

**Przegląd Religioznawczy 2(280)/2021**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Filozofii

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2430-2647

DOI: 10.34813/ptr2.2021.5

## **„Sakralizacja” ciała w kulturze współczesnej. Perspektywa filozoficzna**

“Sacralization” of the body in contemporary culture.  
A philosophical perspective

---

**Abstract.** In contemporary culture, many categories are separated from metaphysical premises. Currently, man feels called to create his unique lifestyle, to pursue his humanity free from external religious, social, or political influences. Today’s somatic turn in culture means that the body is seen as the source of all values. This turn is directed not so much at the outer form of the body but our inner experience and spirituality. Secularization encourages us to consider ourselves, our happiness, in more earthly and carnal terms with almost religious adoration.

**Keywords:** body, contemporary culture, somatics, spirituality, aestheticization, aesthetic experience

**K**ultura współczesna jest bez wątpienia okresem rewidowania dotychczas Kobowiązujących zasad i wzorców społecznych. Silna jest potrzeba prze-myślenia na nowo celu podejmowanych przez jednostki działań, zwłaszcza gdy brakuje wyraźnie zarysowanego centrum aksjologicznego, a wartości estetyczne zaczynają zajmować miejsce do niedawna „zarezerwowane” dla

wartości tradycyjnych, odnoszących się m.in. do tradycji judeochrześcijańskiej (Guzowska, 2019, s. 11). W poprzednich epokach kulturowych ciało było podporządkowane „wyższym” celom duchowym, a pogarda dla ciała, zmysłowości oraz przeciwstawianie sobie cielesności i duchowości prowadziło do dezintegracji kulturowej. Współcześnie kultura podkreśla równowartość odmiennych stylów, modeli życia, form wyrazu i tradycji. Coraz większe znaczenie przypisuje się wartościom egzystencjalnym, np. zdrowiu, życiu, bezpieczeństwu, autentyczności i samorealizacji.

W okresie ponowoczesności ludzie nadal poszukują pewnych układów znaczeń, które mogą dać im poczucie przynależności i identyfikacji. Wiele jednostek musi samodzielnie szukać sensu życia bądź stwarzać go na różnych jego etapach. Obecnie człowiek dąży do wykreowania własnego, niepowtarzalnego stylu, wolnego od wpływów o charakterze religijnym, politycznym czy społecznym. Coraz częściej rytm jego życia wyznaczany jest przez relację z własnym ciałem. W sytuacji, gdy nie jesteśmy w stanie zapanować nad zmieniającą się rzeczywistością, kontrolowanie własnego ciała daje nam poczucie kontroli nad życiem, przynależności, tożsamości.

W naukach humanistycznych i społecznych można wyróżnić trzy wiodące konceptualizacje ciała. Pierwsza nawiązuje do fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który interpretuje ciało w kategoriach nie tyle działania, ile percepcji. Podkreśla, że ciało jest zbudowane z takiej samej tkanki cielesności, co świat, który postrzegamy, i w tkance naszego ciała ów świat uczestniczy (Merleau-Ponty, 1996, s. 247). Druga koncepcja akcentuje społeczną i polityczną konstrukcję ciała. Znajduje ona swój wyraz w pracach Michela Foucaulta i Pierre’a Bourdieu. Ciało jest tu ukazywane jako cel społecznego zniewolenia (Foucault, 2009, s. 310; 2010, s. 11–110), kształtowanego przez klasowe podziały (Bourdieu, 2006; 2008), jako bierny przedmiot wpływu społecznego<sup>1</sup>. Biowładza rozumiana jest najczęściej jako kontrola nad populacją, a także anatomopolityka, czyli takie działania władzy, które są ukierunkowane na kontrolowanie jednostkowych ciał. Kontrola ciała okazuje się bowiem kontrolą całego człowieka. Reprezentatywną metaforą tego zjawiska jest panoptikon (nie widzimy źródła władzy, ale wiemy, że jesteśmy ciągle obserwowani, kontrolowani i dyscyplinowani, jeśli nasze działania nie wpisują się w społecznie przyjęte normy) (Dziuban, 2015, s. 15). Trzecia koncepcja ukazuje ciało w sposób pragmatyczny, czego przykładem są teorie Johna Deweya, George’a Herberta Meada i Richarda Shustermana. Dewey i Mead przedstawiają mechanizmy pozwalające zmienić swoje otoczenie, a także sa-

