

Ewa Banaszak 

Uniwersytet Wrocławski

Dominika Byczkowska-Owczarek 

Uniwersytet Łódzki



CZY JE JEST CIAŁO? O SPRAWOWANIU KONTROLI SPOŁECZNEJ NAD CIAŁEM

Celem tekstu jest omówienie sprawowania kontroli społecznej nad ciałem. Autorki przedstawiają inspiracje płynące z koncepcji teoretyków, takich jak Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anselm Strauss, Jean-Claude Kaufmann, Marcel Mauss, Norbert Elias, dorobku polskich socjologów i socjolożek, a także przedstawicieli nurtu feministycznego. Autorki doprecyzowują termin „społeczna kontrola nad ciałem” oraz definiują ciało jako cielesne aspekty ludzkiej podmiotowości.

Rezultatem zamieszczonych w artykule analiz jest charakterystyka sprawowania kontroli społecznej nad ciałem jako zjawiska: (1) wielopoziomowego, (2) o charakterze procesualnym, (3) zakorzenionego w kulturze i przez nią się przejawiającego, (4) przybierającego różne formy i realizowanego przy różnym stosunku osób mu podlegających, (5) o szczególnym znaczeniu poziomów mikro- i intrapsychicznego, (6) w znacznej mierze nieurefleksyjnego i nierrefleksyjnie stosowanego, (7) głęboko oddziaływującego na jednostki, włączając w to wpływ na fizjologię ich ciał. Każdy z punktów jest ilustrowany zjawiskami i procesami, które można obserwować w ostatnich latach w polskiej przestrzeni publicznej.

Słowa kluczowe: ciało; kontrola społeczna; pandemia; aborcja; piękno

Whose is the Body? On Exercising Social Control over the Body

The purpose of the article is to discuss the exercise of social control over the human body. First, the theoretical insights stemming from the works of Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anselm Strauss, Jean-Claude Kaufmann, Marcel Mauss and Norbert Elias as well as from the Polish sociological oeuvre and feminist scholarship are presented and discussed. The term ‘social control over the body’ is delimited, and the body is defined as physical aspects of human subjectivity. On the basis of the literature analysis, it is suggested that – as a phenomenon – the exercise of social control over the body can be described as: (1) multilevel, (2) processual in nature, (3) rooted in and manifested through

Ewa Banaszak, Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski, ewa.banaszak@uwr.edu.pl, ORCID 0000-0002-9733-0166; Dominika Byczkowska-Owczarek, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki, byczkowska.owczarek@uni.lodz.pl, ORCID 0000-0002-6411-6550.

Tekst opublikowany na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 3.0 Polska (CC BY-NC-ND 3.0 PL).

culture, (4) taking different forms and realized with different attitudes of those subjected to it, (5) ascribing particular importance to micro and intrapsychic levels, (6) largely non-reflexive and applied in a non-reflexive manner, (7) profoundly affecting individuals, including the impact on the physiology of their bodies. Each of these features is explained with the help of the examples of the phenomena and processes observable in the Polish public spaces in recent years..

Key words: body; social control; pandemics; abortion; beauty

Wprowadzenie

Społeczeństwa zawsze były zainteresowane cielesnością swoich członków (Vigarello, 2020; Courtine, 2020; Corbin, 2020). Zaabsorbowanie to i jego strukturalne konsekwencje zdają się zapoznane w życiu codziennym tzw. cywilizacji Zachodu. Jej członkowie, dla których neoliberalne prawo prywatnej własności własnego ciała jest podstawą wielu wysoko cenionych uprawnień (jak swobodne zawieranie umów sprzedaży siły roboczej, bycie traktowanym z szacunkiem i godnością oraz wolności od fizycznego przymusu [zob. Harvey, 2008]), są przekonani, że autonomicznie dysponują ciałem i rozporządzają nim wedle własnego uznania. Choć pewnych cech cielesnych, jak również ich ramowania przez tradycję, wychowanie, politykę i systemy prawne, nie da się łatwo pominąć, ciało jest traktowane przez przedstawicieli tych społeczeństw nie jako fenomen zbiorowy, lecz niemal wyłącznie jednostkowy. Taki sposób traktowania ciała zdaje się różnić społeczeństwa istniejące obecnie¹ i w przeszłości, w których reguły (np. religijne, stanowe, klasowe) dotyczące ciała były wyrażane o wiele bardziej wprost w przykazaniach, porzekadłach oraz nakazach o charakterze moralnym i prawnym.

Ciało jako obiekt kontroli nie uchodzi od pewnego czasu uwadze badaczy, co odzwierciedlają choćby dociekania socjologii ciała. Zagadnienie to jest rozmaicie konceptualizowane, co sprawia, że ta subdyscyplina oferuje co najmniej dwie siatki interpretacyjne: indywidualizacji ciała i ciała jako fenomenu zbiorowego². Koncepcje takich teoretyków jak Michel Foucault, Pierre Bourdieu,

¹ Tego rodzaju stwierdzenia odnosimy przede wszystkim do społeczeństw tzw. cywilizacji Zachodu.

² Rozróżnienie dwóch podejść do ciała jako obiektu kontroli ma na celu wskazanie nierównego rozkładania się akcentów w sposobie zajmowania się tym zjawiskiem. Ciała są zawsze ograniczane społecznie i kulturowo. To kwestia, której nie podważa żadna z siatek interpretacyjnych stosowanych w socjologii ciała. Rama interpretacyjna określona jako indywidualizacja ciała uznaje ciało za przedmiot koniecznej obróbki, ale to jednostka jest odpowiedzialna za aktywną jego transformację oraz kontrolę sprawowaną nad tym procesem i jego rezultatami. Ciało należy do jednostki, która jest za nie odpowiedzialna, tj. odpowiedzialna za jego dostosowanie

Anselm Strauss, Jean-Claude Kaufmann, Marcel Mauss, Norbert Elias czy feministycznych badaczek, między innymi Judith Butler, Susan Bordo, Gale Rubin, Lindy Nead czy Sandry Lee Bartky, zarysowują obszar socjologicznych zmagania ze społecznymi aspektami ciała i cielesności³. Na gruncie polskiej socjologii ciała tematyką kontroli społecznej w kontekście ludzkiej seksualności, płci i tożsamości zajmował się np. Zbyszko Melosik (1996), a dekadę później podobne zagadnienia omawiał Adam Buczkowski (2005). Autor ten podejmował zagadnienie społecznej kontroli nad ciałem, w szczególności upłciowionym, w kontekście medykalizacji i indywidualizacji. Jacek Kurczewski, Beata Łaciak, Aleksandra Herman, Dominika Dzido i Aleksandra Suflida (2006) także pisali o sprawowaniu kontroli społecznej nad ciałem, wskazując między innymi na pozorną wyzwolenia ciała jako obiektu prywatnego. Prace opublikowane pod redakcjami Marka S. Szczepańskiego, Beaty Pawlicy, Anny Śliz, Agnieszki Zarębskiej-Mazan (2008) oraz Ewy Banaszak, Pawła Czajkowskiego i Roberta Florkowskiego (2012) również traktują o kwestiach związanych ze sprawowaniem kontroli nad ciałem w rozmaitych kontekstach i na różnych poziomach (które zostaną przywołane w dalszej części tekstu). Ich autorzy i autorki analizują to zjawisko między innymi z perspektywy kultu ciała, piękna, szczupłości jako ważnych elementów współczesnej kultury i życia społecznego.

Istotny przegląd koncepcji teoretycznych z socjologii ciała, w tym perspektyw rozpatrywania kontroli społecznej sprawowanej nad ciałem, oferuje Honorata Jakubowska (2009). W zbiorze zatytułowanym *Ciało i społeczeństwo. Socjologia ciała w badaniach i koncepcjach teoretycznych* (Byczkowska-Owczarek, 2023) autorki i autor poszczególnych rozdziałów omawiają szeroko pojętą kontrolę nad ciałem w takich obszarach życia społecznego jak praca, sport, media,

do obowiązujących wzorców kulturowych (por. Breczko, 2013, s. 12–13). Tyle że wzorce te zdają się uznawane i oczywiste, co sprawia, że zjawiska związane ze sprawowaniem kontroli społecznej nad ciałem znajdują się na drugim, a być może nawet na trzecim, planie. A przecież poczucie nieadekwatności cielesnej jest – jak słusznie zauważa Sylwia Breczko (2013, s. 13) – jednym z najboleśniejszych stygmatów społecznych. Druga z ram interpretacyjnych na pierwszym planie stawia to, że ciało od zawsze było stawką w grach społeczno-kulturowo-politycznych. Ciało jest tu postrzegane jako źródło przymusu i oporu, główny obszar kulturowej i politycznej aktywności, podstawowy środek wyrażania napięcia i przesilenia społecznego (Turner, 1992). Podzielamy zdanie Breczko (2013, s. 14), że siatka interpretacyjna oparta na paradygmacie tożsamościowym, uprzywilejowująca indywidualne projektowanie ciała, nie jest w stanie w pełni uchwycić najważniejszego aspektu ciała – jego zbiorowego charakteru. Dostrzeżenie tego stanowi jeden z istotnych warunków analizy sprawowania kontroli społecznej nad ciałem.

³ Innymi słowy, każdy i każda z przywołanych tu autorów i autorek rozprawia o ciele jako fenomenie zbiorowym, choć zajmuje się innymi aspektami lub oferuje inną ich konceptualizację. Wymienione poniżej prace polskich socjologów odwołują się do różnych perspektyw, w przeważającej mierze do indywidualizacji ciała, lub dokonują krytycznego oglądu koncepcji przynależnych do obu ram interpretacyjnych (np. Jakubowska, 2009; Byczkowska-Owczarek, 2023).

medycyna czy religia, a także w odniesieniu do żywności i jedzenia, seksualności, płci, czasu, choroby i niepełnej sprawności.

W pracach wymienionych autorów i autorek możemy więc znaleźć wiele wątków dotyczących sprawowania kontroli nad ciałem, czy to w odniesieniu do działania poprzez ciało, czy to kształtowania ciała zgodnie z oczekiwaniami społecznymi. Dotychczasowe ustalenia wskazują, że za pomocą różnych terminów są opisywane te same lub podobne zjawiska (w tym odnoszące się do sprawowania kontroli społecznej nad ciałem). Jednocześnie koncepcje te dość często ujmują te same procesy (np. dyscyplinowania ciała, wcielania norm społecznych i historii społecznej, wytwarzania postawy konformistycznej), ale odnoszą się do ich odmiennych aspektów, etapów lub rozpatrują je na innym poziomie czy w odmiennym kontekście.

