

**GRY  
Z TOŻSAMOŚCIĄ**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Tomasz Kizwalter, Janusz Sławiński,  
Szymon Wróbel, Antoni Ziemia,  
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

---

**Agata Dziuban**

**GRY Z TOŻSAMOŚCIĄ  
TATUOWANIE CIAŁA  
W INDYWIDUALIZUJĄCYM SIĘ  
SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM**

TORUŃ 2013

Wydanie książki subwencionowane przez  
Fundację na rzecz Nauki Polskiej  
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu  
*Kamil Dźwiniel*

Korekty  
*Justyna Filipczyk*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Agata Dziuban  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2013

eISBN 978-83-231-5680-2  
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5680-2>

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA  
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05

e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze

## Spis treści

PODZIĘKOWANIA .....	7
WPROWADZENIE .....	11
<b>ROZDZIAŁ 1. TOŻSAMOŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE</b>	
ZINDYWIDUALIZOWANYM .....	19
Strukturalna indywidualizacja .....	27
Kultura indywidualizmu .....	34
Procesy tożsamościowe w społeczeństwie zindywidualizowanym .....	42
Tożsamość i ciało .....	77
<b>ROZDZIAŁ 2. TATUAŻ PRZEDEFINIOWANY .....</b>	<b>87</b>
Tatuaż jako znak przynależności .....	91
Tatuaż – pomiędzy włączeniem a wykluczeniem .....	99
Tatuaż jako znak indywidualizujący .....	108
Tatuaż we współczesnej Polsce .....	124
<b>ROZDZIAŁ 3. TATUOWANIE CIAŁA JAKO PROBLEM BADAWCZY .....</b>	<b>131</b>
Problem badawczy i cel badania .....	136
Metodologia i narzędzia badawcze .....	139
<b>ROZDZIAŁ 4. BYCIE SOBĄ .....</b>	<b>149</b>
Tatuaż jako „pomysł na siebie” .....	150
Tatuaż biograficznie uwikłany .....	186
Tatuaż a zarządzanie emocjami .....	212
<b>ROZDZIAŁ 5. BYCIE INNYM .....</b>	<b>227</b>
Konstruowanie inności .....	229
Bycie innym – bycie dostrzeżonym .....	281
Inność w ryzach .....	291
<b>ROZDZIAŁ 6. BYCIE Z INNYMI .....</b>	<b>323</b>
Od „my” do „ja” .....	324
Od „ja” do „my” .....	339
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>375</b>
<b>DODATKI .....</b>	<b>385</b>
Sposób realizacji badania .....	385
Charakterystyka respondentów .....	390

ESEJ FOTOGRAFICZNY. BARWY TOŻSAMOŚCI .....	395
BIBLIOGRAFIA .....	441
SUMMARY .....	461
INDEKS OSOBOWY .....	465

## Podziękowania

Książka – podobnie jak jednostkowa tożsamość będąca przedmiotem badań prezentowanych w tej pracy – nie jest nigdy dziełem jednego autora. Choć na okładce trzymanej przez Państwa pozycji widnieje tylko moje nazwisko, nie ukazałaby się ona bez wsparcia, inspiracji i wkładu wielu osób, z którymi zetknęłam się, pracując nad swoim projektem – osób, które na różne sposoby i z wielu różnych powodów zaangażowały się w jego realizację. Mając taką możliwość, chciałabym przekazać im wyrazy uznania i wdzięczności.

Książka ta nie powstałaby bez aktywnego udziału i zaangażowania uczestników prowadzonych przeze mnie badań: pasjonatek i pasjonatów tatuażu, którzy wyrazili chęć podzielenia się ze mną swoimi – niekiedy bardzo intymnymi czy bolesnymi – historiami i odkrywali przede mną nowe przestrzenie doświadczenia, z których istnienia nie zdawałam sobie nawet sprawy. Jestem im bardzo wdzięczna za otwartość, cierpliwość i okazane zaufanie oraz za to, iż uczynili moje badania niezapomnianym przeżyciem. Mam nadzieję, że udało mi się w adekwatny sposób oddać ich opowieści i że lektura książki pozwoli im w nowym świetle spojrzeć na swoje tatuażowe projekty.

Bardzo wiele zawdzięczam również Profesor Marioli Flis z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, która nie tylko nieustannie stymulowała mnie do intelektualnego rozwoju i przyjmowania nowych perspektyw patrzenia na badane przeze mnie zjawisko, ale również obdarzyła niezwykle dużym zaufaniem, pozwalając mi podążać własnymi ścieżkami w poszukiwaniu odpowiedzi na stawiane przeze mnie pytania. Ogromne wyrazy wdzięczności należą się również Profesor Irenie Borowik z IS UJ, która przekonała mnie, że nie muszę być socjolożką „gabinetową” i pozwoliła mi pokonać niepokój przed wejściem w teren. Jej niezwykle cenne uwagi, wiedza, entuzjazm i zaangażowanie pomogły mi czerpać radość z prowadzonych badań, wierzyć w sensowność realizowane-

go projektu i odnosić się podejrzliwie do wszystkich „oczywistych” rozwiązań. Chciałabym również podziękować Profesorowi Rafałowi Drozdowskiemu z Instytutu Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, który pozwolił mi nabrać dystansu do własnej pracy i spojrzeć na nią w bardziej refleksyjny – teoretycznie i metodologicznie – sposób, oraz dwóm anonimowym recenzentom z Fundacji na rzecz Nauki Polskiej za ich konstruktywne i niezwykle ciekawe uwagi, które dały mi szansę uczynić tę książkę lepszą. Wielki szacunek i wyrazy wdzięczności należą się również – jeśli nie przede wszystkim – Doktorowi Pawłowi Tomankowi z Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, który okazał się inspirującym i cierpliwym rozmówcą, krytycznym i wnikliwym czytelnikiem, wymagającym redaktorem i wspaniałym przyjacielem wspierającym mnie na wiele sposobów na wszystkich etapach pracy nad książką.

Moim koleżankom i kolegom z Instytutu Socjologii oraz innym badaczom i badaczkom, spotkanym choćby na różnych konferencjach naukowych, chciałabym podziękować za chęć podjęcia dyskusji, interesujące refleksje, tropy teoretyczne, krytyczne uwagi i bezcenne sugestie bibliograficzne, które wywarły wpływ na moją pracę. Szczególne wyrazy wdzięczności kieruję przede wszystkim do Zuzanny Dziuban, Łukasza Kozaka, Kevina Kenjara, Agnieszki Trąbki, Karoliny Łukasiewicz, Pauliny Szwed i Chrisa Weiss-Schweibera – wytrwałych słuchaczy i cennych rozmówców.

Publikacja tej książki stała się możliwa dzięki decyzji Rady Wydawniczej Fundacji na rzecz Nauki Polskiej – serdecznie dziękuję Radzie oraz recenzentom, którzy mieli w tym swój udział. Kieruję również wyrazy uznania do Pana Kamila Dźwinela z Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, który z uwagą i zaangażowaniem zajmował się redakcją mojej książki.

Osobne podziękowania należą się również innym ważnym osobom, które bezpośrednio czy pośrednio były zaangażowane w powstanie tej książki: Oli Haduch za pomoc przy jej „uestetycznieniu”, Karolinie Starzyk za zaraźliwy entuzjazm, Krzysiovi Polichtowi za odświeżającą ironię, Ani Rateckiej za danie mi pretekstu do nabrania dystansu do mojej pracy, Kasi Leszczyńskiej za „bodźcowanie”



(między innymi namówienie mnie do złożenia maszynopisu tej pracy w FNP), a wielu z nich – wymienionych również wcześniej, w innych kontekstach – za przyjaźń, troskę i obecność. I w końcu, co najważniejsze, chciałabym wyrazić wdzięczność mojej rodzinie, w szczególności mamie, siostrze oraz Łukaszowi – za bezwarunkowe wsparcie, miłość, wyrozumiałość i wytchnienie.

Wszystkim wymienionym tu osobom dedykuję tę książkę.



