite cultural changes of the last few decades resulting from a partial displacement of the traditional mass culture with the post-mass popular culture related to the Internet. Although the new media make it possible for an individual to express actively his or her beliefs, the dominant objective of those statements is not self-expression and an endeavor to achieve self-comprehension, but a pursuit to be in vogue, gain social recognition, ‘launch’ oneself, that is the aspirations formed when the old media prevailed. Instead of telling our own story, we tell a story that we believe others would like to hear. In addition, so far the appearance of new media has not undermined, at least it seems so,

mienia, lecz ukształtowane już w dobie panowania starych mediów dążenie do bycia modnym, do zdobycia uznania społecznego, do „lansowania się”. Zamiast własnej opowieści opowiadamy więc historię, którą – jak mniemamy – chcieliby usłyszeć inni. W dodatku pojawienie się nowych mediów nie wydaje się podkopywać panowania wzorców cielesności propagowanych przez stare media, które nie odeszły w przeszłość.

Owo panowanie sprawia zaś, że zanika umiejętność osobistego odnoszenia się do własnego ciała. Doznania cielesno-zmysłowe są bowiem percypowane w sposób zinstrumentalizowany, techniczno-manipulacyjny i służą sprawowaniu i kontrolowaniu zgodności cielesnych „parametrów” – tak zewnętrznych, jak i doznaniowych – z obowiązującymi normami. Jak pisze, wspomniany już wielokrotnie, Richard Shusterman: „Kultura współczesna promuje fałszywe wizerunki doskonałości cielesnej, aby służyć interesom kapitalistycznego przemysłu reklamowego i propagandzie politycznej. Wyobcowuje i reifikuje ciało, traktując je jako zewnętrzny mechanizm podzielony na strefy intensywnej pracy mającej na celu ostentacyjnie wymierne rezultaty (stąd specjalne zajęcia poświęcone mięśniom brzucha, udom, pośladkom i całej reszcie oraz nasze zaabsorbowanie wymiarami ciała). Redukując ciało do zewnętrznego mechanizmu, praktyki takie traktują je jako wyłącznie użytkowe narzędzie, nie zaś jako aspekt indywidualności osoby, jako cel sam w sobie” [15].

Z kolei Zygmunt Bauman podkreśla, że tego rodzaju uprzedmiotawiającej kontroli podlegają nie tylko zewnętrzna forma cielesna, ale i wewnętrzne zmysłowe doznania, analizowane przez jednostkę pod kątem realizacji wymogów cechującego ponowoczesne społeczeństwo obligatoryjnego hedonizmu [8]. W efekcie ciała w ponowoczesności zatracą swój wymiar symboliczny. Jego odczytanie wymagałoby bowiem poddania doświadczeń cielesnych i dotyczących ciała nieinstrumentalnej refleksji, którą instrumentalizacja myślenia o ciele uniemożliwia lub przynajmniej utrudnia. Co więcej, wydaje się również, że niezbędną podstawą do odczytania symbolicznego wymiaru cielesności jest postrzeganie ciała jako organu ekspresji jakiegoś podmiotu, co również utrudniane jest przez reifikujące ciało uwarunkowania kulturowe. Massmedia uczą nas bowiem postrzegania go z perspektywy zinternalizowanych przez jednostkę norm społecznych – takich jak zasada dążenia do społecznego uznania czy wzorce genderowe – i traktowania go jako zbioru danych, które należy kontrolować z punktu widzenia zgodności z aktualnie obowiązującymi normami. Wpajają swoim odbiorcom umiejętność zauważania i oceniania jędrności skóry, bieli zębów czy blasku włosów. Uczą jak dostrzec, czy naskórek nie jest przesuszony, mięśnie zwiotczałe, a makiąż niezgodny z aktualnie obowiązującą modą. Jedynym, co pozostaje niedostrzeżone, jest reprezentowana przez ciało żywa i czująca obecność.

Tymczasem spośród wszystkich obiektów doświadczanego przez nas świata tym, który najlepiej nadaje się do odczytania w kategoriach symbolicznych, pozwalających nam na zrozumienie i usensownienie naszego życia, jest nasze ciało. Wynika to głównie z faktu, że nasze istnienie jest nierozdzielnie związane z ciałem – to dzięki ciału możemy działać w świecie i światła doświadczać; ciało dorasta, starzeje się i umiera wraz z nami. Myślenie o sobie za pomocą owych symboli – jako aktywność umysłowa bardziej spontaniczna i intymna niż myślenie za pomocą dostarczanych przez społeczeństwo kategorii pojęciowych – pozwala nam zaś na budowanie form tożsamości bardziej zakorzenionych w indywidualnym doświadczeniu. Przywracanie i rozwijanie zdolności do takiego myślenia jawi się więc jako istotne zadanie, przed którym stoją współcześni filozofowie, terapeuci i artyści.

the prevailing bodily patterns propagated by the traditional media, which by no means left the scene.