Wydaje się, że w głównym nurcie socjologii dominuje rama teoretyczna zakładająca, że ciało stanowi projekt jednostki, która jest jego właścicielem (ma ciało) (Giddens, 2001). Takie ujęcie w jakimś zakresie zgadza się z dyskursem publicznym i przekonaniem aktorów świata zachodniego o emancypacji jednostki z ograniczeń strukturalnych i obyczajowych, choć niekoniecznie w pełni odpowiada czynnikom kształtującym ich doświadczanie ciała. Naszą intencją jest zwrócenie uwagi na obecność w rozważaniach socjologicznych drugiej ramy, problematyzującej relacje między ciałem a kontekstami społecznymi, politycznymi oraz kulturowymi i tym samym stawiającej pytanie, w jakim zakresie jednostka czynnie kształtuje samą siebie – własne ciało i związane z nim aspekty tożsamości. Chcemy to uczynić za pomocą terminu sprawowania społecznej kontroli nad ciałem i przywołania niektórych zagadnień związanych z tym pojęciem. Pytanie postawione w tytule artykułu nie ma na celu jednoznacznego wskazania, do kogo należy ciało, lecz przywołanie innego paradygmatu niż indywidualizacja ciała i ponowne spojrzenie na niego z perspektywy sprawowania kontroli nad ciałem w celu uchwycenia zbiorowych/społecznych aspektów cielesności.

Sprawowanie społecznej kontroli nad ciałem. Inspiracje

Termin „kontrola nad ciałem” możemy znaleźć w pracach Anthony’ego Giddensa, choćby w książce *Nowoczesność i tożsamość* (2001, s. 12):

Ciało w coraz mniejszym stopniu funkcjonuje poza samozwrotną logiką systemów nowoczesności jako zewnętrzne i „dane”, a w coraz większym stopniu samo jest refleksyjnie mobilizowane. Wszystko to, co może przypominać masowy pęd ku narcystycznej kultury wyglądu ciała, jest w istocie wyrazem dużo głębszej troski o czynne „konstruowanie” i kontrolę nad ciałem.

Propozycja Giddensa, wpisująca się w model indywidualizacji ciała, ujmując ciało jako plastyczny obiekt, przedmiot projektu o przewidywalnych rezultatach, a jednostkę jako autonomiczny ośrodek decyzyjny, niepodlegający ograniczeniom nakładanym przez rodzinę, zawód, płeć, klasę społeczną lub grupę etniczną. Wiara w sprawczą moc jednostki, czynne kształtowanie szans i ponoszenie przez nią odpowiedzialności za rezultaty działań ma też drugą stronę – umniejszanie roli czynników strukturalnych. Jednostka jest autonomiczna i refleksyjna w tym sensie, że to ona podejmuje decyzje związane ze swoim ciałem i antycypuje ich skutki. I choć wiąże się to z nakładaniem na nią określonych wymogów, samodyscyplinowaniem oraz poleganiem na wiedzy eksperckiej, to elementy te nie są ujmowane jako przejawy sprawowania kontroli społecznej nad ciałem⁴. Pole decyzji jednostkowych jest ukształtowane niezupełnie w ten sposób, co pokazują między innymi prace socjologów, filozofów, antropologów i badaczek feministycznych interpretujących ciało jako fenomen zbiorowy.

Koncepty dyscyplinowania i biowładzy (Foucault, 1998, 2008, 2010, 2011) uzmysławiają, jak wielką uwagę w nowoczesnych społeczeństwach jest obdarzane ciało. Jak się je urabia, szkoli, interweniuje w nie, czyni podatnym i reaktywnym. Pojęcia te wskazują na metody kontrolowania i korygowania ciała zarówno w ich aspekcie fizycznym, jak i w rejestrze techniczno-politycznym (sprawowanie kontroli nad indywidualnymi ciałami i ich siłami przez państwo), na nieprzerwany przymus, który przestaje być dostrzegany i odczuwany, a im bardziej jest niewidoczny, tym lepiej działa, zapewniając ciągłość określonych konsekwencji. Dyscypliny ciała (z ich swoistą elegancją i pozbawieniem kaprysu) i biowładza zazębiają się w sprawowaniu kontroli społecznej nad ciałem. Specyfika tak ukształtowanej kontroli polega na tym, że choć jednostki bardziej są ciałem, niż mają ciało oraz stają się podatne na rządzenie, to zachowują poczucie wolności (Foucault, 2011, s. 117).

Rozważania Norberta Eliasa o figuracjach dobitnie pokazują, że nie jesteśmy wolnymi ludźmi w nieprzejrzystych społeczeństwach, demiurgami własnych trajektorii życiowych i tożsamości. Według autora *Spoleczeństwa jednostek* takie sformułowania oddają postawę, przez którą przemawia samoświadomość

⁴ „Samodyscyplina” to przykład terminu, który koduje różne pojęcia. Samodyscyplina u Giddensa zdaje się przejawem kontroli nad ciałem sprawowanej skutecznie przez jednostkę za pomocą trafnie podejmowanych decyzji i efektywnie stosowanych reżimów ciała. Foucault używa terminu „dyscyplina” na określenie szczególnego rodzaju władzy, która oddziałuje bezpośrednio na ciała i bywa punktem zaczepienia dla innych rodzajów władzy. To społeczeństwo (ujmowane w kategoriach różnorodnych reżimów wiedzy-władzy) definiuje i kształtuje tak nasze ciała, jak naszą podmiotowość. Samodyscyplina w koncepcji Foucaulta to raczej obserwowalny, uchwytny przejaw współuczestnictwa jednostki w nadawaniu pożądanego – z punktu widzenia reżimów wiedzy-władzy – kształtu własnej tożsamości w postaci internalizacji narzucanych norm społecznych, co nie prowadzi do wyjątkowości (indywidualizacji), tylko normalizacji – do wytworzenia kopii naśladującej uniwersalny model.

zmuszonych do uznania daleko idących ograniczeń, przekształcania instynktów i kontrolowania emocji wedle standardów społecznych. Podstawową przesłanką egzystencji ludzkiej jest jednoczesna obecność wielu powiązanych ze sobą jednostek (społeczna relacyjność) i naturalna zależność od życia z innymi (Elias, 2008, s. 28). Elias głosi otwarcie, że życie społeczne jest nadbudowane na przyrodniczym. Według niego nie ma możliwości sprowadzenia świata społecznego do wymiaru biologicznego, ale też nie wszystko, co społeczne, zostało stworzone przez ludzi i pozbawione substratu biologicznego. Takim biologicznym substratem jest między innymi ciało. Jedynie w społeczeństwie nabywa się zdolności przewidywania i kontrolowania instynktów oraz możliwa jest indywidualizacja (Elias, 1980). Jedynie w życiu zbiorowym ludzie mogą wytworzyć standard stosowności, wedle którego wszystkie lub pewne ciała o konkretnych cechach zostaną poddane bezpośredniemu oddziaływaniu innych jako przedmiot fizyczny (Bucholc, 2013, s. 123). Tylko w społeczności stratyfikacja oparta na sile fizycznej może zostać przekształcona w jakiś inny jej wariant, co zgodnie z założeniami socjologii figuracyjnej wymaga sporej energii w postaci socjalizacji silniejszych, by powstrzymywali się przed nieskrępowanym wykorzystywaniem przewagi fizycznej⁵. W procesie cywilizowania niektóre popędy oraz pewne typy reakcji emocjonalnych są przenoszone za kulisy życia społecznego. Wraz z dyferencjacją tkanki społecznej kontrola sprawowana nad ciałem staje się bardziej zróżnicowana, wielopoziomowa i w coraz mniejszym stopniu opiera się na przymusie zewnętrznym. Te zjawiska wymuszają różnicowanie aparatury psychicznej, poczynając od wczesnego dzieciństwa.

Dla Bourdieu habitus jest czymś więcej niż zróżnicowaną i złożoną aparaturą psychiczną (a tak zdaje się posługiwać tym terminem Elias [1980, s. 386–389]). Bourdieu chciał, by to pojęcie podkreślało nieustanne przekształcanie się tego, co zewnętrzne, w to, co wewnętrzne; tego, co społeczne (instytucjonalne), w to, co indywidualne (cielesne i intrapsychiczne), przeszłego w teraźniejsze i obiektywne w subiektywne. Habitus to formuła tworząca praktyki i system schematów zdolnych do kierowania postępowaniem praktycznym (praktyczny odpowiednik modelu) (zob. Kaufmann, 2004, s. 132)⁶. Habitus to coś więcej

⁵ Interesujące w socjologii Elias są zwłaszcza strategie figuracyjne w relacjach płciowych. Rozważania o nich zawierają przesłanki do wyjaśnienia nie tylko dyskryminacji w sferze obyczajów i dostępu do cennych zasobów, ale także pozbawiania kobiet praw reprodukcyjnych, czyli przejmowania kontroli nad zasobem, jakim jest ciało i jego zdolności rozrodcze. Da się tu również odnaleźć inspiracje do wyjaśnienia nierówności między osobami heteroseksualnymi i nieheteroseksualnymi oraz dyskryminacji tych ostatnich, której elementem jest wymuszanie braku ekspresji inności seksualnej na osobach lub grupach jej podlegających.

⁶ Ten sposób pisanie o habitusie można dość łatwo zakwestionować. Część socjologów twierdzi, że Bourdieu nie prezentuje w swoich pracach jednej teorii habitusu (zob. Kaufmann, 2004, s. 132–142).

niż *hexis*, jego cielesny wymiar. *Hexis* zaś to więcej niż wygląd ciała – to dynamika ruchów, pozy, sposoby noszenia strojów, trzymanie nieruchomo lub nie jakiejś części ciała (w tym złączanie nóg, trzymanie prostych pleców, wciąganie brzucha), spoglądanie, uśmiechanie się, przerywanie czyichś czynności (np. wypowiedzi) itd. z wpisanymi w nich znaczeniami. To elementy trwałych dyspozycji – schematów percepcji, oceny, myślenia, odczuwania oraz działania, rezultat nauki właściwego prowadzenia się, gdzie postawy moralne i postawy ciała zostają ze sobą splecione, drugie stają się symbolami pierwszych (Bourdieu, 2004, s. 38)⁷.

„*Habitus*” i „*hexis*” to pojęcia mające pozwolić na uwzględnienie wcielenia dyspozycji bez uprzywilejowania bieguna społecznego lub indywidualnego. Wielu jednak twierdzi, że pojęcie *habitusu* nie jest przystosowane do opisu dynamiki indywidualnej (uprzywilejowuje biegun społeczny), a zwłaszcza jej zmienności i różnorodności, i nie oferuje analizy mechanizmu wcielenia lub przekazywania dyspozycji (Corcuff, Hérán, Lahire za: Kaufmann, 2004, s. 126–128). Należy do nich także Kaufmann, który proponuje powrót pojęcia „przyzwyczajenie” i podjęcie wysiłku uczynienia z niego narzędzia analizy. Jego zdaniem odpowiednia konceptualizacja tego pojęcia jest w stanie pokazać, że indywidualne wcielenie dyspozycji i ich właściwości jest procesem społecznym. Definiuje przyzwyczajenia jako wcieloną schematy operacyjne konotujące pamięć społeczną wpisaną w szersze procesy i zapisane w postaci, której wyrazem są konkretne, obserwowalne gesty. Zatem są to wiązania między jednostką a dziedzictwem społeczno-kulturowym, fizjologiczno-psychologiczno-socjologiczne montaż, aktywne zdolności do interioryzacji i wcielenia uwzorowanych reakcji⁸, sposoby implementowania społeczeństwa w człowieku z krwi i kości. Pytanie o to, jak jednostki wcielają rozmaite elementy historii społecznej, zostało zadane o wiele wcześniej, niż zrobili to Bourdieu czy Kaufmann. Mauss postawił tezę, że sposób posługiwania się ciałem ma naturę społeczną, jest „dziełem

⁷ Dyspozycje są wcieloną, ale czy ciała są czymś więcej niż „pojemnikami” na nie? Od odpowiedzi na to pytanie zdaje się zależeć zakres sprawowania kontroli społecznej nad ciałem. Bourdieu sporo o ciele pisze, ale niekiedy odnosi się wrażenie, że ujmując je jako oświeconą kontrolę społeczną. Struktura obiektywizuje się w trwałych dyspozycjach, aby rozpoznawać i realizować wymagania związane z polem (Bourdieu, 2008, s. 96–97). Ale czy to właściwe odczytanie tego konceptu? Niełatwo to ustalić, gdyż Bourdieu niewiele uwagi poświęca *hexis*, kiedy wypowiada się o teorii *habitusu* (Bourdieu i Wacquant, 2001).