## Wprowadzenie

„Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu” – ta słynna i wielokrotnie powtarzana fraza Karola Marksa, za pomocą której chciał on opisać specyfikę wyłaniającego się na jego oczach społeczeństwa nowoczesnego, jest dziś przypuszczalnie dużo bardziej adekwatna niż kiedykolwiek wcześniej. Większość badaczy współczesnej rzeczywistości społecznej zgadza się co do tego, że jesteśmy obecnie (a dokładniej – od kilku dziesięcioleci) świadkami bezprecedensowych przemian zachodzących w ramach zarówno samego porządku społecznego, jak i specyficznych dla niego form kulturowych (Featherstone 1991a; Bauman 2000; Baudrillard 2001; Giddens 2001, 2008; Beck 2002; Castells 2008). Intensyfikacja procesu modernizacyjnego, którego początki obserwował Marks, nastanie późnej, drugiej czy płynnej nowoczesności oraz postępująca globalizacja – przyczyniły się zdaniem tych badaczy do dezintegracji nowoczesnych struktur społecznych i kulturowych norm czy ideologii (na przykład narodowych czy klasowych), które stanowiły dotychczas filar i gwarant społecznego ładu. Pozbawiony stabilnych czy trwałych fundamentów świat społeczny jest więc w coraz większym stopniu naznaczony przygodnością, płynnością i zmiennością, zarówno na poziomie tworzących go instytucji, wzorów zachowań czy wartości, jak i samego podmiotu. W niestabilnej i kruchej rzeczywistości społecznej tożsamość wyrwa się z tradycyjnych ram odniesienia i staje się autorskim projektem jednostki zyskującej stosunkowo dużą autonomię i wolność w konstruowaniu siebie. Owo tożsamościowe *anything goes* to – jak postulują socjologowie – wyraz przemian indywidualizacyjnych specyficznych dla współczesnych społeczeństw zachodnich.

Również społeczeństwo polskie – nawet jeśli nie jest jeszcze w pełni „społeczeństwem zindywidualizowanym” (Bauman 2008a) – stało się w ciągu ostatnich dwudziestu lat areną procesów indywidualizacyjnych, zapoczątkowanych na Zachodzie co najmniej dwie

dekady wcześniej (Dukaczewska i Domański 1994; Marody i Giza-Poleszczuk 2004; Bokszański 2007; Olcoń-Kubicka 2009). Zdaniem wielu badaczy i badaczek motor napędowy polskiej indywidualizacji stanowiła przede wszystkim transformacja ustrojowa, przyczyniając się do intensyfikacji procesów modernizacyjnych w naszym kraju, oraz towarzyszące jej przemiany w sferze instytucjonalnej czy kulturowej (Mariański 2001, 2002, 2010; Świda-Zięba 2006; Bokszański 2007). Sugerują oni, że – z jednej strony – procesy demokratyzacyjne oraz dynamiczny rozwój gospodarki kapitalistycznej, pociągający za sobą reorganizację rynku pracy i zatrudnienia, uwolniły jednostki z dotychczasowych ograniczeń strukturalnych i dały im większą możliwość samodzielnego decydowania o własnym losie (Domański 1994, 2002; Marody i Giza-Poleszczuk 2004; Bokszański 2007). Z drugiej zaś, symboliczne i realne otwarcie polskich granic oraz proliferacja massmediów sprawiły, że na polskim „ryнку kulturowym” pojawiło się nieskończenie wiele – dotychczas niedostępnych lub zakazanych – wartości, wzorów i treści, które mogły stać się tworzywem jednostkowej tożsamości (Mariański 2001, 2002, 2010; Jasińska-Kania 2002; Bokszański 2007; Jacyno 2007; Olcoń-Kubicka 2009). Jak pokazują dostępne badania, wspomnianym zmianom w sferze instytucjonalnej czy kulturowej towarzyszy pluralizacja stylów życia i wzorów konsumpcji oraz upowszechnienie się wśród Polaków nowych – bardziej indywidualistycznych – postaw czy orientacji życiowych (Domański i Dukaczewska 1994, 1997; Jasińska-Kania 2002; Świda-Zięba 2006; Bokszański 2007; Olcoń-Kubicka 2009)<sup>1</sup>. Innymi słowy, Polska pod wieloma względami upodabnia się do krajów Europy Zachodniej.

W swojej pracy nie zamierzam jednak rekonstruować zachodzących w naszym kraju procesów indywidualizacyjnych, analizo-

---

<sup>1</sup> Co istotne, większość z dostępnych analiz procesów indywidualizacyjnych w naszym kraju skupia się nie tyle na poziomie „makro”, a więc na badaniu strukturalnych czy instytucjonalnych mechanizmów indywidualizacyjnych, ile raczej na poziomie „mikro”, przyglądając się przemianom postaw, preferencji, stylów życia czy ocen moralnych Polaków i traktując je jako wskaźniki indywidualizacji naszego kraju (zob. np.: Domański i Dukaczewska 1994, 1997; Świda-Zięba 2006; Bokszański 2007; Olcoń-Kubicka 2009).

wać ich dynamiki ani przewidywać możliwych kierunków rozwoju. Nie podejmę zatem próby udzielenia odpowiedzi na – bez wątpienia ważne – pytania o to, jaki jest stopień zaawansowania indywidualizacji w naszym kraju, jakie obszary funkcjonowania polskiego społeczeństwa możemy uznać za najbardziej lub najmniej zindywidualizowane, w jaki sposób proces indywidualizacji przejawia się w porządku instytucjonalnym czy dyskursie kulturowym (obecnym choćby w polskich mediach). Przedmiotem mojego zainteresowania będzie za to doświadczeniowy czy egzystencjalny wymiar indywidualizacji, a ściślej rzecz biorąc – zindywidualizowana czy indywidualizująca się tożsamość. Chcę zatem spojrzeć na proces indywidualizacji nie tyle przez pryzmat konstytutywnych dla niego przeobrażeń instytucjonalnych czy kulturowych, ile raczej z perspektywy doświadczenia uwikłanej w te przeobrażenia jednostki. Skupię się na tym, jak w warunkach wspomnianych przemian kształtują się codzienne działania i przeżycia jednostek, a przede wszystkim na sposobach, w jaki konstruują one własną tożsamość, a więc tworzą swój autowizerunek, równocześnie nadając znaczenia swoim wyborom, relacjom z innymi ludźmi czy otaczającej rzeczywistości.

Te procesy tożsamościowe prześledzę na przykładzie konkretnej praktyki, jaką jest tatuowanie ciała. Z wielu względów można uznać je za jedno z najbardziej radykalnych i wyrazistych narzędzi kreowania jednostkowej tożsamości. Po pierwsze, zasięg jego oddziaływania jest – w porównaniu z innymi narzędziami kulturowymi – stosunkowo szeroki: tatuaż przeobraża zarówno ciało, jak i psychikę czy samopoczucie jednostki. Po drugie, wymaga od niej bardzo dużego zaangażowania i przekonania o celowości jego wykonania: praktyka tatuowania ciała jest długotrwała, inwazyjna i bolesna, a raz wykonany tatuaż w większości wypadków zostaje na ciele na zawsze. Po trzecie, pełni on funkcję bardzo wyrazistego komunikatu dla innych osób: często trudno go ukryć (zresztą wiele wytatuowanych osób wcale do tego nie dąży), a jego posiadanie w wielu kontekstach stawia jednostkę w pozycji kulturowego „innego” czy „obcego”, przywołując skojarzenia z marginesem, subkulturami czy światem przestępczym. Wreszcie po czwarte – co pozostaje w pewnej sprzeczności z poprzednim punktem – tatuowanie ciała prze-

żywa dziś swoisty renesans, obejmując swoim zasięgiem coraz szerszy i bardziej zróżnicowany segment populacji, dzięki czemu można na nie spojrzeć jako na praktykę kulturową, która stanowi nie tylko kulturowe kuriozum, lecz także coraz bardziej „pełnoprawne” narzędzie autoekspresji i konstruowania jednostkowej tożsamości. To właśnie ten aspekt tatuowania ciała będzie stanowić przedmiot zainteresowania w prezentowanej pracy: moim celem będzie bowiem zbadanie roli, jaką odgrywa ono w procesie konstruowania jednostkowej tożsamości.