<sup>1</sup> Bourdieu przekonuje, że rozumienie świata dokonuje się w znacznym stopniu cielesnie, a ludzkie ciało ma zdolność przyswajania sobie narzuconych społecznie norm i właściwości (Bourdieu, 2006, s. 194).

mego siebie. Postępującej indywidualizacji ulega też ciało, „które w dużej mierze staje się własnością jednostek i jednym z wymiarów tożsamości. Jest przestrzenią, poprzez którą prezentujemy siebie, kreujemy swój wizerunek” (Dziuban, 2015, s. 19). Shusterman wskazuje z kolei na zależności między naszymi zdolnościami umysłowymi a funkcjonowaniem cielesności<sup>2</sup>, którą można rozpatrywać w powiązaniu zarówno ze środowiskiem naturalnym, jak i społecznym (Koczanowicz, 2019, s. 101–102). Sposób doświadczania świata ma podstawowe znaczenie dla opisu podmiotowości, gdyż w nim doszukujemy się istoty natury ludzkiej.

W ponowoczesnej kulturze ciało podlega procesom estetyzacji, stając się m.in. przedmiotem estetycznego doświadczenia, osią współczesnych projektów życia, a także uczestnicząc w konstruowaniu przez człowieka własnej tożsamości. Obecnie można nawet mówić o swego rodzaju *ciałocentryczności*, którą opisuje Anthony Giddens. Twierdzi on, że „ciało zajęło centralną pozycję w refleksyjnym projekcie tożsamości jednostki” (Giddens, 2007, s. 43).

Według Shustermana u podstaw współczesnego zainteresowania cielesnością leżą: indywidualizm, konformizm społeczny, wolność technologiczna, zanik uczuć religijnych, popularność różnych praktyk cielesnych (np. hatha-joga, tai-chi-chuan, metoda Feldenkraisa)<sup>3</sup>. Część praktyk somatycznych skierowana jest na poszczególne części ciała, koncentruje się na wyglądzie zewnętrznym, traktuje ciało jako obiekt czysto fizyczny. Mamy tu więc do czynienia z przejawami somatyki przedstawieniowej. U podstaw takiego ujęcia leży niewątpliwie zakorzeniony w naszej kulturze dualizm ciała i ducha. Już filozofowie greccy postulowali bowiem oddzielenie nieśmiertelnej duszy od ciała. Sfera cielesna przez długi czas była przez nich redukowana do poziomu materialnych obiektów, spotykanych w przyrodzie. W kulturze zachodnioeuropejskiej obraz ciała był kształtowany przez wpływy chrześcijańskie, a także

---

<sup>2</sup> Rozróżnienie na ciało i cielesność najlepiej przedstawił Edmund Husserl, posługując się terminami *Körper* i *Leib*, aby określić materialny wymiar ludzkiej egzystencji. Pierwszy z terminów odnosił się do przedmiotowego ujęcia ciała, drugi z kolei „wyrzażał ideę ciała w jego aspekcie subiektywnym i witalnym (*Leib* pochodzi od czasownika *leben*, oznaczającego „żyć”)” (Burzyk, 2015, s. 9). Współcześnie coraz mocniej podkreśla się rolę cielesności w życiu zarówno jednostek, jak i całych społeczności. Shusterman przypomina, że kategoria ciała i cielesności odgrywa znaczną rolę w sztuce życia codziennego „W mniejszym stopniu odczuwamy skłonność do naśladowania Chrystusa niż do naśladowania makijażu i sposobu ubioru Madonny. Nikt już czyta żywotów świętych dla duchowego zbudowania czy w poszukiwaniu przykładu do naśladowania; teraz czyta się biografie gwiazd filmowych i opowieści o sukcesach finansowych milionerów” (Shusterman, 1998, s. 323).

<sup>3</sup> Zarówno w tradycji Wschodu, jak i Zachodu odnajdujemy liczne przykłady organizacji religijnych łączących ćwiczenia fizyczne z mniej lub bardziej rozwiniętym przekazem duchowym (np. chiński Falun Gong) (Koczanowicz, 2019, s. 95–96; Buruma, 1999).

grecko-rzymskie. Z czasem ciało stało się podstawą wiedzy o człowieku i obiektem badań naukowych.