⁸ Zacytujmy Kaufmanna: „przyzwyczajenia nie zadawają się odtwarzaniem tego, co dawne, lecz rejestrują również to, co nowe. [...] pełnią podwójną funkcję przechowywania przeszłości (jak *habitus*) i czynnego dostosowywania się do teraźniejszości (w odróżnieniu od *habitusu*)” (2004, s. 152); „przyzwyczajenie jest dynamiczne [...] nie przestaje się przekształcać pod różnymi względami: jego podstawową właściwością jest dynamika. [...] Zamknięcie wzmacnia wcielenie i o tyle samo zwiększa zdolność do działania – ciało zostaje natychmiast wprawione w ruch przez schemat bez udziału myśli” (2004, s. 154).

zbiorowego i indywidualnego rozumu praktycznego” (Mauss, 2001, s. 394). Koncepcja technik posługiwania się ciałem, które są fizjo-psycho-socjologicznymi montażami, wyjaśnia, jak jednostki nabywają umiejętności posługiwania się ciałami tak, by te realizowały cele instytucji. To dzięki społeczeństwu istnieje pewność gotowych gestów, a tym samym możliwe są opanowanie i opóźnianie bezładnych ruchów, co pozwala jednostce sprawować kontrolę nad ciałem i koordynować działania, by osiągnąć określony cel (Mauss, 2001, s. 412).

W nurcie feministycznym filozofii i socjologii istnieje bogaty dorobek badań i rozważań nad zjawiskiem społecznej kontroli nad ciałem. Dlatego też poniżej przytoczymy odwołania do najważniejszych prac badaczek feministycznych. Jest to opracowanie, siłą rzeczy, skrótowe, jednak rzucające ciekawe światło na zjawisko kontroli społecznej, gdyż koncentruje się na kwestiach płci i seksualności.

Bartky (2007) wyróżnia trzy kategorie praktyk odnoszących się do ciała, dotyczących kolejno nadawania ciału kształtu i rozmiaru, jego gestów, postawy ciała i sposobu poruszania się oraz traktowania ciała jako rodzaju ozdoby. I choć we wszystkich kategoriach praktyk są zaszyte elementy kontroli społecznej, to w odmienny sposób odnosi się ona do ciał kobiet i mężczyzn. Kobiety mają znacznie mniej swobody i są socjalizowane do zajmowania mniejszej przestrzeni, między innymi innego sposobu wykonywania ćwiczeń fizycznych (Jakubowska, 2023, s. 75). Bartky (1990) postrzega ciała kobiet jako „potulne”, nieustannie dyscyplinowane i uległe, także wobec reżimu konsumpcjonistycznego. Główną miarą wartości kobiety ma być jej zdolność do przyciągania męskich spojrzeń, co jest możliwe tylko dzięki podporządkowaniu się standardom kobiecego ciała i „tyranii smukłości”. Reżim heteroseksualny kontroluje kobiecą cielesność, dyktując kryteria kontroli, wymuszając transformację własnego wyglądu i przekształcając ciało w obiekt podziwu (Bieńko, 2023, s. 106). Kobieta doświadcza swojego ciała w sposób zapośredniczony przez Innego, zgodnie z patriarchalnymi regułami kontroli (Bartky, 2007).

Podobną perspektywę przyjmuje Bordo (2004), która zwraca uwagę, że społeczny nacisk na szczupłość kobiecego ciała stanowi rodzaj podporządkowania kobiet i odwrócenia ich uwagi między innymi od rywalizacji o władzę. Wizerunek idealnego kobiecego ciała jest kreowany i wspierany przez media (Bordo, 2004), a szczupłe ciało jest traktowane jako dowód na zinternalizowanie samodyscypliny, przejawiające się np. w niesięganiu po jedzenie, co jest sposobem sprawowania kontroli społecznej nad ciałem. Zatem podstawowym zajęciem kobiet, a także podstawą budowania jaźni jest estetyzowanie ciała, w czym pomaga im przemysł kosmetyczny. W koncepcji Bordo nie brakuje także zainteresowania męskim ciałem – zauważenia rosnącej presji, by mężczyźni, podobnie jak kobiety, ucieleśniali wartości narzucane ich płci, takie jak władza i męskość, uwidoczniane np. poprzez rozbudowaną muskulaturę (Bieńko, 2023, s. 115).

Dla Butler (2008) płeć jest rodzajem performansu, czyli działania publicznego polegającego na odgrywaniu narzucanych i sankcjonowanych społecznie wzorów kobiecości i męskości. Nie ma możliwości wyjścia poza podział na kobiety – męskie, gdyż ciało zawsze jest oceniane z perspektywy tego, jak odgrywa płeć. Za naturalne dla danej płci uznajemy zatem to, co zostało przez jej przedstawicieli i przedstawicielki odegrane zgodnie ze społecznymi matrycami norm płciowych i heteroseksualnych, które mają charakter opresyjny i wykluczający (Bieńko, 2023, s. 164). Nead (1998) nazywa takie skupianie się na atrakcyjności oraz eliminowanie z przestrzeni społecznej wszystkiego, co nie spełnia norm podążania za estetyzacją ciała, „cielesnym faszyzmem”.

Kontroli społecznej podlega nie tylko ciało upłciowione, ale i seksualność. Jak – za Rubin (2007) – zauważa Mariola Bieńko (2021), istnieje hierarchia społeczna, w której pozycja zależy od stopnia sprostania heteronormie. Na jej szczycie znajdują się pary i osoby heteroseksualne, które posiadają dzieci. Nieco niżej pary bezdzietne, a za nimi, na skraju akceptacji stabilne pary homoseksualne. Za tą granicą znajdują się między innymi homoseksualni single, sadomasochiści i fetyszyści. Jest to przykład procesu wartościowania osoby w zależności od tego, w jakim stopniu spełnia wymagania społeczne w odniesieniu do prawomocnego użytkowania ciała w kontekście seksualnym.

Sprawowanie społecznej kontroli nad ciałem. Definicje i rozróżnienia

Termin „sprawowanie kontroli społecznej nad ciałem” zawiera frazę, która odsyła do zjawiska od dawna analizowanego i badanego przez socjologów – kontroli społecznej. Powstaje zatem pytanie o punkty styczne obu zjawisk i ich ujęć. W tak krótkim opracowaniu trudno syntetycznie przedstawić koncepcję (a właściwie koncepcje) kontroli społecznej ujmowanej w wielu perspektywach teoretycznych i akcentujących rozmaite aspekty zjawiska. Najogólniejsze określenie kontroli społecznej wskazuje, że składają się na nią środki i metody działania, których celem z jednej strony jest skuteczne utrzymanie konformizmu w stosunku do norm społecznych, z drugiej zaś powstrzymanie członków zbiorowości od zachowań dewiacyjnych (por. Olechnicki i Załęcki, 1997, s. 100–101; Pacholski i Słaboń, 2010, s. 101–102). Dzieli się ją zazwyczaj na kontrolę osobistą (zdolność jednostki do powstrzymywania się od zachowań pozostających w konflikcie z zasadami społecznymi, zapewnianą przez internalizację wartości i norm społecznych) i kontrolę społeczną. Tę ostatnią zaś na wynikającą z ogólnych cech systemu społeczno-kulturowego (kontrola systemowa) i sprawowaną przez instytucje, w tym grupy społeczne, takie jak rodzina (kontrola grupowa) (Rydzewski, 1989, s. 314). Peter Berger i Thomas Luckmann

(1980, s. 98) twierdzą, że z kontrolą społeczną mamy do czynienia od momentu instytucjonalizacji (czyli uwzorowania) zachowania, która pozwala na stwierdzenie odstępstw w zachowaniu od społecznie przyjętego i akceptowanego wzoru. W zjawisku kontroli społecznej są wyodrębniane analitycznie różne jego aspekty, które proponujemy określić jako: normatywne (obejmujące kwestie obowiązujących zasad i norm oraz kulturowo określanych wzorów sprawowania kontroli), instytucjonalne (dotyczące najbliższego otoczenia społecznego oraz instytucji, łącznie z dysponującymi środkami przymusu bezpośredniego), socjalizacyjne (odnoszące się przede wszystkim do procesów internalizacji zasad społecznych, będącej źródłem zdolności do powstrzymywania się od zachowań pozostających w sprzeczności z akceptowanymi i uznanymi społecznie wzorami), regulacyjne (biorące pod uwagę głównie wzory zachowań, ich tworzenie i przypisywanie im znaczeń oraz sankcjonowanie zasad na poziomie systemowym) i kontrolne (obejmujące między innymi nakładanie sankcji na odstępstwa oraz kontrolowanie poprzez nagrody).

Punkty styczne kontroli społecznej i sprawowania kontroli społecznej nad ciałem można określić za pomocą pytań. Oto przykładowe: kto definiuje normy społeczne dotyczące ciała oraz określa sankcje (kary i nagrody) i ich charakter; jak są one definiowane i jakim językiem wyrażane (czy jest to retoryka dyscyplinująca); kto i nad czym sprawuje kontrolę; jak normy są relatywizowane przez kontekst sytuacyjny (czas, miejsce, osoby uczestniczące) i kontekst społeczno-kulturowy (np. różnorodna interpretacja zachowań, również w obrębie przepisów prawa); czego normy dotyczą (np. posługiwania się ciałem, prawomocnego korzystania z niego, zdrowia, wyglądu, orientacji seksualnej, zapłodnienia) i w jakie obszary życia codziennego sięgają oraz co regulują (obyczajowość, estetykę, etykę, relacje międzyludzkie, wizję ciała, dobrego życia, dbania o siebie, praktyki żywieniowe, podziały np. na prywatne i publiczne); jakimi drogami i w jaki sposób są upowszechniane; w jaki sposób są internalizowane (np. jak stają się wcieloną normą i przymusem wewnętrznym, samodyscypliną nieodczuwaną jako dyscyplinowanie ciała); jak działania z obszaru kontroli ciała czynią niewidocznymi niektóre zagadnienia (np. reprodukcja społecznych nierówności) lub alternatywne środki i sposoby osiągania celów oraz zaspakajania potrzeb. Działania podejmowane wobec ciała są dowodem na jego znaczenie. Ciała są tak kształtowane, aby jednostki robiły to, co społecznie przydatne, a kontrola społeczna wobec ciała odbywa się poprzez podejmowanie różnego rodzaju działań, których przedmiotem jest ciało. Ciało tym wyróżnia się na tle innych obiektów, że w sposób wyjątkowy reprezentuje jaźń (ang. *self*). To sprawia, że podstawą sprawowania kontroli społecznej są świadomość ciała („jestem ciałem”) i świadomość działania poprzez ciało („mam ciało”), ponieważ nie tylko umożliwiają one kontrolowanie własnych działań (Strauss, 1993), ale też prowadzą do skupienia się jednostek na mikropraktykach.