Inaczej niż w przypadku znacznej większości socjologów i antropologów badających zjawisko „późnonowoczesnego” tatuażu (Sanders 1989; Hewitt 1997; DeMello 2000; Atkinson 2003; Pitts 2003) wybór tego konkretnego obszaru problemowego nie był wynikiem osobistego zaangażowania w praktykę tatuowania ciała, lecz przede wszystkim moich wieloletnich zainteresowań teoretycznych, szczególnie w obszarze socjologii kultury i socjologii ciała oraz refleksji nad transgresją kulturową. Socjologia kultury kieruje naszą uwagę na podejmowane przez jednostki praktyki kulturowe oraz na to, jaki użytek robią z tych (osadzonych w dyskursie kulturowym) praktyk, mając na względzie własne „ja”, w jaki sposób funkcjonują w obrębie spluralizowanego świata wartości (oraz konkretnych dyskursów dotyczących cielesności i tożsamości) i jak próbują się w nim odnaleźć, usytuować wobec niego i wobec promowanych przez kulturę wzorów ekspresji. Z kolei socjologia ciała ujmuje cielesność z jednej strony jako przestrzeń inskrypcji treści kulturowych (a więc przedmiot i zwierciadło procesów kulturowych oraz przemian społecznych, w tym także procesu indywidualizacji, który „wytwarza” ciała posłuszne logice samokontroli i samodoskonalenia), z drugiej zaś – jako jeden z kluczowych wyznaczników (jeśli nie fundament) jednostkowej tożsamości, który – być może bardziej niż kiedykolwiek wcześniej – pozostaje obecnie w gestii jednostki, stanowiąc przestrzeń kreacji i ekspresji „ja”. Wreszcie socjologiczna refleksja nad transgresją podkreśla wagę momentów wymykania się kulturowo usankcjonowanym wzorom, łamania zasad porządku społecznego, przekraczania czy przesuwania granic „normalności” i „przyzwoitości”, choćby przez radykalne praktyki związane z ciałem. Wszystkie wymienio-

ne obszary i kierunki myślenia zbiegają się właśnie w punkcie, jakim jest praktyka tatuowania ciała, a dokładniej – jej tożsamościowy i ekspresyjny wymiar, któremu przyjrę się dokładniej w dalszej części tej książki.

Poniższa praca składa się z sześciu rozdziałów. W pierwszym omawiam proces indywidualizacji wyznaczający szerszy kontekst współczesnych procesów tożsamościowych. Dokonując przeglądu najważniejszych socjologicznych ujęć indywidualizacji, wyróżniam trzy odrębne, lecz ściśle splecione ze sobą wymiary tego procesu: strukturalny (odnoszący się do przeobrażeń instytucjonalnych i zmiany położenia życiowego jednostek), kulturowy (związany z wykształceniem się specyficznego dla późnej nowoczesności dyskursu indywidualizacyjnego) oraz subiektywny (dotyczący świadomości i doświadczeń zindywidualizowanych jednostek). Staram się także pokazać, w jaki sposób – zdaniem czołowych teoretyków indywidualizacji – strukturalne i kulturowe przemiany indywidualizacyjne wpłynęły na kondycję późnonowoczesnej jednostki oraz specyfikę mechanizmów kształtowania się jej tożsamości. Obszer-na część rozdziału jest zatem poświęcona omówieniu kluczowych aspektów procesu konstruowania i rekonstruowania jednostkowego „ja”, dyskutowanych na gruncie socjologii: refleksyjności, ekspresji tożsamości w przestrzeni społecznej czy roli, jaką w jej budowaniu odgrywają relacje i więzi z innymi ludźmi. W końcowej części przyglądam się również znaczeniu ciała czy cielesności dla samookreślenia późnonowoczesnej jednostki.

W rozdziale drugim przedmiot mojego zainteresowania stanowi zjawisko tatuowania ciała oraz obserwowany współcześnie renesans tej praktyki. Nie przedstawiam tu jednak złożonej historii tatuażu, której korzenie sięgają do czasów prehistorycznych, lecz pokazuje, w jaki sposób – zdaniem badających go socjologów i antropologów – zmieniała się jego rola społeczna czy kulturowa oraz przypisywane mu znaczenia w trzech różnych formacjach społecznych. Po pierwsze, analizuję rolę i znaczenie praktyki tatuowania ciała w holistycznych społeczeństwach tradycyjnych czy plemiennych. Po drugie, śledzę zmiany w charakterze tej praktyki związane ze strukturalnymi i kulturowymi przeobrażeniami społeczeństwa w ramach

„pierwszej” nowoczesności. Po trzecie, przyglądam się temu, w jaki sposób późnonowoczesne przemiany charakteru więzi społecznych i procesów tworzenia tożsamości przyczyniły się do wzrostu popularności tatuażu i do redefinicji jego roli dla jednostki. Ponadto przybliżam sytuację omawianej praktyki w Polsce i próbuję określić, na czym polega jej specyfika w naszych warunkach kulturowych i społecznych.

Rozdział trzeci stanowi krótkie wprowadzenie do empirycznej części pracy i przedstawienie najważniejszych metodologicznych aspektów realizowanego przeze mnie projektu. Zawiera on nie tylko wyjaśnienie problemu badawczego i celów badania, lecz również uzasadnienie wyboru konkretnego podejścia badawczego, przyjętych strategii analitycznych oraz wykorzystanych w badaniach narzędzi (wywiadu biograficznego i obserwacji).

W kolejnych trzech częściach przedstawiam wyniki swoich badań oraz wypracowaną przeze mnie teoretyczną interpretację roli praktyki tatuowania ciała w procesie konstruowania jednostkowej tożsamości. W rozdziale czwartym przyglądam się podejmowanej przez moich rozmówców pracy nad własną tożsamością na płaszczyźnie samoodniesienia, a więc sposobom, w jakie wyrażali oni i kształtowali – za pomocą tatuażu – swój autowizerunek, narrację biograficzną i emocje. W następnych dwóch rozdziałach spoglądam na praktykę tatuowania ciała z szerszej perspektywy, wychodząc poza płaszczyznę „czystego” samoodniesienia i przyglądając się temu, w jaki sposób uczestniczące w badaniu osoby negocjowały i określały swoje „ja”, odnosząc je do szerszego kontekstu społecznego czy kulturowego. W rozdziale piątym staram się pokazać, że jednym z kluczowych momentów konstruowania – zapośredniczonej przez tatuaż – jednostkowej tożsamości jest gest odróżnienia czy symbolicznego dystansowania się od innych. Z kolei w szóstym zajmuję się tymi rodzajami więzi z „innymi”, które stanowiły podbudowę lub rezultat realizowanych przez jednostki tożsamościowych projektów.

W *Zakończeniu* raz jeszcze podejmuję ogólne zagadnienia związane z indywidualizacją i tożsamością jako taką, tym razem spoglądając na nie przez pryzmat wyników moich badań. Staram się



zatem wpisać je w ramy czterech wielkich debat socjologicznych, które dotyczą relacji jednostki do kultury, stopnia zintegrowania jej tożsamości, zakresu jej autonomii wobec ograniczeń i nacisków strukturalnych oraz roli innych ludzi w jej tożsamościowych poszukiwaniach.



## ROZDZIAŁ 1

# Tożsamość w społeczeństwie zindywidualizowanym

Znakiem firmowym nowoczesnego społeczeństwa jest obsadzanie jego członków w roli jednostek, indywidualnych bytów. Takie działanie nie jest jednorazowym aktem niczym boski akt stworzenia; to czynność wykonywana codziennie na nowo. Nowoczesne społeczeństwo istnieje poprzez akt „indywidualizacji” w takim samym stopniu, w jakim poszczególne działania jednostek polegają na codziennym przekształcaniu i renegocjowaniu siatki wzajemnych uwikłań zwanych społeczeństwem.