Coraz częściej dowartościowuje się rolę ciała w takich sferach, jak: poznanie zmysłowe, analizowanie własnych emocji przez obserwację reakcji ciała, a także jeśli chodzi o zagadnienia etyczne „(ciało jako narzędzie realizacji naszej woli), socjopolityczne (ciało jako »uległy«, »plastyczny« grunt dla represyjnej władzy społecznej) oraz ontologiczne (ciało jako centralny punkt, z którego my sami i nasz świat wzajemnie się określają; ciało jako kryterium osobistej identyfikacji i jako ontologiczna postawa dla wyjaśniania stanów mentalnych/system nerwowo/)” (Koczanowicz, 2008, s. 164; por. Shusterman, 2000, s. 137–154).

Zwolennicy somatyki przedstawieniowej krytykowani są m.in. za sprowadzanie ludzkiej *soma* do mechanicznego narzędzia, korpusu, którego części muszą być ciągle doskonałe, aby skutecznie „służyć” instytucjom sprawującym nad nim kontrolę.

Współczesna kultura konsumpcyjna często jest krytykowana za promowanie wizerunków doskonałości fizycznej służących np. przemysłowi reklamowemu oraz za ujmowanie ciała wyłącznie w kategoriach zestandaryzowanych modeli, pozbawionych indywidualności, „wpisujących” się w obecny trend kultury konsumpcyjnej. Owe modele często „odzwierciedlają i wzmacniają ustalone hierarchie społeczne [...] wszystkie one zależą od pojmowania somatyki raczej w kategoriach reifikującej eksterioryzacji ciała – ciało jako mechaniczny instrument złożony ze zatomizowanych części i mierzalnych powierzchni – niż ciała jako żywego wymiaru indywidualnego doświadczenia i działania” (Shusterman, 2007, s. 101).

Krytyka ta jest wymierzona głównie w somatykę przedstawieniową, która ogranicza możliwość wykorzystania somatycznej refleksji do lepszego, pełniejszego poznania samego siebie i osiągnięcia samoświadomości. Tymczasem somatyczna samoświadomość refleksyjna pozwala na doskonalsze wykorzystanie własnych jaźni, które są podstawowym narzędziem wszelkiego działania (Shusterman, 2010, s. 28).

Inaczej do kategorii ciała podchodzi somatyka doświadczeniowa, która nie traktuje go jako elementu odrębnego od duchowej integralności jednostki ludzkiej. Doświadczanie ciała nierzadko odnosi się do „czegoś, co jest opresyjne i stanowi pas transmisyjny mechanizmów podporządkowania i władzy, oraz czegoś wyzwalającego, stanowiącego miejsce prywatnych przyjemności i plastyczny materiał autostylizacji, umożliwiający wyjście poza schematy określonego czasu” (Burzyk, 2015, s. 7).

W podobny sposób Michel Foucault przedstawia mechanizmy biopolityki, wykorzystywane do kształtowania ludzkiego posłuszeństwa, które jest

uwarunkowane kulturowo i historycznie. Prowadzi to do negacji działań powodowanych instynktami. Człowiek jest ciągle rozdarty między swoimi naturalnymi uwarunkowaniami i potrzebami a narzuconym mu przez kulturę systemem zakazów, nakazów i zasad. Innym sposobem doświadczania ciała jest wyzwolenie i transgresja, pozwalające kształtować swoje ciało w zgodzie z własnymi pragnieniami i dążeniami, a nie czyimiś upodobaniami. Ów sposób doświadczania ciała wyraża postać markiza de Sade’a – przekraczającego kulturowe bariery poprzez doświadczanie fizycznej rozkoszy, czy mitycznego Morfeusza – uosabiającego ludzkie pragnienie przeobrażenia, kształtowania swojej fizyczności (Burzyk, 2015, s. 7).