Od połowy XX wieku nasila się tendencja do osłabiania formatywnego wpływu społeczności na jednostkę. Jest to związane z transformacją struktur społecznych i społecznym podziałem pracy (które prowadzą do zmian w przynależności) oraz przyznawaniem jednostkom praw i prerogatyw zarazem zwiększających ich indywidualną odpowiedzialność (Bokszański, 2006, s. 23). Normy zdają się mniej nas krępować i wskazywać na nierówności, a bardziej dopuszczać do głosu spontaniczność i zacierać różnice statusowe. Chociaż mamy coraz mniej oparcia w otoczeniu społecznym i okazuje się ono coraz bardziej niejednoznaczne i ambiwalentne, to kontrola społeczna wcale nie zmalala. Ewolucja ta sprawia, że sprawowanie kontroli nad ciałem jest coraz bardziej istotne i dla jednostek, i dla zbiorowości. Przejawia się przede wszystkim poprzez samokontrolę, o wiele bardziej restrykcyjną niż wtedy, gdy pisał o tym zjawisku Elias (1980, s. 367–395). Można postawić hipotezę, że propagowane obecnie szeroko rozumiane wzorce cielesne są ze wszech miar konformistyczne, choć prezentowane jako poszukiwanie różnorodności, indywidualności i autentyczności. Co więcej, znaczna ich część, jak pokazuje Sylwia Breczko (2013), mimo globalnych wpływów nadal jest specyficzna dla konkretnych społeczeństw, uwarunkowana historycznie i zakorzeniona w pamięci społecznej.

Uznając niewątpliwą trudność w jednoznacznym zdefiniowaniu ciała czy cielesności ludzkiej w socjologii, a także mając na uwadze różnorodne propozycje jej określenia, zależne od perspektywy czy tradycji socjologicznej, zdecydowaliśmy się przyjąć definicję ciała rozumianego jako cielesne aspekty ludzkiej podmiotowości (ang. *the bodily aspects of human subjectivity*) (Leland, 1999, s. 291)⁹. Z jednej strony pozwala ona na odejście od czysto biologicznego czy fizjologicznego określania ciała, z drugiej podkreśla subiektywność doświadczenia, jak również upodmiotowienia jednostki poprzez ciało. Taki sposób konceptualizowania ciała znajduje częściowe potwierdzenie w definicjach proponowanych przez innych badaczy uznających, że ludzie nie tylko posiadają ciało, ale nieustająco je konstruują, kształtują, prezentują czy doświadczają go poprzez różnorodne praktyki społeczne (Turner, 1984, s. 24, za: Waskul i Vanini, 2006, s. 6; Goffman, 2000). W interakcjonizmie symbolicznym przyjmuje się, że ciało stanowi istotny obiekt i widzialnie dostępny przejaw działania

⁹ Tę definicję przyjęliśmy ze względu na kilka jej cech. Po pierwsze, jest ona dosyć szeroka, nie wyklucza zatem możliwości odniesienia do różnych koncepcji ciała w socjologii, antropologii czy filozofii, także przedstawionych w tym artykule. Po drugie, definicja ta wskazuje na znaczenie ciała w konstruowaniu podmiotowości przez jednostkę, co pozwala włączyć w analizy wiele różnych zjawisk, m.in. związanych z niepełnosprawnością, płcią, rasą, a także realizowaniem poprzez ciało działań, które mogą stanowić podstawę tożsamości jednostkowych i społecznych. Po trzecie, nie ogranicza pojęcia ciała do organizmu, ale poszerza jego rozumienie np. o jego funkcje czy cechy, takie jak zdolność słyszenia, temperament, zinternalizowane emocje społeczne (np. zawstyżenie).

podmiotu, wchodzącego w interakcje społeczne (Waskul i Vannini, 2006, s. 4), zatem istotne jest uwzględnianie go w analizach dotyczących tożsamości, doświadczeń emocjonalnych, władzy (Sanders, 2006, s. 280–281), a przez to i kontroli społecznej. Z kolei zdaniem Ervinga Goffmana (2000) poprzez ciało praktycznie nieustannie wchodzimy w interakcje z innymi i z samym sobą, nie możemy więc uciec od zagadnień ciała, analizując zjawiska społeczne. Jest ono naszym podstawowym narzędziem bycia w świecie. Judith Lynne Hanna (1988, s. XII) postrzega zaś ciało jako instrument funkcjonowania w świecie. Podobną perspektywę odnajdujemy u przedstawiciela fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego, według którego doświadczanie własnej cielesności stanowi centrum „bycia w świecie”, a samo ciało jest fenomenem, który nie istnieje poza doświadczeniem posiadającej je jednostki (Merleau-Ponty, 2001, s. 99–100).

Sprawowanie kontroli społecznej nad ciałem. Charakterystyka zjawiska i jego egzemplifikacje

Zjawisko sprawowania kontroli społecznej nad ciałem scharakteryzujemy poprzez zasygnalizowanie kilku jego elementów. Zilustrujemy je, odwołując się do wydarzeń, których byliśmy świadkami w ostatnich latach. Jedne z nich stanowiły rezultat nakazów prawnych i akcji społecznych inicjowanych podczas pandemii, jak noszenie maseczek, szczepienia, pozostawanie w domu i rezygnowanie z aktywności fizycznych, kulturalnych i towarzyskich. Inne – wynik napięć społecznych wokół praw reprodukcyjnych. Angażowały one zinstytucjonalizowanych aktorów i oddolne ruchy społeczne, walczące o kształt praktyk seksualnych i reprodukcyjnych oraz renegocjonujące w różny sposób ich znaczenia (od symbolicznego zawłaszczania przestrzeni po legalność określonych sposobów postępowania). Jeszcze inne są związane z rosnącymi wymaganiami wobec ciała – jego wyglądu, kondycji i zdrowia – podsycanymi przez rynek i media¹⁰. Tym samym wskazane powyżej wydarzenia pokazują, że cielesność nadal jest „gorącym miejscem życia społecznego”, areną konfliktów i represyjnej kontroli (Touraine, 1995) oraz zmagających o osobistą wolność i emancypację

¹⁰ Jako ilustracji poszczególnych elementów charakterystyki procesu sprawowania kontroli społecznej można by użyć innych zdarzeń, np. dla reprodukcji mogłyby to być kryteria procedury *in vitro* w Polsce lub dopuszczalne metody antykoncepcji u mężczyzn i kobiet, dla regulacji kwestie związane z opieką nad osobami z określonymi niepełnosprawnościami, dla kontroli wymagania od osób heteroseksualnych i nieheteroseksualnych podporządkowania się odmiennym normom obyczajowym, które to są źródłem dyskryminacji tych ostatnich, w przypadku reprezentacji mogłyby to być ciała nieprawomocne itd. Niestety nie pozwala na to objętość artykułu. Zdecydowaliśmy się na przywołanie wydarzeń, które zajmowały opinię publiczną w ostatnich latach.

(jak np. w przypadku ruchu *body positive*). Jednocześnie przywołane wcześniej wydarzenia egzemplifikują istotne pola sprawowania społecznej kontroli nad ciałem – reprodukcji (autonomia ciała, prawa jednostki do niego, wolność rozporządzania nim), regulacji (troska o ciało i zdrowie, w tym publiczne, zwłaszcza w powiązaniu z ryzykiem), kontroli (przemiany obyczajowości związanej z ciałem) i reprezentacji (utowarowienie i konsumpcja ciała) (Turner, 1992) – również w Polsce (Breczko, 2013)¹¹.

Po pierwsze, kontrola społeczna nad ciałem jest sprawowana na wielu poziomach. Na poziomie makrospołecznym przejawia się między innymi poprzez ustanawianie i stosowanie prawa, a także poprzez oddziaływanie kultury popularnej. Na poziomie mezospołecznym kontrola społeczna nad ciałem jest sprawowana przez instytucje, takie jak medycyna, szkoła, rodzina, a także policja, prokuratura czy organizacje związane z kulturą masową (Kłoskowska, 2012). Z kolei na poziomie mikrospołecznym – zarówno w aspekcie interakcyjnym, jak i intrapsychicznym – sprawowanie społecznej kontroli nad ciałem polega na samokontroli i kształtowaniu własnego ciała oraz działaniu poprzez nie. Społeczna kontrola nad ciałem jest zatem realizowana przez jednostki, grupy społeczne, organizacje i instytucje. Wstępne analizy spuścizny socjologicznej pokazują, że każdy z tych poziomów charakteryzuje swoista problematyka i mechanizmy sprawowania kontroli społecznej nad ciałem, każdy z nich domaga się swoistego instrumentarium pojęciowego i terminologicznego.

Podczas minionej pandemii COVID-19¹² znajdowaliśmy przykłady sprawowania kontroli społecznej nad ciałem na każdym z tych poziomów. Do jej przejawów na poziomie makro możemy zaliczyć prawny nakaz noszenia maseczek (w różnych miejscach w różnych okresach trwania pandemii), dezynfekowania

¹¹ Zastosowanie do selekcji wydarzeń, ilustrujących charakterystykę zjawiska sprawowania kontroli społecznej, klucza opartego na kryterium czasowym (lata 2016-2024) oraz zaangażowaniu uwagi społecznej sprawiło, iż przeprowadzone analizy i wyprowadzone z nich wnioski są mocno spozycjonowane genderowo. Pokazuje to, że nadal żyjemy w społeczeństwie zhierarchizowanym pod względem płci. Płeć jest jednym z czynników strukturyzujących życie społeczne, na co zwracają uwagę prace badaczek feministycznych (Bordo, 2004; Nead, 1998; Rubin, 2007). Jednak zakres, w jakim podział na płcie warunkuje w Polsce sfery publiczną i prywatną, dzieli tematy na ważne i pozbawione znaczenia, sprawia, w jakim stopniu cielesność kobiet jest upolityczniona (a mężczyźni niekoniecznie), może zaskakiwać.