(Bauman 2008a: 59)

Mimo że kategoria indywidualizacji zadomowiła się już na dobre w teorii socjologicznej i trudno znaleźć badacza, który by się do niej nie odwoływał<sup>1</sup>, diagnozy oraz interpretacje samego procesu stanowią zarzewie wielu teoretycznych konfliktów na gruncie socjologii. Indywidualizacja – oraz wszelkie pokrewne jej pojęcia, takie jak indywidualizm (Simmel 2005; Bellah i in. 2007; Bokszański 2007) czy ujednostkowienie (Szacki 2005) – jest bez wątpienia jedną z najbardziej wieloznacznych i „wielopostaciowych” (Szacki 2005: 86) kategorii w socjologicznym dyskursie, stanowiąc jednocześnie słowo-klucz i pojęcie-zagadkę. Jak zauważa Max Weber, „termin »indywidualizm« [...] obejmuje pojęcia tak heterogeniczne, jak to tylko można sobie wyobrazić” (cyt. za: Bokszański 2007: 12<sup>2</sup>). Wśród socjologów nie ma zgody zarówno co do sposobu ujmowania natury indywidu-

---

<sup>1</sup> Michel Maffesoli, pisząc w *Czasie plemion* (2008) o upowszechniających się we współczesnym świecie tendencjach deindywidualizacyjnych, przyjmuje jednak jako punkt wyjścia istnienie indywidualizacji.

<sup>2</sup> Odwołanie pośrednie jest konsekwencją braku przypisu, w którym pojawia się to zdanie, w polskim przekładzie *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*.

alizacji, jak i jej genetyzy czy potencjalnych konsekwencji dla funkcjonowania jednostki i społeczeństwa.

W socjologii indywidualizację traktuje się jako jeden z głównych komponentów procesu modernizacji i podstawowy wymiar życia późnonowoczesnej jednostki. Kojarzona jest najczęściej z jednostkową wolnością i odrębnością, emancypacją z tradycyjnych wspólnot i grup, czyli z rozluźnieniem więzi między jednostką a tym, co społeczne czy zbiorowe. Późnonowoczesne „społeczeństwo zindywidualizowane” – by posłużyć się terminem zaproponowanym przez Zygmunta Baumana (2008a) – to społeczeństwo autonomicznych jednostek, samodzielnie podejmujących decyzje co do własnego życia, biografii, pracy, zainteresowań czy wyznawanych wartości, w którym maleje znaczenie determinacji grupowych i tradycyjnych ram odniesienia. Lektura prac socjologicznych, które czynią indywidualizację kluczową kategorią diagnostyczną współczesności, pozwala nam wyróżnić kilka różnych ujęć tego procesu: indywidualizacji jako wyboru, indywidualizacji jako losu, indywidualizacji jako mechanizmu prowadzącego do atomizacji społecznej i upadku tego, co wspólnotowe, oraz indywidualizacji jako procesu umożliwiającego jednostkom emancypację i samorealizację.

Jedni socjologowie postrzegają indywidualizację jako wolność z wyboru, czyniąc punktem wyjścia swych rozważań autonomiczną jednostkę wyłamującą się spod presji społecznie sankcjonowanych normatywnych biografii (Heelas i Woodhead 2005; Bauman 2007b, 2008a, 2009; Bellah i in. 2007). Chęć „życia własnym życiem” i potrzeba autentyczności popychają jednostki do poszukiwania niezależności i spełnienia poza dotychczasowymi sieciami stosunków społecznych. Indywidualizacja jest tu rozumiana jako wolność decydowania o sobie, kształtowania siebie i samorealizacji, czyli jako emancypacja z tradycyjnych społecznych więzi i społecznych warunkowań, które dotychczas ograniczały autonomię jednostki (por. Sztompka 2002: 579). Źródła tak rozumianej indywidualizacji badacze doszukują się już w romantyzmie, który dowartościował indywidualne emocje i wewnętrzne przeżycia jednostki (Corrigan 1997; Jacyno 2007), czy w oświeceniu i ideologii liberalnej, które dały jej niezbywalne prawa i osobistą wolność (Bokszański 2007; Olcoń-Ku-

bicka 2009). Robert Bellah i jego współpracownicy (2007), za Aleksisem de Tocquevillem, mówią natomiast o specyficznej kulturze indywidualizmu czy zindywidualizowanej mentalności, która wywodzi się z amerykańskiego protestantyzmu i utylitarnej etyki kładących nacisk na indywidualny sukces, przedsiębiorczość i niezależność.

Inni z kolei traktują indywidualizację jako los nowoczesnej jednostki: konsekwencję modernizacyjnych przemian zachodzących we wszystkich obszarach życia społecznego – urbanizacji, industrializacji, wzrostu demograficznego, mobilności społecznej oraz podziału pracy. Zmiany te przyczyniły się, chociażby zdaniem Emila Durkheima (1999) czy Georga Simmla (2005), do pojawienia się nowego ładu społecznego, dezintegracji tradycyjnych wspólnot (*Gemeinschaften*) oraz zmiany zasad integrujących życie społeczne. Proces indywidualizacyjny jest tu więc postrzegany jako zmiana położenia jednostki w społeczeństwie, będąca pochodną rozpadu więzi społecznych i przemian w obszarze funkcjonowania instytucji społecznych (Beck i Beck-Gernsheim 2001; Beck 2002). Podobnie jak w pierwszej grupie teorii, jednostkową autonomię i wybór postrzega się tu jako niekwestionowane cechy współczesnego życia, które jednak same w sobie są nie tyle wynikiem indywidualnej decyzji czy emancypacyjnych pragnień nowoczesnych podmiotów, ile raczej koniecznością wymuszoną przez strukturalne przekształcenia instytucji społecznych. Jak zaznacza Zbigniew Bokszański, „poza – czy raczej poniżej – poziomu manifestowania się życiowych dążeń jednostki i jej biograficznych strategii zmierzających do »życia własnym życiem« sytuje się obszar bardziej podstawowych, strukturalnych determinant, kreujących i utrwalających wzorce orientacji indywidualistycznych” (Bokszański 2007: 10). Dla badaczy nowoczesności i późnej nowoczesności, takich jak Ulrich Beck czy Anthony Giddens, zindywidualizowana jednostka stanowi więc niejako punkt dojścia czy „wytwór” konkretnych warunków społecznych, punktem wyjścia jest natomiast to, co społeczne, czyli instytucje.

Dyskusja nad znaczeniem procesu indywidualizacji wpisuje się również w szerszą socjologiczną debatę dotyczącą relacji między jednostką i społeczeństwem, która była już przedmiotem re-

fleksji klasyków socjologii (Szacki 1995). Znajdziemy więc socjologów widzących w indywidualizacji, podobnie jak Durkheim czy Karol Marks, główny czynnik anomii społecznej i źródło alienacji. Peter Berger (1995) i Marcel Gauchet (2002) postrzegają zindywidualizowane społeczeństwo jako zbiorowość „samotnych monad”, które walcząc o niezależność, wolność i prawo do intymności, skazują się na izolację, samotność i wykorzenienie. Życie w zindywidualizowanym społeczeństwie jest więc ich zdaniem egzystencją pełną tożsamościowych niepokojów, które wynikają z braku jednoznacznych ram odniesienia normatywnego, lęku przed byciem z innymi, lecz także przed byciem samemu. Inni z kolei wiążą tę izolację z wyłonieniem się kultury narcystycznej (Lasch 1980) czy tyranii intymności (Sennett 2009), które – kładąc nacisk na jednostkową samorealizację i autentyczność oraz uprzywilejowując to, co prywatne – prowadzą do erozji życia publicznego, zaniku zaangażowania obywatelskiego i anonimowości kontaktów międzyludzkich. Konsekwencją „ideologii egoistycznego »cieszenia się życiem« i stosowanych przez jednostki strategii życiowych, za którymi kryje się narcyzm i instrumentalna postawa wobec innych” (Jacyno 2007: 7), jest wycofywanie się w prywatność czy – opisywana przez Richarda Sennetta (2009; por.: Bauman 2008a; Putnam 2008) – martwa przestrzeń publiczna.

Jednakże wielu socjologów, podążając tropem Maxa Webera, dostrzega w procesie indywidualizacji szansę emancypacji jednostki. Ujmując to słowami Scotta Lasha, „w centrum [ich – przyp. A. D.] zainteresowania nie znajduje się jednostka anomiczna, ale autonomiczna” (2001: xi). Podobnie do swoich oponentów postrzegają oni współczesne społeczeństwo jako „społeczeństwo monad”, ale monad szczęśliwych, które mogą dążyć do samorealizacji i samostanowienia – „bycia sobą” (Taylor 1996; Heelas i Woodhead 2005). Już Simmel, pisząc w 1919 roku o mentalności mieszkańców wielkich miast, podkreślał wartość jednostkowej autonomii, wolności i prawa do bycia niepowtarzalnym, które mają swoje źródło w rozwoju kapitalizmu i przemianach w systemie podziału pracy (2005). Z kolei Charles Taylor (1996) wskazywał, że indywidualizm – w formie niezdegenerowanej – pociąga za sobą możliwość samorealizacji, a więc wierności samemu sobie, której moralną oś stanowi autentyczność.