W kulturze konsumpcyjnej ciało traktowane jest jako projekt do zrealizowania, jest „niedokończone” i ciągle znajduje się w procesie przeobrażenia, zgodnie z pragnieniami jego właściciela. Potrzebę tę podsycają media, upowszechniając wizerunek ciała estetycznego, promując coraz to nowe wzorce i skłaniając jednostki do nieustannego doskonalenia. Ciało ulega więc estetyzacji, skupiając w sobie wszelkie doznania i podlegając estetycznej ocenie. Kreując samego siebie, kształtujemy też otaczającą nas rzeczywistość, a poszukiwanie nowych sposobów jej doskonalenia stanowi punkt wyjścia do przeżycia estetycznego. Istotna jest tu praca nad sobą, zmierzająca do poszerzenia „estetycznego” doświadczania<sup>4</sup> cielesności, mająca uczynić pełniejszą i bardziej satysfakcjonującą jakość owego doświadczenia. Somaestetyka stawia w centrum człowieka ucieleśnionego, podlegającego procesom społeczno-kulturowym, będącego podmiotem doznań zarówno świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Jak podkreśla Shusterman, doświadczenie estetyczne jest kategorią szeroką, można je znaleźć także w „rytuałach i sporcie, w paradach, fajerwerkach i przejawach kultury popularnej, w ozdabianiu zarówno ciała, jak i pomieszczeń, w których żyjemy, od prymitywnych tatuaży i malarstwa jaskiniowego aż po współczesne kosmetyki i architekturę wnętrz. Jest ono obecne w niezliczonych barwnych zdarzeniach i poruszających momentach wypełniających nasze miasta i wzbogacających nasze zwykłe życie” (Shusterman, 1998, s. 87).

Doświadczenie estetyczne przejawia się we wszystkich obszarach życia i kultury i obecne jest we wszystkich sferach naszej egzystencji. Stanowi swoisty przypadek doskonalenia codziennego ludzkiego doświadczenia,

<sup>4</sup> Zdaniem Johna Deweya w doświadczeniu estetycznym dominują cechy, które w innego rodzaju doświadczeniach są marginalizowane. Pisze on: „Cechy gdzie indziej podporządkowane, tutaj pełnią funkcję nadrzędną – są to bowiem cechy, które powodują, że doświadczenie samo przez się staje się całkowite i pełne. [...] O tym, czy doświadczenie wyróżnia się jako estetyczne, decyduje przeobrażenie oporów i napięć, przeobrażenie podniecenia, które samo w sobie jest pokusą do rozproszenia w dążeniu do włączającego i wypełniającego doświadczenia” (Dewey, 1975, s. 70–71).

w którym przeżywamy rzeczywistość w najpełniejszy i najintensywniejszy sposób. Współczesny dyskurs dotyczący doświadczenia estetycznego obejmuje nie tylko aktywności ludzkiego organizmu, a także wpływ czynników społecznych, kulturowych, technologicznych, znacznie rozszerzających jego zakres.

Ciało coraz częściej pełni istotną rolę w wyborach etycznych i estetycznych. Jednostka przyjmująca postawę estetyczną w swoim życiu staje przed koniecznością wyboru jednego spośród wielu modeli, bowiem nawet jeśli sprzeciwia się społecznym czy kulturowym wzorcom, to i tak jest przez ich pryzmat określana i oceniana (Gołębiewska, 2003, s. 91). Współcześnie ciało odgrywa ważną rolę w procesie podejmowania decyzji etycznych oraz budowaniu modeli „dobrego życia”, które obejmują wiele form działania, wymagającego od jednostek ciągłego kształtowania osobowości, tożsamości, a także modyfikacji koncepcji własnej egzystencji.

Coraz częściej tożsamość jest postrzegana przez pryzmat ciała jednostki, przez budowanie zewnętrznego obrazu swojego ciała w zgodzie z obowiązującymi „wytycznymi”. Społeczne presje dotyczące ciała, promowane przez media, są zmienne i chaotyczne. Współczesny człowiek chce być widoczny, podziwiany, jest uzależniony od aprobaty innych, a slogan „bądź sobą” odnosi się do zaspokajania własnych pragnień i podporządkowywania swojej cielesności panującemu w danej chwili „dyktatowi wizerunkowemu”. Odnosząc się do tej sytuacji, Zbyszko Melosik pisze: „We współczesnym społeczeństwie ciało staje się płaszczyzną nieznanymi rodzajów przyjemności – tekstem, w który wpisują się coraz to nowe formy wiedzy i znaczenia. Jednocześnie wiedza ta wiruje coraz szybciej; znaczenia przestają być stabilne i jednoznaczne, nabierają charakteru sezonowego” (Melosik, 2010, s. 19).