¹² Oficjalnie stan epidemii choroby układu oddechowego COVID-19, wywołanej przez wirusa SARS-CoV-2, został ogłoszony w Polsce 20 marca 2020 i trwał do 16 czerwca 2022 roku, kiedy został zmieniony na stan zagrożenia epidemicznego (trwający do 1 lipca 2023 roku). Od wykrycia pierwszego przypadku zachorowania (4 marca 2020 roku) do odwołania stanu zagrożenia epidemicznego w poszczególnych okresach obowiązywały różnego rodzaju ograniczenia i nakazy, związane m.in. z opuszczaniem domu, podróżowaniem, noszeniem maseczek. W okresie tym zarejestrowano niemalże 120 000 zgonów spowodowanych tą chorobą. Jej zasięg był globalny, stąd do opisu tego procesu używamy pojęcia „pandemia” (Poland COVID – Coronavirus Statistics).

rąk, zachowania dwumetrowego dystansu fizycznego w sytuacjach społecznych, przymus pozostawania w domu obligatoryjnie narzucony przez izolację i kwarantannę oraz społecznie realizowany, np. w postaci akcji „zostań w domu”. Wszystkie te obowiązki, a także zalecenia dotyczące szczepień przeciwko COVID-19 w znaczny sposób kształtowały rzeczywistość i wymagały dyscypliny. Na poziomie mezospołecznym kontrola była sprawowana przez interwencje policji, ale także organizowane całkiem na nowo życie szkolne, wymagające dostosowania się nawet małych dzieci do wprowadzonych reżimów ciała. Z kolei na poziomie mikrospołecznym stosowaliśmy wiele praktyk samoograniczających, jak zakładanie maseczek, dezynfekcja rąk czy też unikanie uścisku dłoni.

Po drugie, sprawowanie kontroli społecznej nad ciałem nie jest jednorazowym, punktowym wydarzeniem. To proces, który nie tylko toczy się na różnych poziomach życia społecznego, ale też w odmiennym stopniu oddziałuje na jednostkę na różnych etapach jej życia. Sposoby oddziaływania kontroli są zaś powiązane z kontekstami społecznymi, np. stanami epidemii, zagrożeniami, rozwojem gospodarczym itp. W tym ostatnim przypadku kontrola sprawowana nad ciałem zdaje się częścią „ekonomii politycznej ciała”, w której chodzi o siłę i zdolności powiązane z ciałem, o jego podatność i przydatność, rozdysponowanie i podporządkowanie zmieniającym się wymaganiom systemów społeczno-ekonomiczno-politycznych. Dyscypliny, będące częścią sprawowania kontroli społecznej nad ciałem, „prawie za każdym razem pojawiają się jako odpowiedź na wezwania koniunktury” (Foucault, 1998, s. 134). Jednym z nich są epidemie (jak pandemia COVID-19). Ukazują one polityczne wykorzystanie małych rzeczy do kontrolowania ludzi i posługiwania się nimi (Foucault, 1998, s. 136). Szczegół jest tak ważny nie ze względu na sens, jaki ze sobą niesie, tylko dlatego, że wyznacza punkt, którego może chwycić się władza. Dyscyplina dokonuje repartycji jednostek w przestrzeni, umożliwia osadzenie na miejscu i jednocześnie pozwala na przemieszczanie się. Procesualny charakter dyscypliny polega na wskazywaniu jednostkom ich miejsca i wartości, gwarantuje posłuszeństwo osób, bezpieczeństwo indywidualne i zbiorowe oraz gospodarkę ruchem i czasem, zapanowuje nad tym, co wielorakie i zarazem bardzo silnie oddziałuje na ciała.

Lockdown wielu z nas „zamknął” w mieszkaniach, zarządzenia władzy wyłączały nas z sieci relacji (i włączały do nich). Jednym było wolno wyjść z domu i w określonych godzinach robić zakupy, załatwiać niezbędne sprawy, inni nawet musieli (by udać się do pracy), jeszcze inni (jak nieletni) nie mogli go opuszczać, nie spełniając rygorystycznych warunków. Obecność w miejscu pracy nie była niezbędna dla części populacji. Jednocześnie przebywanie w domu nie oznaczało czasu bez pracy. Wręcz odwrotnie, nierzadko pracowano więcej niż przed pandemią, zanikał podział na pracę i niepracę dotychczas zapewniający

określony ład życia codziennego. Dyscypliny wymagają wyraźnych instrukcji (wiążących aktywność oraz czas) i te pojawiały się: kiedy i jak myć ręce, mierzyć temperaturę, zakładać maski i przyłbice, rozpakowywać zakupy, witać się itd., określały relacje, jakie ciała miały utrzymywać z przedmiotami i z uprzedmiotowionymi ciałami innych. Techniki dyscyplinarne i przejawiająca się przez nie władza tworzą układy ciało–przedmiot, reglamentują znaki i znaczenia, wymagają drobiazgowego zarządzania ekspresją ciała, instrumentalnie kodują ciała, kontrolują aktywność i zarazem pozwalają dojść do głosu pewnej liczbie naturalnych wymagań i konieczności (Foucault, 1998, 2010, 2011). Jak daleko zaszła pandemiczna dyscyplina? Narzucono obowiązujące normy higieny i zasady kontaktów społecznych, z czasem sprawiono, że stały się one normalne, a normalność stała się przymusem. Ciała osadzono w świetle poleceń i sygnałów. Nieważne, czy miały one sens. Ważne, by na nie reagowano, a brak reakcji oburzał (wystarczy wspomnieć o spojrzeniach kierowanych na tych, którzy nie nosili masek). Wykluczono w dużej mierze wyobraźnię i protest. Kontrolę zapewniały wyspecjalizowane instytucje (lub wykorzystujące dyscyplinę do określonych celów), a także stosunki wewnątrzrodzinne, które uległy reorganizacji przez absorpcję nowych wzorów zachowania.

Po trzecie, proces sprawowania społecznej kontroli nad ciałem jest zakorzeniony między innymi w kulturze i przejawia się poprzez kulturę. Dlatego kontrolę tę możemy traktować jako dogłębne wnikanie do ludzkiego ciała ideologii, norm, wartości, praktyk. Pojęcia takie jak „internalizacja «do kości»” (Wolkowitz, 2006, s. 18), „wcielanie schematów” (Kaufmann, 2004) mogą służyć nie tylko do analizowania mechanizmów zapisywania pamięci społecznej w ludzkim ciele i wpisywania jej w szersze procesy społeczne, angażowania ciała jednostki w wytwarzanie życia społecznego, lecz także do opisu sprawowania kontroli społecznej nad ciałem, do przemieszczania się jej z poziomu społecznego na jednostkowy.

Doskonałą ilustracją są tu działalność marketingowa firm i działania mediów, także społecznościowych. Społeczna kontrola nad ciałem jest sprawowana poprzez wytwarzanie i upowszechnianie wzorotwórczych obrazów ciała oraz wzmacnianie rosnących wymagań dotyczących wyglądu ludzkiego ciała. Coraz bardziej wymagający ideał ciała, kreowany przez firmy przede wszystkim za pomocą przekazów medialnych, powoduje, że jednostki postrzegają i oceniają swoją cielesność z perspektywy braków. Do niedawna tak wytwarzane normy cielesne określały o wiele większe wymagania wobec kobiet, definiując pożądany kształt niemalże każdego fragmentu ich ciała. Jednak branża *beauty* włącza w obszary swojego oddziaływania kolejne ciała, w tym męskie¹³ (por. Bieńko,

¹³ Ciekawą analizę zmian w obszarze męskich praktyk cielesnych oferuje artykuł Anny Wójtewicz, Alicji Jaskulskiej i Łukasza Lutomskiego-Juryłowicza (2024) zatytułowany *Class*

2023, s. 115), dziecięce i osób starszych. Co za tym idzie, kształtuje potrzeby dotyczące ich wyglądu. Piękno jest tu określane jako procedura polegająca na normowaniu, nieprzerwanym mierzeniu odstępstw od nieosiągalnej normy, oddanie się pod obserwację i nieustanną procedurę egzaminacyjną, oraz niekończące się dyscyplinowanie (Bartky, 1990; Bordo, 2004; Neale, 1998). Najpierw ustala się model, a następnie dopasowuje się doń ludzi (Foucault, 1998), w wyniku czego pojawia się podział (także zinternalizowany przez poszczególne jednostki w odniesieniu do nich samych) na normalne i nienormalne (por. performatywny aspekt płci, Butler, 2008). To właśnie mechanizm kontrolny odniesiony do ciała. Ciało zostaje w społecznej wyobraźni porozkładane na elementy, dla każdego elementu zostają ustalone norma i działania zmierzające do dopasowania tego elementu do wzoru, następuje ich wdrożenie, czyli wykonywanie czynności w optymalnych sekwencjach względem przydatności do osiągnięcia określonego celu i sprawowania ciągłej (samo)kontroli, by dojść do oddzielenia tych, którzy normę spełniają, i tych, którzy jej nie spełniają. A jest to kluczowy element technik dyscyplinarnych, szczególnych w tym sensie, że są w stanie produktywnie zwiększać władzę poprzez możliwość nieustannego oddziaływania i jednocześnie poprzez rezygnację z nagłych, brutalnych i pozbawionych ciągłości form kontroli (Foucault, 1998, s. 203–204).

Koncepcja habitusu cielesnego (Bourdieu i Passeron, 1990) jest kolejnym tropem pomocnym w analizie zjawiska określanego często jako moda na modyfikowanie części ciała przez przedstawicieli różnych klas społecznych – pośladków, zębów, piersi, penisów, niektórych partii twarzy czy tatuowanie się. Jest szczególnie przydatnym kluczem interpretacyjnym, łączącym poziom makro- (w tym wzorów kultury) z mikrospołecznym. Mody te odpowiadają trendom związanym ze zmieniającymi się ideałami piękna, odpowiednimi dla różnych klas społecznych. Każda z klas ma swoich idoli posiadających wzorcowe cechy fizyczne, które z kolei ucieleśniają wartości funkcjonujące w danej klasie społecznej. Na to zapotrzebowanie odpowiada szeroko pojęta branża kosmetyczna wraz z medycyną estetyczną, jednocześnie podsycając potrzebę ingerowania przez jednostki we własny wygląd.

Po czwarte, sprawowanie kontroli społecznej nad ciałem może przybierać różne formy i realizować się przy różnym stosunku osób jej podlegających. Kontrola bywa sprawowana na podstawie zasad obowiązujących w danym społeczeństwie – i wtedy można mówić o sytuacji „zgody”. Wówczas członkowie społeczeństwa w większości godzą się na treść i formy kontroli, a co za tym idzie – są one internalizowane, wcielane w znacznej większości przypadków, oraz ulegają normalizacji i banalizacji (a te stoją za ich niewidocznością i siłą

ich oddziaływania) (Kaufmann, 2004). Dzieje się tak między innymi dlatego, że w każdym takim akcie sprawowania kontroli są obecne uprawnienia danego sposobu używania ciała poprzez wartości i normy obowiązujące w danej kulturze. Przykładem może być heteronorma i rezultat konformizmu wobec niej w postaci hierarchii, na szczycie której znajdują się związki heteroseksualne posiadające dzieci (Rubin, 2007; Bieńko, 2021). Sprawia to, że rodzenie dzieci może być i jest postrzegane jako normalne, wpisane w naturalny porządek społeczny. W tej logice prawo do aborcji, niechęć do posiadania dzieci, szczególnie w przypadku kobiet uznawanych w kulturze patriarchalnej za bliższe naturze, są niezgodne z naturalnym porządkiem społecznym.