Kategoria autentyczności staje się kluczowa dla socjologów badających strategie tożsamościowe w późnej nowoczesności. Zauważają oni, że indywidualizacja polega na transformacji jednostkowej tożsamości z „danej” w „zadaną”, a więc umożliwia „prawdziwą” ekspresję siebie, dążenie do osobistego szczęścia i życia w zgodzie z samym sobą (Featherstone 1991a; Lash i Urry 1994; Giddens 2001). Tej przemianie mechanizmów tożsamościowych towarzyszy zdaniem wielu socjologów wyłonienie się specyficznej „kultury indywidualizmu” czy „kultury terapeutycznej” (Rose 1996; Jacyno 2007), która stawia w centrum swojego zainteresowania jednostkę i oferuje jej szereg „technik siebie” – od terapii umożliwiającej lepsze samopoznanie, przez operacje plastyczne zwiększające poziom akceptacji własnej cielesności, aż po afirmację swojej wyjątkowości przez pisanie blogów.

Przedstawione powyżej rozbieżności w sposobie ujmowania i interpretacji procesu indywidualizacji wynikają nie tylko z odmiennych perspektyw badawczych czy przyjętych przez socjologów założeń na temat specyfiki relacji między jednostką a społeczeństwem, lecz także z – szeroko dyskutowanej w literaturze socjologicznej – historycznej zmienności form indywidualizacji oraz towarzyszących im „ideologii indywidualizmu”. Na gruncie socjologii indywidualizację wiąże się z procesem modernizacji, upatrując jej korzeni w przejściu z przednowoczesnego społeczeństwa rolniczego do formacji nowoczesnej (Giddens 2001, 2008; Beck 2002; Beck, Bonss i Lau 2003; Sztompka 2005; Bokszański 2007; Olcoń-Kubiczka 2009). Traktując indywidualizację jako jeden z podstawowych wymiarów społeczeństwa nowoczesnego, należy mieć na względzie to, że nie jest ono formacją jednolitą i niezmienną. Specyfika poszczególnych stadiów rozwoju nowoczesności i charakterystycznych dla nich instytucji, form uspołecznienia i systemów wartości pociąga za sobą różnorodność form indywidualizacji. Nie bez przyczyny Bauman zaznacza, że „»indywidualizacja« oznacza dziś coś zupełnie innego niż sto lat temu i odnosi się do zupełnie innych treści niż te, które przywoływała w początkowym okresie ery nowożytnej – czasów apoteozy ludzkiej »emancypacji« z ciasnej siatki grupowych zależności, kontroli i przymusu” (2001: xiv). Stąd w pracach socjo-

logicznych możemy spotkać rozróżnienie na indywidualizm „pierwszej nowoczesności” i indywidualizm „późnej nowoczesności” (Bokszański 2007), indywidualizm staronowoczesny i współczesny (Giddens 2001: 285–286), pierwszą fazę indywidualizacji, związaną z pierwszą nowoczesnością, oraz drugą fazę indywidualizacji, połączoną z wyłonieniem się społeczeństwa późnonowoczesnego (Beck, Bonss i Lau 2003; Olcoń-Kubicka 2009).

W ramach pierwszej z tych opozycji indywidualizację ujmuje się jako poszerzenie przestrzeni suwerenności i autonomii jednostki, zdobycie przez nią niezależności w kwestii podejmowania życiowych decyzji. Tak rozumiana indywidualizacja często jest łączona z doktryną „indywidualizmu egalitarnego” czy „indywidualizmu równej wolności” podkreślającego równe prawo członków społeczeństwa do osobistej wolności (Środa 2003: 54). Indywidualizację późnej nowoczesności kojarzy się przede wszystkim z intensyfikacją procesów modernizacyjnych, rozwojem społeczeństwa postindustrialnego oraz kultury konsumpcyjnej. Konsekwencją tych przemian stanowi transformacja mechanizmów tożsamościowych – „bycie sobą” i ponoszenie odpowiedzialności za swoje życie nie jest już kwestią jednostkowej wolności, lecz (systemowej) konieczności. Tej indywidualizacyjnej przemianie towarzyszy wyłonienie się dyskursu kulturowego kładącego nacisk na samorealizację i poszukiwanie jednostkowej autonomii, promującego „indywidualizm ekspresyjny” (Środa 2003; Bellah i in. 2007) czy „indywidualizm samorealizacji” (Bokszański 2007; por. Jacyno 2007). Według Małgorzaty Jacyno (2007) to właśnie kultura indywidualizacji stanowi współcześnie podstawową zasadę integrującą społeczeństwo.

Moim celem nie jest jednak rekonstrukcja socjogenezy indywidualizmu czy wskazanie jej przejawów w różnych formacjach społecznych, lecz nakreślenie najważniejszych wymiarów indywidualizacji, co w konsekwencji umożliwi mi zbadanie tego, jakie mechanizmy tożsamościowe pociąga za sobą ten proces i w jaki sposób jest doświadczany przez żyjące w późnej nowoczesności jednostki. Przegląd obecnych w socjologicznym dyskursie ujęć indywidualizacji pozwolił mi wyodrębnić trzy główne wymiary, w których się ona przejawia: wymiar strukturalny, a więc odnoszący się do reorgani-



zacji zasad rządzących życiem społecznym, które doprowadziły do wykształcenia się społecznych instytucji indywidualizacji; wymiar kulturowy, związany z rozwojem „kultury indywidualizmu” promującej upowszechnienie się postaw indywidualistycznych i proponującej konkretne „ścieżki samorealizacji”, oraz wymiar jednostkowy, dotyczący tego, w jaki sposób indywidualizacja przekłada się na doświadczenia jednostek, proces kształtowania przez nie własnej tożsamości i nadawania znaczenia swoim życiowym wyborom<sup>3</sup>.

Powyższe rozróżnienie na indywidualizację strukturalną, kulturową i jednostkową jest inspirowane zaproponowanym przez Ulricha Becka w *Społeczeństwie ryzyka* analitycznym modelem indywidualizacji. Wyróżnia on trzy etapy indywidualizacji: wymiar uwolnienia, wymiar odczarowania i wymiar kontrolny lub reintegracyjny. Pierwszy z nich polega na „uwolnieniu od historycznie danych społecznych form i więzi, rozumianych jako tradycyjne struktury władzy i ochrony bytu” (Beck 2002: 193). Drugi wiąże się z utratą tradycyjnych przekonań odnośnie do istniejącego systemu normatywnego i dyrektyw dotyczących działania. Z kolei trzeci polega na wytworzeniu się nowych form uspołecznienia czy nowych więzi społecznych, a więc na ponownej – choć odbywającej się na innych zasadach – integracji społecznej (Beck 2002: 193). Co więcej, Beck postuluje analizowanie tak ujętej indywidualizacji na dwóch odrębnych poziomach: obiektywnym – odnoszącym się do położenia życiowego jednostek, a więc wpływu czynników strukturalnych i przemian w obszarze instytucji na biografie i sytuację jednostek, oraz subiektywnym, który dotyczy świadomości i tożsamo-

---

<sup>3</sup> Wykorzystywana przeze mnie kategoria „wymiaru” nie odwołuje się do jakichkolwiek rozumianych w pozytywistycznym duchu własności procesu indywidualizacji, a raczej jest pojęciem, które ma wskazać na konstruktywny charakter interesującej mnie kategorii. Wspomniane trzy wymiary indywidualizacji odwołują się do trzech sposobów konceptualizacji tego zjawiska, a więc – jego teoretycznego czy poznawczego wytwarzania. Zatem wyodrębnienie indywidualizacji strukturalnej, kulturowej i subiektywnej czy jednostkowej jest przede wszystkim zabiegiem analitycznym, pozwalającym wskazać na istotne mechanizmy czy zjawiska zachodzące współcześnie w domenie struktury, kultury czy tożsamości, natomiast w samym procesie indywidualizacji są one *de facto* nierozdzielne i ściśle ze sobą sprzężone.