The fact that they are still prevailing is the reason why the ability of personal reference to one's own body is disappearing. Corporeal-sensual experiences are perceived instrumentally, in a techno-manipulative way, and they serve to control compliance of bodily 'parameters' – both inner and experienced – with the established standards. As Richard Shusterman, numerously aforementioned, writes: "Contemporary culture promotes false images of bodily excellence to serve the interests of capitalist advertising and political propaganda. It alienates and reifies the body by treating it as an external mechanism that is anatomized into areas of intensive labor for ostentatiously measurable results (hence our specialized classes devoted to abdomens, thighs, buttocks and the rest, and our preoccupations with body measurements). In reducing the body to an external mechanism, such practices treat the body as merely an instrument for use and not an aspect of a person's individuality as end in itself" [15].

On the other hand Zygmunt Bauman notes that not only the outer bodily form is subject to this kind of the objectified control, but such a control undergoes also one's inner sensual experiences which are analyzed by an individual in terms of meeting the requirements typical of the post-modern society of obligatory hedonism [8]. As a result, the body in post-modernism loses its symbolic dimension. Its interpretation would need a non-instrumentalized reflection on both bodily and body-related experiences, which is impossible or hardly possible due to the instrumentalization of thinking of the body. Moreover, it seems there is another factor which is indispensable to interpret a symbolic bodily dimension, that is bodily perception as an organ of a subject's expression, which is also hindered by cultural factors reifying the body. The mass media teach us to perceive the body in terms of the social norms internalized by an individual – for example, aspiration for social recognition or gender models – and treat it as a set of data that have to be controlled whether they conform to the current standards. The mass media instill in their consumers an ability to pay attention to turgidity of skin, whiteness of teeth or shiny hair and evaluate all that. They teach how to notice whether epidermis is too dry, muscles are flabby, and make-up out of fashion. The only thing that remains unnoticed is a living and feeling presence represented by the body.

It is essential to note that out of all the objects in the world that we experience, the one which is suited best to interpretation of the world in terms of symbolic categories which allow us to understand and give meaning to life is our own body. That is due to the fact that our existence is inseparably connected to the body – thanks to the body we can act in the world and experience the world; the body grows, ages and dies with us. Therefore it is perceived by us as a source of exceptionally adequate symbols which help us understand life, that is to be spontaneous and conscious, experiencing pleasure and suffering, and be threatened with death. Thinking of oneself in terms of these symbols – as a mental activity which is more spontaneous and intimate than thinking in terms of the categories provided by the society – allows us to build identity forms which are more rooted in our individual experience. Returning to this way of thinking and developing this ability appear to be an important task which contemporary philosophers, therapists and artists have to face.

Piśmiennictwo

References

- [1] Cierpka A. *Tożsamość narracyjna młodzieży a relacje rodzinne*, [w:] E. Dryll, A. Cierpka (red.) *Psychologia narracyjna*. Eneteia, Warszawa 2011, s.149.
- [2] Merleau-Ponty M. *Fenomenologia percepcji*. Aletheia, Warszawa 2001, s. 89-90, 219-220.
- [3] Shusterman R. *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. Universitas, Kraków 2010, s. 82, 94-95.
- [4] Furman M. *Maurice'a Merleau-Ponty'ego koncepcja cielesnego doświadczenia świata i jego konsekwencji*, [w:] A. Kiepas, E. Struzik (red.) *Terytorium i peryferia cielesności*. Uniwersytet Śląski, Katowice 2010, s. 184.
- [5] Turner B. S. *The Body and Society*, Sage, London 1996, s. 57, 234.
- [6] Shilling Ch. *The Body in Social Theory*, Sage, London 2003, s. 5.
- [7] Featherstone M. *The Body in Consumer Culture*, [w:] M. Featherstone, M. Hepworth, Bryan S. Turner (red.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Sage, London 2001, s. 44-45, 170-171.
- [8] Bauman Z. *Ciało i przemoc wobec ponowoczesności*. UMK, Toruń 1995, s. 89, 95, 97.
- [9] Coupland J. *Ageist Ideology and Discourses of Control in Skincare Product Marketing*, [w:] J. Coupland, R. Gwyn (red.) *Discourse, the Body and Identity*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- [10] Wykes M., Gunter B. *The Media and Body Image*, Sage, London 2005.
- [11] Starzomska M., Buławska Ż. *Wpływ prezentacji kostiumów plażowych i bielizny na obraz siebie u kobiet i mężczyzn*, [w:] A. Brytek-Matera (red.) *Ciało w dobie współczesności. Wybrane zagadnienia z problematyki obrazu własnego ciała*. Difin, Warszawa 2010, s. 195-225.
- [12] Bidacha M., Małek K. *Tożsamość narracyjna osób doświadczających choroby zagrażającej życiu. Prezentacja ujęcia teoretycznego i jej egzemplifikacja empiryczna*, [w:] E. Dryll, A. Cierpka (red.) *Psychologia narracyjna*. Eneteia, Warszawa 2011, 329.
- [13] Baudrillard J. *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*. Sic, Warszawa 2006, s.169.
- [14] Melosik Z., Szkudlarek T. *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*. Impuls, Kraków 1998, s. 64.
- [15] Shusterman R. *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*. Atła 2, Wrocław 2007, s. 100-101.

Adres do korespondencji:
Address for correspondence:

Joanna Femiak
Trębki Nowe 81a
05-170 Zakroczym

Wpłynęło/Submitted: VI 2012
Zatwierdzono/Accepted: VI 2012