Społeczna kontrola nad ciałem może też przyjąć formę reguł narzucanych i egzekwowanych przez sprawujących władzę, gdyż w ich posiadaniu są narzędzia i zasoby pozwalające na tworzenie norm/wzorców oraz dysponują przemocą – instrumentem służącym realizacji ich dążeń. Odpowiedzią na taki rodzaj oddziaływania może być (w sporym uproszczeniu) podporządkowanie się lub bunt. Odnosi się to do wielu spraw, jak pandemia, aborcja, ochrona życia poczętego, „nienormatywne” zachowania seksualne, rozumienie skromności i przyzwoitości.

Siła społeczna jednostek i grup (która jest też miernikiem ich władzy i sprawstwa) nie jest tu bez znaczenia, gdyż daje możliwość wpływania na innych w taki sposób, by dostosowywali się do woli silniejszego. Ma znaczenie zarówno dla zarzucenia określonych działań przez podmiot sprawujący kontrolę, jak i narzucania przekonań prowadzących do uznania, że robi się to z własnej woli lub popędu (Elias i Scotson, 2008). Tak więc sprawować kontrolę nad ciałem można również poprzez kształtowanie potrzeb i/lub sposobów postrzegania siebie i innych. Przykładem takiej formy sprawowania kontroli może być wspomniany wyżej marketing czy działalność realizowana w social mediach. Mowa wtedy nie o władzy politycznej, ale o władzy rozumianej jako spowodowanie, że jednostki i grupy społeczne zaczną realizować określone działania zaplanowane przez daną instytucję. W szczególnych przypadkach jest ona również sprawowana za pomocą sankcji, w tym przymusu fizycznego. Jedną z wykorzystywanych sankcji stanowi zawstydzenie (Elias, 1980). Jest ona bardzo silna z powodu znaczenia ciała dla naszej jaźni (Strauss, 1993) i można ją uznać za przejaw „cielesnego faszyzmu” (Nead, 1998).

Bardzo ważnym aktorem w sprawowaniu kontroli społecznej nad ciałem okazuje się państwo. Daje to okazje zwiększenia zakresu ochrony słabszych, które nie zawsze są wykorzystywane, nie wobec wszystkich i/lub nie wobec każdego aspektu ich życia, który mógłby takiej ochronie podlegać. Jednym z najważniejszych przykładów formy, która może służyć słabszym, jest status prawny. W tej perspektywie ujawnia się ważność wyroku Trybunału Konstytucyjnego

zakazującego dokonywania terminacji ciąży z przesłanek embriopatologicznych¹⁴. Wewnętrzna pacyfikacja społeczeństw (choć oparta na chwiejnych podstawach i niepewna), empatia w relacjach, utożsamienie się z pokrzywdzonymi (dziećmi, starcami, zwierzętami, bitymi kobietami, uchodźcami, osobami z niepełnosprawnościami) nie dotyczy kobiet, które noszą płód niemający szans na przeżycie lub życie będące czymś więcej niż biologiczne trwanie, i kobiet, które pozostają w ciężkim położeniu (zgwałcone, z kłopotami zdrowotnymi, w trudnych warunkach materialnych). Te kobiety zdają się podlegać wyobcowaniu będącemu skutkiem dominacji. Podstawą każdej formy takiego wyobcowania – według Eliasa (por. Bucholc, 2013) – są różnice i ich naturalizacja (heteroseksualność, macierzyństwo, rodzina, w której kobieta rodzi i zajmuje się potomstwem, są uznawane za naturalne). Jako takie stają się podstawą nierównego traktowania, określania pozycji społecznych i praw/obowiązków. W wielu przypadkach to wystarczy, niepotrzebne są jakiejkolwiek działania formalne czy przymus. Co zatem zadziało się w ostatnich dekadach i sprawiło, że wiele państw decyduje się na jawną przemoc i przymus aż do pozbawienia kobiet podmiotowości dla realizacji pronatalistycznej polityki? Być może obecność kobiet w sferach życia publicznego zmienia znacząco figurację i wymusza powstanie wspólnej rzeczywistości (nowej figuracji). „Nowo przybyłe” zostały więc zdefiniowane jako zagrożenie (np. w walce o władzę, Bordo, 2004), w obliczu którego zwarto szyki, by odebrać im głos w społecznym tworzeniu rzeczywistości. Najłatwiej przeprowadzić to przez przypisanie statusu outsiderów tym, którzy dysponują mniejszą siłą społeczną zarówno z powodu braku zasobów, jak i braku przynależności grupowej¹⁵ (Elias i Scotson, 2008). Kobiety się emancypują,

¹⁴ Wyrok, o którym mowa, został ogłoszony 22 października 2020 roku i wszedł w życie 27 stycznia 2021 roku. Wykluczył on podejrzenie ciężkich wad lub nieuleczalnej choroby płodu z przesłanek legalnej aborcji. Trybunał Konstytucyjny w pełnym składzie stwierdził niezgodność przesłanki embriopatologicznej przerwania ciąży z art. 38 w związku z art. 30 i art. 31 ust. 3 Konstytucji RP. Wyrok ten spowodował reakcje opinii publicznej, m.in. w postaci strajków kobiet – długotrwałych, wielotysięcznych protestów społecznych. Odbił się on także szerokim echem w zagranicznych mediach, co skutkowało m.in. umożliwieniem Polkom korzystania z zabiegów aborcji za granicą (m.in. w Holandii) w ramach istniejących tam systemów ochrony zdrowia.

¹⁵ Dlatego tak ważna jest przynależność grupowa, która może być podstawą siły społecznej. W ten sposób – to znaczy jako podjęcie się wytworzenia wyobrażenia grupy jako liczby dającej siłę – można postrzegać strajk kobiet – czarny protest – w 2016 roku, kiedy to w październiku zaczęto odwoływać się do przykładu Islandii i agitować za powstrzymaniem się kobiet od pracy zawodowej i obowiązków domowych. Nie udało się. To był ważny sygnał dla sprawujących władzę w państwie i moment utwierdzenia się przez nich w przekonaniu, że władza należy do ich opcji politycznej w tym sensie, że cokolwiek postanowią, nie wywoła to na tyle silnego i realnego oporu, by udaremnił on realizację ich decyzji. To dało też impuls do utrwalenia się postrzegania tych drugich (kobiet, osób nieheteronormatywnych itd.) jako gorszych, a siebie jako wyższych, lepiej żyjących, bardziej prawych, mających mandat do narzucania własnej

ale daleko im do dominacji, jaką cieszyli się mężczyźni. Obecnie gracz w figuracji, który dąży do ograniczenia ich emancypacji czy powstrzymania dążeń rozszerzania pola wolności (bo przecież nie dominacji), jest o wiele silniejszy, ponieważ jest nim państwo. Prawa reprodukcyjne stały się w tej rozgrywce zasadniczą kartą i gra się nią w taki sposób, by powstrzymać zmiany, jakie starają się wzbudzić „outsiderki” (przechwycić szanse na samostanowienie choćby tam, gdzie ograniczono władzę mężczyznom, dając kobietom lepszą pozycję wyjściową). Być może silnych graczy niepokoi w prawach reprodukcyjnych to, że kobieta przestanie wchodzić w kontakt z otoczeniem na sposób uznany za jedynie właściwy dla swojej płci – poprzez fizyczne oddanie się mężczyźnie i poświęcenie dzieciom. Dzięki tak zyskanej swobodzie będzie mogła indywidualnie negocjować reguły interakcji z otoczeniem. Wtedy rzeczywiście zostałyby naruszone kulturowe granice definicji kobiecości. Stałoby się coś, czego nie sprawiło prawo do kształcenia się, pracy i głosowania.

Wywód ten sugeruje, że prokreacja została włączona w obszar polityki, stała się przedmiotem pewnej ogólnej strategii władzy (Foucault, 2010, s. 23). Biopolityka bądź biowładza – jako narzędzie realizacji sposobu urządzania życia populacji – jest przez niektórych popierana: mamy do czynienia z przedsięwzięciami jej zwolenników, które dominują symbolicznie w przestrzeni miejskiej (np. billboardy nazywane potocznie „z płodami” czy tzw. płodobusy). Jest też oprostowywana z uwagi na to, że wkracza w kolejne, traktowane jako bardzo osobiste sfery życia. Powstają oddolne ruchy społeczne wspierające dostęp do aborcji, jak Strajk Kobiet czy Aborcyjny Dream Team. Nie chodzi jedynie o opór, ale także o wycofanie akceptacji dla norm wynikających z reżimu politycznego (o brak przekonania o ich prawowitym i legalnym charakterze i kwestionowanie wszystkich wynikających z nich nakazów i zakazów) oraz dla instytucji, ich prawa do sprawowania kontroli społecznej nad ciałem (Nawojski i Kowalska, 2022, s. 83).

Jeszcze innej perspektywy do analizy sytuacji po wyroku Trybunału Konstytucyjnego dostarcza koncepcja Straussa (1993), zwracająca uwagę na ścisłe zależności między ciałem i jaźnią. Wydarzenia wokół aborcji w Polsce, od lat 90. do wyroku zakazującego aborcji z przesłanek embriopatologicznych, są przykładem sprawowania kontroli społecznej nad ciałem jednostki poprzez kontrolę nad jej autokoncepcją. Wskazują one, jak są widziane ciała kobiet. Obraz ten stoi w sprzeczności z tym, jak swoje ciała, wraz z ich zdolnościami

moralności i sposobu życia. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy ci drudzy przyjęli ten obraz świata i czują się gorsi, pozostawiają „lepszemu od siebie” organizację życia na wyższych poziomach integracji. Wydaje się, że wydarzenia, jakie nastąpiły po 2016 roku, wskazują, że grupy, które były najbardziej aktywne podczas tych protestów i później, odczuwały dezorientację, brak oparcia w społeczeństwie i nie wiedziały, co i jak mogłyby jeszcze zrobić, by zmienić swoją sytuację.

reprodukcyjnymi, postrzegają same kobiety. Dowodzi tego reakcja kobiet na ten wyrok, która wprost wyrażała w demonstracjach, organizowanych np. przez Strajk Kobiet, ich punkt widzenia takimi napisami na transparentach jak: „Nie jestem inkubatorem”, „Nie będę żywą trumną” czy „Myślę, czuję, decyduję”. Każdy z nich podkreśla podmiotowe traktowanie przez kobiety swoich ciał i niezgodę na sprowadzanie siebie samych do funkcji reprodukcyjnych. Reakcja ta świadczy o tym, że jednostka nie jest bierną stroną sprawowanej kontroli społecznej nad ciałem, ale jej aktorem, który negocjuje znaczenia procesów mających miejsce w jej ciele / z jej ciałem i dotyczących elementów jej ciała.

Inny aspekt tych protestów to oburzenie, jakie wywołały przekleństwa wykrzykiwane i wypisywane na transparentach przez kobiety i osoby sojusznice. Zgodnie z koncepcją Butler (2008) płeć jest rodzajem działania realizowanego w przestrzeni publicznej, które przebiega według pewnych społecznych scenariuszy, odmiennych dla kobiet i mężczyzn, a także wykluczających rozwiązania pośrednie. Używanie wulgaryzmów w przestrzeni publicznej było dla wielu, także polityków i przedstawicieli mediów, szokujące, ponieważ kwestionowało scenariusze, zgodnie z którymi głośne, demonstracyjne, wulgarne czy agresywne zachowania w przestrzeni publicznej są zarezerwowane dla mężczyzn, niezależnie od oprostowywanej sprawy.