ści podmiotów żyjących w społeczeństwie zindywidualizowanym. Autor *Spoleczeństwa ryzyka* proponuje więc – z jednej strony – badanie specyfiki zindywidualizowanego społeczeństwa i rządzących nim reguł, z drugiej natomiast – badanie zindywidualizowanej jednostki, czyli tego, w jaki sposób proces indywidualizacji, rozpatrywany na poziomie społeczno-historycznym, znajduje odzwierciedlenie w świadomości i zachowaniach jednostek. Sam Beck w swoich rozważaniach koncentruje się na poziomie obiektywnym, dodatkowo zawężając pole analizy do problemu przekształceń indywidualizacyjnych w obszarze działania instytucji – takich jak rodzina, podział pracy, klasa społeczna, państwo bezpieczeństwa socjalnego (por.: Beck 2002, 2009; zob. też Beck i Beck-Gernsheim 2001) – i poobieżnie traktując kwestię jednostkowych doświadczeń, która z kolei będzie stanowić główny przedmiot mojego zainteresowania.

Przyjmując wprowadzone przez Becka rozróżnienie na obiektywny i subiektywny poziom indywidualizacji, chciałabym również uzupełnić pierwszy z nich, mający dla tego socjologa głównie charakter instytucjonalny, o dodatkowy wymiar – kulturowy. Indywidualizacja strukturalna jest bowiem związana z wykształceniem się specyficznego dla późnej nowoczesności dyskursu kulturowego, kładącego nacisk na indywidualizm i samorealizację, czyli „kultury indywidualizmu” (Jacyno 2007; Olcoń-Kubicka 2009). Kultura indywidualizmu nie tylko pozytywnie wartościuje dążenie do „bycia sobą” i aktywnego konstruowania własnego zindywidualizowanego „ja”, ale – co najważniejsze – dostarcza szeregu możliwych form samorealizacji, stanowiąc podstawowe źródło wzorców późnonowoczesnej tożsamości oraz przestrzeń jej realizacji (Featherstone 1991a; Lash i Urry 1994; Jacyno 2007; Lash 2009). Stawiając w centrum swojego zainteresowania jednostkowy czy doświadczeniowy wymiar indywidualizacji, zamierzam więc wskazać nie tylko na strukturalne, lecz także kulturowe czy normatywne determinanty procesu konstruowania jednostkowej tożsamości w późnej nowoczesności.

W dalszej części pracy skupię się na wymienionych powyżej poziomach: strukturalnej indywidualizacji, kulturze indywidualizmu oraz subiektywnym doświadczeniu procesu indywidualizacji, odnosząc się do specyfiki współczesnych procesów tożsamościowych.

## Strukturalna indywidualizacja

W swoich pracach poświęconych specyfice drugiej nowoczesności Beck wprowadza oryginalne rozumienie indywidualizacji, które opiera na założeniu, że jest ona nie tyle konsekwencją rozwoju postawy egoistycznej czy wynikiem postępującej emancypacji jednostek, ile procesem uspołecznienia, uwarunkowanego strukturalnymi przemianami nowoczesności. Jak zaznacza autor:

Indywidualizacja oznacza, po pierwsze, wykorzenienie ze starych stylów życia społeczeństwa przemysłowego, a po drugie, zakorzenienie w nowych, zmuszających jednostki do indywidualnego konstruowania, inscenizowania i komponowania biografii. Stąd właśnie „indywidualizacja”. Wykorzenienie i zakorzenienie [...] nie zachodzi ani przypadkowo, ani indywidualnie, ani dobrowolnie, ani za sprawą warunków historycznych, ale raczej w wyniku splotu wszystkich tych czynników, w ogólnych warunkach państwa opiekuńczego w rozwiniętym przemysłowym społeczeństwie pracy; proces ten dokonał się w latach 60. XX wieku w wielu zachodnich społeczeństwach przemysłowych (Beck 2009: 27–28).

Indywidualizacja jest tu ujęta jako „zinstytucjonalizowany indywidualizm” (Beck i Beck-Gernsheim 2001), a więc proces strukturalny – polegający na transformacji instytucji społecznych i form relacji jednostki ze społeczeństwem – który zmusza aktorów społecznych do samodzielnego konstruowania własnej biografii i ponoszenia odpowiedzialności za wszystkie swoje życiowe decyzje. Ponadto instytucjonalizacja indywidualizacji zakłada jej uniwersalizację i demokratyzację, czyli wyłonienie się formacji społecznej, w której „kreowanie siebie” jest nie tyle przywilejem mniejszości, ile obowiązkiem i koniecznością każdej jednostki. Aby zrozumieć, co rzeczywiście oznacza „strukturalna indywidualizacja” i związany z nią „przymus kreowania siebie”, należy przyjrzeć się owym strukturalnym przeobrażeniom, które doprowadziły do wytworzenia się tej formy uspołecznienia we współczesnym świecie.

Beck wiąże pojawienie się strukturalnej indywidualizacji z wyłonieniem się nowej formy nowoczesności, którą określa on jako

„drugą nowoczesność” (Beck, Bonss i Lau 2003) lub „refleksywną modernizację” (Beck 2002; 2009), a która różni się zasadniczo od istniejącej uprzednio pierwszej fazy nowoczesności i specyficznych dla niej mechanizmów indywidualizacyjnych (por. Giddens 2001, 2008; Lash 2009). Pierwsza nowoczesność polegała na transformacji społeczeństwa rolniczego w społeczeństwo przemysłowe i miejskie. Wiązała się więc z zaistnieniem szeregu procesów społecznych, takich jak urbanizacja, mobilność społeczna, industrializacja i wyspecjalizowany podział pracy, które przyczyniły się do „wykorzenia” – posługując się kategorią Anthony’ego Giddensa – jednostek z tradycyjnych wspólnot lokalnych (tradycyjnej rodziny, wsi, parafii i tak dalej) i migracją do miast, w których mogły się one skonfrontować z wielością odmiennych stylów życia, norm i wzorów postępowania (Simmel 2005). Mobilność społeczna i urbanizacja umożliwiły jednostce wyzwolenie się z więzów urodzenia, przypisanych ról społecznych i lokalnego kontekstu, które uprzednio determinowały nie tylko wyznawaną przez nią religię czy szerszy światopogląd, lecz także możliwości podejmowania decyzji dotyczących własnego życia. Miejski styl egzystencji pociągał za sobą również przemianę w charakterze relacji międzyludzkich – tradycyjny *Gemeinschaft* (Tönnies 2008), oparty na całościowych relacjach i lojalności grupowej, zastąpiły fragmentaryczne i instrumentalne kontakty między najczęściej anonimowymi jednostkami czy raczej pełnionymi przez nie rolami społecznymi.

Kolejnym czynnikiem mającym duży wpływ na specyfikę wczesnonowoczesnego indywidualizmu był rozwój gospodarki wolnorynkowej i zmiany w organizacji pracy. Wykształcenie się kapitalizmu i wyspecjalizowanego podziału pracy prowadziło, z jednej strony, do rozwoju jednostkowej autonomii i wolności (Berger 1995: 192), z drugiej zaś – do specjalizacji zawodowej jednostek (Durkheim 1999; Simmel 2005). Oba te procesy wiązały się z podkreśleniem osobistych kompetencji, indywidualnej przedsiębiorczości i podnoszeniem własnej wartości przez akumulację kapitału (Giddens 2001: 285). Jednostkowa autonomia i przedsiębiorczość stanowiły zaś warunek i motor napędowy gospodarki wolnorynkowej opartej na pra-

cy rzesz wolnych – w sensie prawnym – robotników (Boksański 2007: 44; por. Giddens 2001).