Słowa te uwidaczniają potrzebę wypracowania somatycznych „działań” pozwalających poprawić jakość naszych doznań oraz sprawność funkcjonowania naszych ciał. Optymalne byłoby kształtowanie życia jednostek wzbogacającego osobowość poprzez zmiany społeczne, poznawcze, somatyczne, lingwistyczne uzupełniające się nawzajem. Obecnie można mówić o nowej koncepcji „ja” – „ja” performatywnego, jak proponuje Mike Featherstone. U podstaw rozwoju owego „ja” leżą zmiany instytucjonalne, przemiany w sferze wartości, a także propagowanie nowych modeli życia uwzględniających indywidualne potrzeby i sposoby ich zaspokajania. Trudności pojawiające się w określeniu kompetencji jednostki na podstawie racjonalnych przesłanek stwarzają „pole działania dla »ja« performatywnego, wyszkolonego w technikach relacji publicznych i świadomego, że tajemnica sukcesu polega na projekcji obrazu sukcesu. W gęstym interpersonalnym środowisku nowoczesnej biurokracji jednostka zależy od swoich zdolności do negocjowania relacji na gruncie »osobowości«.

Tym samym na wadze zyskuje zarządzanie wrażeniem, styl, polot i staranna prezentacja ciała” (Featherstone, 2008, s. 116–117).

Ciało doświadczające w rzeczywistości poznaje swoje ograniczenia, swoją „wyjątkowość”, ale także kształtuje swoją duchowość. Współczesne procesy sekularyzacji sprzyjają również umiłowaniu ciała, które przez wiele wieków było demonizowane, jako przeszkoda w osiągnięciu prawdziwej szczęśliwości i zagrożenie dla nieśmiertelnej duszy. Obecnie wiele jednostek szczęście i samorealizację rozumie w kategoriach doczesnych, ziemskich, w ramach których troska o siebie i o swoje ciało przybiera formy swoistej „sakralizacji”. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z nowym rodzajem humanizmu, upatrującego transcendencji w samym człowieku. Podkreśla się wolę życia, nieustannego kreowania siebie, zjednoczenia tego, co zmysłowe, i tego, co duchowe. Kreowanie siebie jest zaś wynikiem współdziałania różnych zjawisk kulturowych, obejmujących zarówno to, co w nas idiosynkratyczne (niewypowiedziane), jak i to, co uniwersalne.

Sposoby, w jakie ciało jest obecne w otaczającej jednostkę rzeczywistości, są odbiciem procesów dokonujących się w danej kulturze. Wydaje się, że ponowoczesność jest coraz bardziej zaabsorbowana ciałem, które „zajmuje ambiwalentną pozycję tego, co jest równocześnie przyjemne i bolesne, autentyczne i zapożyczone, co użyte, wydaje się zawsze już także nadużyte” (Rachwał i Więckowska, 2012, s. 8).

## Literatura

- Bourdieu P. (2006). *Medytacje pascaliańskie*. Tłum. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2008). *Zmysł praktyczny*. Tłum. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Buruma I. (1999). The Sect That Became an Enemy of the State. *New York Times*, 25 czerwca.
- Burzyk M. (2015). Bezkształtne mięso i zorganizowany korpus. *Znak*, 717, 6–11.
- Dewey J. (1975). *Sztuka jako doświadczenie*. Tłum. A. Potocki. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN.
- Dziuban A., Lis D. (2015). Zapisane w ciele. *Znak*, 717, 12–23.
- Featherstone M. (2008). Ciało w kulturze konsumpcyjnej. Tłum. I. Kurz. W: M. Szpakowska (red.). *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 109–117). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Foucault M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault M. (2010). *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Giddens A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gołębiewska M. (2003). *Demontaż atrakcji. O estetyce audiowizualności*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Guzowska B. (2019). *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Koczanowicz D. (2008). *Doświadczenie sztuki/sztuka życia. Wymiary estetyki pragmatycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Koczanowicz L. (2019). Somaestetyka, władza cielesna i mikrofizyka emancypacji. *Prace Kulturoznawcze*, 23(1), 95–104, <https://wuwr.pl/pkult/article/view/5671/5349> [dostęp: 10.04.2021].
- Melosik Z. (2010). *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Merleau-Ponty M. (1996). *Widzialne i niewidzialne*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rachwał T., Więckowska K. (red.) (2012). *(Nad)użycia ciała w kulturze*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Shusterman R. (1998). *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*. Tłum. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Shusterman R. (2000). *Performing Life*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shusterman R. (2007). *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*. Tłum. W. Małecki. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Shusterman R. (2010). *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. Tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Universitas.