Po piąte, w przypadku sprawowania kontroli społecznej nad ciałem warto szczególną uwagę zwrócić na poziomy mikro i intrapsychiczny. Dobłą egemplifikacją takiej konieczności może być kreowanie kanonów piękna i ich wpływ na postrzeganie siebie, podejmowanie określonych praktyk wobec ciała i przyjęcie jakiejś tożsamości (np. osoby otyłej). Narzucone normy dotyczące kształtu i rozmiaru kobiecego ciała, a także traktowanie go przez innych i przez ich właścicielki jako ozdoby (Bartky, 2007), kształtują codzienne praktyki oraz powodują wcielanie ideału „potulnego”, nieustannie dyscyplinowanego ciała kobiecego (Bartky, 1990). Przemysł kosmetyczny stawia się w roli pomocnika, sojusznika w sprostaniu temu zadaniu, a także oferuje interpretacje tych czynności jako przyjemności, dbania o siebie i czasu dla siebie.

Przypomnijmy za Straussem (1993), że autorefleksja (ang. *self-reflection*) jest podstawą sprawowania kontroli społecznej nad ciałem i odnosi się do posiadającej je jednostki. Jednostka działa wobec własnego ciała, jego części lub procesów, na podstawie nadanych mu znaczeń. Egemplifikacją może być zmieniające się znaczenie niektórych naturalnych procesów cielesnych na takie, które trzeba kontrolować i/lub z którymi należy walczyć. Tak właśnie udało się przemysłowi kosmetycznemu przededefiniować pocenie się, które zostało uznane za niepożądane poza specyficzną sytuacją uprawiania sportu. Warto też dodać, że kontrola sprawowana nad ciałem przejawia się także w odpowiedziach na oczekiwania partnerów interakcyjnych, np. kształtujemy nasze ciała i ich zasoby (np. siłę) tak, by spełniać oczekiwania dotyczące realizowanych przez nas ról.

Zdaniem Straussa (1993) ciało jest jednym z obiektów, wobec których działamy na podstawie tego, jakie symboliczne znaczenia ma ono dla nas. Znaczenia te powstają w interakcjach społecznych i są rekonstruowane, a co za tym idzie – mogą ulegać przekształceniom. W okresie pandemii mogliśmy obserwować wiele zmian znaczeń symbolicznych w odniesieniu do różnego rodzaju działań i obiektów. Przykładem może być uścisk dłoni, który z gestu pozytywnego, oznaczającego akceptację drugiej osoby, stał się znakiem potencjalnego zagrożenia. Innym przykładem jest konieczność noszenia maseczek przez personel medyczny. Zasłonięcie tego ważnego interakcyjnie fragmentu twarzy podczas pandemii powodowało niemożność wykonywania pracy nad emocjami (Strauss i in., 1982). Medycy stracili zatem ważne, z punktu widzenia utrzymania ładu społecznego w szpitalu, narzędzie pracy.

Z kolei koncepcja Maussa (2001) doskonale wyjaśnia szybkie wprowadzenie formalnie narzuconych technik posługiwania się ciałem przez jednostki przebywające w miejscach publicznych, np. w szkołach, urzędach, sklepach. Nauczyliśmy się szacować odległość dwóch metrów od osób, za którymi staliśmy w kolejce, nosić maseczki i przyłbice, używać płynu dezynfekcyjnego (prawie każdy miał go w torbie, tak jak zestaw maseczek, niekiedy pasujących do stroju), w łazienkach zawisły instrukcje mycia rąk, w instytucjach pojawiły się termometry i pojemniki dezynfekcyjne przy wejściach. Przyswoiliśmy nowe zasady uczestniczenia w znanych nam miejscach i w interakcjach utrudnionych przez noszenie masek. W konsekwencji powstawały nowe sposoby posługiwania się ciałem. Obserwowaliśmy próby zastąpienia mimiki bardziej wyrazistą grą oczu, gestykulacją rąk, przyklejaniem fotografii własnych twarzy na kombinezonach przez personel medyczny czy noszenie maseczek z przezroczystą folią w miejscu przypadającym na usta. Niektóre z pandemicznych sposobów posługiwania się ciałem zostały przez część osób na tyle wcielone, że powrót do technik ciała sprzed obostrzeń był dla nich trudny (wejście do zaludnionego miejsca bez maseczki, niedezynfekowanie rąk itp.). Stało się tak między innymi dlatego, że wysiłek zmiany postrzegania naszych ciał, a także zmiany nawyków posługiwania się ciałem uprawomocniono za pomocą argumentów techniczno-medycznych oraz mocno ugruntowano w wartościach pielęgowanych, odczuwanych i realizowanych we współczesnych społeczeństwach, takich jak jakość życia, zdrowie i bezpieczeństwo.

Po szóste, kontrola społeczna nad ciałem może być nieurefleksyjniona i nie-refleksyjnie stosowana, choć w wielu kontekstach społecznych sytuacja ta ulega szybkim zmianom w wyniku działań grupowych aktorów społecznych. Można też rzec, że na miejsce starych reżimów, np. religijnych, wchodzi nowe – związane z podążaniem za kanonami piękna czy kulturą fitness. W pewnej mierze dostosowujemy się intuicyjnie do ukrytych reguł społecznej kontroli nad ciałem (czy też im podlegamy) oraz stosujemy je wobec innych, często nie zdając

sobie sprawy z tego, że one istnieją lub nie potrafiąc ich zwerbalizować. Niewidoczność daje jednostce pozorną wolność dysponowania własnym ciałem (por. Kaufmann, 2004, s. 122–123). To najbardziej ukryty element kontroli społecznej. W zasadzie można zaryzykować stwierdzenie, że w wielu sferach życia społecznego nie jest on na co dzień postrzegany. Proces kontrolowania wraz z zawartymi w nim przemocą i przymusem pozostają w ukryciu, choć nakładają na ciało sieć przymusów, zobowiązań, wyrzeczeń i nakazów. Nie ma w nim niczego spektakularnego (lub jest tej spektakularności bardzo niewiele). Z jednej strony towarzyszami i dysponentami kontroli są różnego rodzaju technicy i technologowie: lekarze, dietetycy, kosmetolodzy, psychologowie, wychowawcy, nauczyciele, higieniści itd. Z drugiej strony mamy do czynienia z działaniami społecznymi, w tym ruchami typu *body positive* czy organizacjami społecznymi działającymi w obszarze praw reprodukcyjnych, które podejmują się zadań związanych z uświadomieniem opinii publicznej sprawowania kontroli społecznej nad ciałem (norm i mechanizmów tej formy kontroli społecznej).

Po siódme, kontrola społeczna nad ciałem głęboko oddziałuje na jednostki. Nie tylko odnosi się do kwestii związanych z ich codziennym funkcjonowaniem (np. zarażeń/zakażeń lub praktyk intymnych), ale wpływa też na fizjologię i biologię ludzkiego ciała, na jego wygląd, budowę, rozwój określonych chorób itd. – *we really have „society in our bones”* (Wolkowitz, 2006, s. 18). Jak wskazują badania, wiele cech cielesnych – omawianych między innymi przez Ericksona i zespół (Ericksson i in., 1993, s. 394–396) – traktowanych jako wrodzone lub genetyczne, kształtowanych jest społecznie i wynika z podejmowanych przez jednostki codziennych aktywności, np. treningów sportowych pod okiem trenera. Można do nich zaliczyć wielkość serca czy pojemność płuc. Kontrola nad ciałami podlegającymi tego rodzaju zmianom jest sprawowana w takich przypadkach między innymi przez nauczycieli (np. sportu, zawodu) i polega na wprowadzaniu w życie zindywidualizowanych programów i celowej praktyki (Downey, 2008; Ericksson i in., 1993, s. 394–396), mających na celu ukształtowanie ciała w sposób podyktowany wymaganiami odgrywanej przez jednostkę roli (np. zawodowej roli piłkarza lub chirurżki) czy ustalonymi przez procedury (medyczne, edukacyjne).

Podsumowanie

Punktami wyjściowymi artykułu uczyniliśmy kilka (hipo)tez. Po pierwsze, społeczeństwa były zawsze zainteresowane cielesnością swoich członków. Nie wystarczy być istotą biologiczną, przynależną do gatunku *Homo sapiens sapiens*. Ciało musi mieć określony kształt i być elementem określonych praktyk, a więc sprawuje się nad nim kontrolę społeczną. Po drugie, reguły dotyczące tej

swoistej formy kontroli społecznej niegdyś wyrażano wprost. Obecnie członkowie społeczeństw szeroko rozumianego Zachodu mają większe poczucie bycia dysponentami swoich ciał, zarazem sprawowanie tego rodzaju kontroli społecznej jest przez nich niedostrzegane. W socjologii głównego nurtu zdaje się dominować rama teoretyczna zakładająca, że ciało jest projektem jednostki (zob. Breczko, 2013, s. 13). Nie traktuje ona ciała jako fenomenu zbiorowego i tym samym umniejsza rolę czynników strukturalnych oraz wskazujących na sprawowanie kontroli społecznej nad ciałem. Nie jest też tak, że kontrola społeczna nad ciałem to ziemia nieodkryta bądź jałowa pod względem teoretycznym. Można znaleźć zarówno znaczną liczbę terminów i konceptów bardzo przydatnych do opisu i analizy tego zjawiska w pracach socjologicznych, antropologicznych i filozoficznych, jak i empiryczne dowody sprawowania tej formy kontroli. Jak wynika z krótkiej charakterystyki sprawowania kontroli społecznej nad ciałem, jest to specyficzny proces z uwagi na wyjątkowy charakter przedmiotu/podmiotu kontroli – ludzkiego ciała. Posiada on nieco inny zakres niż ten zazwyczaj kojarzony z terminem „kontrola społeczna”, chociaż można dla obu zjawisk i sposobów ich konceptualizacji wskazać punkty styczne.

Do ograniczeń zaproponowanej przez nas koncepcji sprawowania społecznej kontroli nad ciałem należy pewna trudność interpretacyjna i empiryczna. Z uwagi na charakter sprawowania społecznej kontroli nad ciałem, jej wymiar społeczno-indywidualny, koncept ten może być trudny do zastosowania w badaniach nad przekonaniem czy praktykami, w jakich kontrola jest realizowana, w szczególności przy wykorzystaniu instrumentarium metodologicznego opartego na narracji. Można ją zauważyć głównie „z zewnątrz”, gdyż zinternalizowana staje się trudna do zaobserwowania dla tych, którzy jej podlegają, przynajmniej wobec tego, co jest uznawane za „oczywiste” i „naturalne”¹⁶. Nawet jeśli część praktyk kontrolnych jest uświadomiona, jak w przypadku ograniczeń w stosowaniu aborcji czy w trakcie pandemii, zazwyczaj świadomość ta pojawia się w wyniku działań instytucji społecznych, np. mediów, organizacji pozarządowych. Dlatego, aby umożliwić wyjście poza to ograniczenie, warto stosować techniki badawcze wykraczające poza narrację, takie jak badania etnograficzne, autoetnograficzne, oparte na materiałach wizualnych czy obserwacji.