Zdaniem wielu autorów pierwsza faza indywidualizacji, będąca konsekwencją przejścia modernizacyjnego, opierała się na dwóch głównych filarach: wykorzenieniu z tradycyjnych wspólnot oraz osobistej wolności (por.: Beck, Bonss i Lau 2003: 4; Lash 2009), a co za tym idzie – wiązała się przede wszystkim ze zmianą formy organizacji społecznej. Polegała na zastąpieniu narzuconych więzi grupowych opartych na zasadzie „solidarności mechanicznej”, wspólnocie wartości i solidarności moralnej przez wyspecjalizowane instytucje, które stanowiły nowy czynnik integracji społecznej. Pierwsza nowoczesność oprócz wykorzenienia przyniosła więc również nową formę zakorzenienia, czyniąc instytucje – takie jak klasa społeczna, rodzina nuklearna, państwo narodowe, związki zawodowe i dobrowolne stowarzyszenia – podstawowymi agendami socjalizującymi i integrującymi jednostki do społeczeństwa (Beck, Bonss i Lau 2003; Olcoń-Kubicka 2009) oraz wyznaczającymi kierunek indywidualnych biografii. Nie bez przyczyny Boksański określa indywidualizację specyficzną dla pierwszej nowoczesności „indywidualizmem kontrolowanym”, który miał służyć nie tyle pełnemu wyzwoleniu wszystkich jednostek, ile reprodukcji nowoczesnego ładu społecznego. Pozwalał na indywidualizowanie się jednostek jedynie w konkretnych obszarach aktywności – produkcji, pracy, handlu – i zakładał niezakłócone funkcjonowanie oraz dalszy rozwój takich struktur instytucjonalnych jak gospodarka wolnorynkowa czy wyspecjalizowany podział pracy (Boksański 2007: 46–47, por.: Foucault 1998a, 1998b; Lash 2009: 149–151). Funkcjonujące w pierwszej fazie nowoczesności instytucje gwarantowały więc z jednej strony autonomię i wolność jednostek, ale z drugiej – to właśnie takie instytucje jak podział pracy, klasy czy rodzina nuklearna, wyznaczały możliwe kierunki realizacji jednostkowej wolności (Berger 1995) i określały, kto rzeczywiście może sobie pozwolić na „bycie zindywidualizowanym”.

Większość socjologów jest zgodna co do tego, że druga połowa XX wieku przyniosła znaczące zmiany w charakterze organizacji społecznej, które doprowadziły do przeorientowania kierunku

samego procesu indywidualizacji. W swoich diagnozach współczesnego społeczeństwa zarówno badacze opowiadający się za końcem nowoczesności i nastaniem ponowoczesności (Bauman 2000; Gergen 2009), jak i ci, którzy są skłonni mówić raczej o „modernizacji modernizacji” (Beck 2009: 15), czyli nastaniu drugiej (Beck, Lau i Bonss 2003), później (Giddens 2001, 2008) czy płynnej nowoczesności (Bauman 2007a) – zgadzają się co do tego, że cechuje je implozja struktur i dezintegracja instytucji specyficznych dla wczesnej nowoczesności (por. Marody i Giza-Poleszczuk 2004: 336 i n.<sup>4</sup>). Powszechnie akceptowana jest teza o osłabieniu roli państwa narodowego i postępującej globalizacji, o zaniku podziałów klasowych i wyłonieniu się „społeczeństwa klasy średniej” (Domański 1994) czy społeczeństwa poklasowego (Beck 2002), a więc o rozbiciu struktur społeczeństwa nowoczesnego, które dotychczas stanowiły ramy uspołecznienia jednostek. Zdaniem reprezentantów nurtu „refleksyjnej modernizacji”, takich jak Beck, Giddens czy Scott Lash, radykalizacja i intensyfikacja pierwszej nowoczesności tworzy warunki strukturalne, w ramach których uniwersalizacja procesu indywidualizacji staje się nie tylko możliwa, ale i konieczna.

Jak już zaznaczyłam, Beck ujmuje późnonowoczesną indywidualizację jako efekt przekształceń systemowych w ramach pierwszej nowoczesności, które często miały charakter nieprzewidywalny i nieplanowy. Polega ona na wyzwoleniu jednostek z form społeczeństwa przemysłowego, które dotychczas organizowały ich życie, określały charakter ich relacji z większymi całościami społecznymi i wyznaczały trajektorie jednostkowych biografii. Intensyfikacja procesu modernizacyjnego wiąże się z upadkiem czy zmniejszeniem roli takich instytucji jak klasa społeczna, państwo narodowe, rodzina, wspólnota sąsiedzka, które dotychczas pośredniczyły w relacji między jednostką a społeczeństwem i chroniły ją przed zagrożeniami związanymi z przygodnością życia. Według Becka proces ten jest uwarunkowany przede wszystkim sposobem funkcjonowania państwa opiekuńczego oraz przekształceniami na rynku pracy, które prowadzą do oswobodzenia jednostek z uwarunkowań klaso-

---

<sup>4</sup> Autorki posługują się w tym kontekście kategorią „społeczeństwa dyskretnego”.

wych i zmuszają je do podejmowania samodzielnych działań w celu zapewnienia sobie zadowalających warunków bytowych. Dynamika późnonowoczesnego rynku pracy oraz towarzyszące jej uelastycznienie czasu pracy i form zatrudnienia sprawiają, że życiowy sukces gwarantuje nie tyle przynależność do danej grupy, klasy czy warstwy, ile przede wszystkim własna inicjatywa i zdolność adaptowania się do zmiennych warunków ekonomicznych. Dodatkowym czynnikiem, który – zdaniem Becka – sprawia, że jednostka zostaje zmuszona do samodzielnego decydowania o swoim życiu, jest proces stopniowego wycofywania się państwa z funkcji opiekuńczych i zabezpieczających. Z kolei Lash łączy „wyzwalanie się podmiotowości ze struktury” z narodzinami społeczeństwa postindustrialnego i specyficznych dla niego form wytwórstwa. Przejście od „fordowskiej” produkcji taśmowej do „elastycznej specjalizacji” specyficznej dla postfordyzmu wymaga pojawienia się nowego typu pracownika – nieskrępowanego dotychczasowymi skostniałymi regułami, samosterownego, refleksyjnego i innowacyjnego (Lash 2009: 157–158).

Przeniesienie nacisku z (pełnoetatowego) sektora produkcji na sektor usług i informacji pociąga za sobą zarówno niestabilność rynków pracy (Bell 1994), jak i niestabilność więzi międzyludzkich (Sennett 2006). Transformacja systemu zatrudnienia specyficzna dla społeczeństwa postprzemysłowego wymaga nie tylko dużej mobilności – zmiany miejsca pracy, miasta zamieszkania, a nierzadko również przeniesienia się do innego kraju – lecz także częstego przekwalifikowywania się oraz umiejętności przewidywania koniunktur i kryzysów. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest osłabienie więzi społecznych i wykorzenienie z dotychczasowych wspólnot: związków zawodowych, klubów pracowniczych czy stowarzyszeń sąsiedzkich. Marta Olcoń-Kubicka, odwołując się do rozważań Sennetta (2006) nad wpływem realiów pracy w Stanach Zjednoczonych na osobiste relacje międzyludzkie, sugeruje, że w okresie późnego kapitalizmu następuje dezintegracja wspólnot kategoryalnych: „Niemożliwe jest [...] wytworzenie jakiegoś »my«, definiowanego dawniej przez trwałe i systematyczne kontakty. Stowarzyszenie się jest utrudnione, ponieważ zanika poczucie wspólnoty i lojalności, a relacje między współpracownikami z definicji nie są nastawione na

wspólny, długofalowy cel, lecz pozostają tymczasowe i nietrwale” (2009: 24). Przelotny i instrumentalny charakter relacji w pracy sprawia, że jednostka w dużo większym stopniu jest zdana na samą siebie i brakuje jej sieci wsparcia czy – ujmując to w kategoriach Pierre’a Bourdieu – kapitału społecznego, który zapewnia minimalne poczucie bezpieczeństwa w chwilach kryzysu czy niepewności.

Temu „oswobodzeniu się” z klas społecznych i dotychczasowych wspólnot oraz konieczności dostosowywania się do dynamiki rynku towarzyszy z kolei zmiana pozycji kobiet w społeczeństwie – stają się one na równi z mężczyznami aktorami społecznej sceny, dostosowującymi się do wymogów rynku w kwestii wykształcenia, zarobków i elastyczności w pracy. Tym samym proces indywidualizacji, dotychczas obejmujący jedynie grupy uprzywilejowane – mężczyzn, osoby zamożne – ulega upowszechnieniu i rozciąga się (w mniejszym lub większym stopniu) na wszystkich członków społeczeństwa. Jednak indywidualizowanie się i aktywizacja zawodowa kobiet zdaniem wielu socjologów prowadzi do dezintegracji struktur rodzinnych i sprawia, że ostatni bastion tożsamościowy czy punkt odniesienia biograficznego jednostek zostaje zakwestionowany jako przeszkoda na drodze do realizacji wymogów rynku pracy (Beck i Beck-Gernsheim 2001; Beck 2002; Slany 2002).