¹⁶ Bez przeprowadzenia badań w zasadzie niemożliwe jest precyzyjne wskazanie, które konkretnie aspekty lub jakie obszary sprawowania kontroli społecznej nad ciałem są trudne do uchwycenia empirycznego przy zastosowaniu określonych metodologii i metod badawczych. Można jedynie stawiać przypuszczenia na dużym poziomie ogólności, że aspekty te będą powiązane z „nieobecnością” ciała. Wydarzenia związane z konfliktami wokół praw reprodukcyjnych w Polsce (i nie tylko) pokazują zaś, że sytuacja ulega szybkim zmianom. Polityzacja ciała okazała się katalizatorem urefleksyjnienia wielu wymiarów sprawowania kontroli społecznej nad kobiecym ciałem.

Ponadto koncentracja na rozmaitych aspektach sprawowania społecznej kontroli nad ciałem siłą rzeczy zmniejsza znaczenie aktywnego kształtowania ciała przez aktorów. W tym wypadku to zabieg celowy, mający zwrócić uwagę na ten konkretny proces. Interpretowanie działań w obrębie sprawowania społecznej kontroli nad ciałem czy też reagowanie na nie, a także kreowanie ich jest z pewnością kwestią zindywidualizowaną i wynikającą zarówno z biografii jednostek, jak i czynników socjalizacyjnych. Poza tym zabiegiem narracyjnym nie umniejszamy znaczenia podmiotowości osób podlegających tego rodzaju kontroli. Nie uznajemy także, że reakcje na nią są ujednolicone i wynikają jedynie z czynników społecznych. W niniejszym artykule koncentrujemy się na jednej stronie omawianego procesu.

Nietrudno zauważyć, że znaczna część z przywołanych przez nas egzemplifikacji i kontekstów odnosi się do ciał kobiecych. Taka jest specyfika kultur patriarchalnych, które są bardziej skupione na sprawowaniu kontroli społecznej poprzez ograniczanie wolności dysponowania swoimi ciałami przez kobiety (Bordo, 2004). Nie jest to jednak zjawisko jednorodne i niezmiennie. O ile kwestie ograniczenia dotyczące dostępu do legalnej aborcji w sposób oczywisty dotyczą kobiet, o tyle w przypadku lockdownów w podobny sposób ograniczeni byli przedstawiciele obu płci. Z kolei kanony piękna promowane czy narzucane przez branżę *beauty* dotychczas dotyczyły głównie kobiet. Coraz więcej jest jednak przykładów, że sektor ten sięga także po klienta męczyznę (oraz inne kategorie klientów), promując nowe praktyki estetyzujące ciało i narzucające nowe normy dotyczące wyglądu. Nieomówione w tym artykule stosowanie procedur zapłodnienia *in vitro* czy urlopu wytchnieniowego dla opiekujących się osobami z niepełnosprawnościami także odnosi się w większym stopniu do kobiet.

Na zakończenie dodajmy komentarz do aktualnej sytuacji mieszczącej się w obszarze zainteresowań niniejszego artykułu. W obliczu zmian politycznych w krajach globalnego Zachodu, między innymi pierwszych decyzji podczas drugiej kadencji prezydenta USA Donalda Trumpa (np. rozporządzenie o istnieniu dwóch płci), zauważyć możemy podziały społeczne odnoszące się do ciała. Stanowią one ważny czynnik działań politycznych, co wiąże się zarówno ze stosowaniem przymusu (np. deklarowania przynależności do przedstawicieli jednej z płci), jak i głębokim poparciem z jednej i głęboką niezgodą z drugiej strony społecznej areny politycznej. W tej sytuacji poczynione przez nas założenie dotyczące wolności dysponowania własnym ciałem deklarowanej w zachodnich społeczeństwach może zostać zakwestionowane. Wszak politycy mówią o nakazach i zakazach wprost, instytucjonalizują je i wcielają w życie.

Bibliografia

- Banaszak, E., Czajkowski, P., Florkowski, R. (red.). (2012). *Fenomeny kontroli ciała*. Difin.
- Bartky, S. L. (1990). *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge.
- Bartky, S. L. (2007). Foucault, kobiecość i unowocześnienie władzy patriarchalnej. W: R. E. Hryciuk, A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2: *Kobiecość, męskość, seksualność* (s. 51–75). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Berger, P., Luckmann, T. (1980). *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (J. Niżnik, tłum.). PWN.
- Bieńko, M. (2021). Społeczne tworzenie tożsamości seksualnej w heteronormatywnej praktyce językowej. *Dyskursy Młodych Andragogów*, 22, 343–356.
- Bieńko, M. (2023). Ciało i piękno. W: D. Byczkowska-Owczarek (red.), *Ciało i społeczeństwo. Socjologia ciała w badaniach i koncepcjach teoretycznych* (s. 89–126). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bokszański, Z. (2006). *Tożsamości zbiorowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bordo, S. (2004). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. University of California Press.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (A. Sawisz, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P. (2004). *Męska dominacja* (L. Kopciwicz, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny* (M. Falski, tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P., Passeron, J. (1990). *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania* (E. Neyman, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Breczko, S. (2013). *Polityzacja ciała. Między dyskursem publicznym a teorią socjologiczną*. Nomos.
- Bucholc, M. (2013). *Samotność długodystansowca. Na obrzeżach socjologii Norberta Eliasa*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buczkowski, A. (2005). *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*. Universitas.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości* (K. Krasuska, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Byczkowska-Owczarek, D. (red.). (2023). *Ciało i społeczeństwo. Socjologia ciała w badaniach i koncepcjach teoretycznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Corbin, A. (red.). (2020). *Historia ciała*, t. 2: *Od Rewolucji do I wojny światowej*. słowo/obraz terytoria.
- Courtine, J. (red.). (2020). *Historia ciała*, t. 3: *Różne spojrzenia. Wiek XX*. słowo/obraz terytoria.
- Downey, G. (2008). Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical Education and Enculturation in an Afro-Brazilian Art. *American Anthropologist*, 110(2), 204–213. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2008.00026.x>

- Elias, N. (2008). *Spoleczeństwo jednostek* (J. Stawiński, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, N. (1980). *Przemiany obyczaju w cywilizacji Zachodu* (T. Zabłudowski, tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne* (T. Zabłudowski, K. Markiewicz, tłum.). W.A.B.
- Elias, N., Scotson, J. L. (2008). *The Established and the Outsiders*. University College Dublin Press.
- Ericsson, K. A., Krampe, R. Th., Tesch-Romer, C. (1993). The Role of Deliberate Practice in the Acquisition of Expert Performance. *Psychological Review*, 100, 363–406. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.100.3.363>
- Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać* (T. Komendant, tłum.). Aletheia.
- Foucault, M. (2008). *Ciało skazańców*. W: M. Szpakowska (red.), *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Foucault, M. (2010). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* (M. Herer, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki* (M. Herer, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (A. Szulżycka, tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goffman, E. (2000). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (H. Śpiewak, P. Śpiewak, tłum.). Wydawnictwo KR.
- Hanna, J. L. (1988). *Dance, Sex and Gender. Signs of Dominance, Defiance, and Desire*. University of Chicago Press.
- Harvey, D. (2008). *Neoliberalizm. Historia katastrofy* (J. P. Listwan, tłum.). Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Jakubowska, H. (2009). *Socjologia ciała*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Jakubowska, H. (2023). Ciało i sport. W: D. Byczkowska-Owczarek (red.), *Ciało i społeczeństwo. Socjologia ciała w badaniach i koncepcjach teoretycznych* (s. 89–126). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kauffman, J. (2004). *Ego. Socjologia jednostki* (K. Wakar, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Kłosowska, A. (2012). *Kultura masowa – krytyka i obrona*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kurczewski, J., Łaciak B., Herman A., Dzido D., Suflida A. (2006). *Praktyki cielesne*. Trio.
- Leland, D. (1999). Embodiment. W: R. Audi (red.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press.
- Mauss, M. (2001). *Socjologia i antropologia* (M. Król, K. Pomian, J. Szacki, tłum.). Wydawnictwo KR.
- Melosik, Z. (1996). *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*. Edytor.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji* (M. Kowalska, J. Migasiński, tłum.). Aletheia.

- Nawojski, R., Kowalska, B. (2022). „Kiedy państwo mnie nie chroni...”. Oddolne mobilizacje na rzecz praw reprodukcyjnych a doświadczanie obywatelstwa. *Studia Socjologiczne*, 1(244), 81–103. <https://doi.org/10.24425/sts.2022.140597>
- Nead, L. (1998). *Akt kobiety. Sztuka, obscena i seksualność* (E. Franus, tłum.). Dom Wydawniczy Rebis.
- Olechnicki, K., Załęcki, P. (1997). *Słownik socjologiczny*. Graffiti B.
- Pacholski, M., Słaboń, A. (2010). *Słownik pojęć socjologicznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.
- Poland COVID – Coronavirus Statistics. <https://www.worldometers.info/coronavirus/country/poland/>, Worldometer (dostęp 28.03.2025).
- Rubin, G. (2007). Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. W: R. Parker, P. Aggleton (red.), *Culture, Society, and Sexuality* (s. 150–187). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Rydzewski, P. (1989). Kontrola teorii społecznej jako jedna z teorii dewiacji. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, rok LI (4), 313–326.
- Sanders, C. R. (2006). Viewing the Body: Overview, Exploration and Extention. W: D. E. Waskul, Ph. Vannini (red.), *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. Routledge.
- Strauss, A. L. (1993). Body, Body Processess, and Interaction. W: A. L. Strauss (red.), *Continual Permutations of Action*. Routledge, Sage.
- Strauss, A. L., Fagerhaugh, Sh., Suczek, B., Wiener, C. (1982). Sentimental Work in the Technologized Hospital. *Sociology of Health and Illness*, 4(3), 254–278.
- Szczepański, M. S., Pawlica, B., Śliz, A., Zarębska-Mazan, A. (red.). (2008). *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*. Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych.
- Touraine, A. (1995). Wprowadzenie do analizy ruchów społecznych. W: J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki* (s. 212–225). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Turner, B. S. (1984). *The Body and Social Theory*. Sage.
- Turner, B. S. (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. Routledge.
- Vigarello, G. (red.). (2020). *Historia ciała, t. 1: Od renesansu do oświecenia* (T. Stróżyński, tłum.). słowo/obraz terytoria.
- Waskul, D. E., Vannini, P. (2006). Introduction. The Body in Symbolic Interaction. W: D. E. Waskul, P. Vannini (red.), *Body/Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body* (s. 1–18). Routledge.
- Wójtewicz, A., Jaskulska, A., Lutomski-Juryłowicz, Ł. (2024). Class Clash: Unpacking Conflicts of Class Affiliation in the Bodily Practices of Polish Men Under 35 Years with Working-Class Origins. *Qualitative Sociology Review*, 20(4), 6–34.
- Wolkowitz, C. (2006). *Bodies at Work*. Sage.