Opisane powyżej „wykorzenienie” jednostek ze struktur klasowych czy rodzinnych oznacza, że indywidualizacja staje się swoim wymogiem czy warunkiem funkcjonowania w postprzemysłowym społeczeństwie drugiej nowoczesności. Polega ona na tym, że to właśnie jednostka stanowi autonomiczne „centrum planowania i dowodzenia życiem” (Beck 2002: 112–113; por. Elias 2008: 148). W sytuacji rozpadu uprawomocnionych dotychczas wzorów biografii, układów odniesienia i modeli ról każdy musi samodzielnie projektować swoją biografię, uwzględniając wszelkie możliwe czynniki determinujące – choroby, nieplanowane dzieci, rozwody i związki, niepowodzenia czy sukcesy w pracy – i ponosić odpowiedzialność za uboczne skutki niewłaściwych decyzji, do podejmowania których został zmuszony. Charakterystyczna dla późnej nowoczesności bezpośredniość relacji jednostki do społeczeństwa sprawia, że musi ona



stale odpowiadać na te zmienne warunki społeczne właśnie jako jednostka, pozbawiona zaplecza, jakim jest grupa, rodzina czy klasa.

To, że indywidualizacja staje się współcześnie główną formą uspołecznienia, pociąga za sobą specyficzny paradoks – jednostka staje się planistą swojego życia, wolnym od tradycyjnych więzi i ram odniesienia, ale w rzeczywistości jej autonomia i wolność działania są często ograniczane przez wymogi rynku pracy dotyczące poziomu wykształcenia, kompetencji, godzin pracy, możliwego zakresu konsumpcji i tak dalej. Mamy więc do czynienia z postępującą instytucjonalizacją indywidualnych biografii – zakres możliwych decyzji co do własnego życia, przebiegu kariery czy mobilności społecznej jest wyznaczony przez ramy instytucjonalne i musi być do nich dostosowany. Jak sugerują Beck, Wolfgang Bonss i Christoph Lau, jednostka jako podmiot indywidualizacji staje się więc równocześnie jej niewolnikiem – sfera jej wolności i autonomii ogranicza się jedynie do świadomości bycia odpowiedzialną za własną biografię i nieustannego dążenia do dostosowania trajektorii swojego życia do uwarunkowań makrostrukturalnych (2003: 24–26; por. Beck i Beck-Gernsheim 2001: 27). Wyswobodzeniu z tradycyjnych układów instytucjonalnych towarzyszy więc uzależnienie od szeregu innych warunków systemowych, takich jak koniunktury gospodarcze, trendy na rynku konsumenckim, przemiany globalizacyjne, wiedza dostarczana przez konkurujące ze sobą systemy eksperckie (Giddens 2001; 2008) oraz inne późnonowoczesne instytucje, które sprawiają, że społeczeństwo zindywidualizowane staje się „społeczeństwem niesamodzielnych” (Beck 2002: 148).

Bezprecedensowy charakter drugiej fazy indywidualizacji polega jednak na tym, że owe systemowe i instytucjonalne ograniczenia nie są przez jednostkę postrzegane jedynie jako zewnętrzne uwarunkowania, na które nie ma ona wpływu, lecz również jako konsekwencje podjętych przez nią działań i refleksyjnych decyzji dotyczących własnego życia. Jednostka jako „projektant siebie” staje się (zarówno w swoim własnym mniemaniu, jak i z perspektywy instytucji społecznych) podmiotem praw i obowiązków odpowiedzialnym za przebieg swojej biografii oraz za zarządzanie zagrożeniami i możliwościami płynącymi z otoczenia – najlepiej przy wykorzy-

staniu zasobów dostarczanych właśnie przez to otoczenie. Co więcej, druga faza indywidualizacji wiąże się nie tylko z przymusowym charakterem ujednostkowania, lecz także z jego demokratyzacją. Podmiotem indywidualizacji stają się bowiem nie tylko wspomniane wcześniej kobiety, lecz również reprezentanci grup mniejszościowych, dotychczas pozostających na marginesie społeczeństwa (Butler 1989). Rozszerza się także zakres obszarów życia, w których jednostka jest zmuszona do samodzielnego podejmowania istotnych biograficznie decyzji. Wejście w związek małżeński, kwestia posiadania dzieci (a jeśli tak, to ilu), wzięcie kredytu mieszkaniowego, wybór miejsca zamieszkania czy uczelni, na której zdobędziemy wykształcenie – wszystkie te decyzje mogą mieć znaczący wpływ na trajektorie losów późnonowoczesnego podmiotu, „zagwarantować” mu sukces lub porażkę.

### **Kultura indywidualizmu**

Zdaniem wielu socjologów implozji struktur i dezintegracji nowoczesnych instytucji, które prowadzą do indywidualizowania i upodmiotowienia jednostek, towarzyszy wzrost znaczenia kultury jako przestrzeniamookreślania się późnonowoczesnego człowieka (Featherstone 1991a; Bell 1994; Jacyno 2007). Jak zaznacza Jacyno, to nie warunki społeczne czy ekonomiczne, lecz właśnie czynniki kulturowe określają dziś nasze tożsamościowe wybory i biograficzne decyzje (2007: 19). Zmniejszenie roli takich czynników strukturalnych jak przynależność klasowa, płeć czy miejsce zamieszkania prowadzi do wyłonienia się „społeczeństwa klasy średniej”, w którym jednostka sama ponosi odpowiedzialność za kształtowanie swoich szans życiowych. Kultura zajmuje współcześnie miejsce zarezerwowane dotychczas dla tożsamości klasowych czy narodowych i daje jednostkom możliwość kształtowania siebie, dostarczając im niezbędnych do tego narzędzi. Autorka określa to zjawisko „kulturalizacją różnic społecznych”, która oznacza, że to właśnie kultura – jej instytucje oraz oferowany przez nią dyskurs – organizuje życie społeczne w kontekście zmiany w hierarchii prawomocnych samookreśleń jed-

nostek (Jacyno 2007: 19–20). W społeczeństwie, w którym struktura społeczna staje się coraz bardziej płaska, a główną grupę odniesienia stanowi wszechobecna „nowa klasa średnia”, o jednostkowej tożsamości i jej społecznym statusie nie decyduje już rodzaj wykonywanej pracy czy przynależność grupowa, lecz styl życia – sposób spędzania wolnego czasu czy rodzaj konsumowanych dóbr.

Zjawisku kulturalizacji różnic społecznych, swoistej „napaści kultury na strukturę społeczną” (Bell 1994: 89) towarzyszy wyłonienie się kulturowego dyskursu indywidualizacyjnego, który stawia na pierwszym miejscu wolność „bycia sobą” i samorealizację<sup>5</sup>. Kluczową ideą tego dyskursu jest dowartościowanie jednostki jako aktywnego i samodeterminującego się podmiotu, który jest w stanie, przez koncentrację na swoich osobistych, wewnętrznych (i często sfumionych przez opresyjny świat zewnętrzny) potrzebach, dotrzeć do swego prawdziwego „ja”. W dodatku szanse na osiągnięcie życiowego spełnienia i ekspresji jednostkowej autentyczności nie są zdeterminowane przez płeć, wiek czy położenie społeczne, ponieważ „każdy ma prawo do samorealizacji”, a więc podejmowania indywidualnych życiowych wyborów. Warunkiem jej osiągnięcia jest nieskrępowana ekspresja własnej jednostkowości i wyjątkowości oraz nieustająca praca nad sobą – wyzwolenie się z uzależniających relacji, pozbycie się autodestrukcyjnych skłonności, które blokują osobisty wzrost, czy podjęcie nowych form aktywności, które pozwolą na rozwinięcie wewnętrznego potencjału. Dyskurs indywidualizacyjny zakłada więc nie tylko swobodną ekspresję własnej oryginalności, lecz także odpowiedzialność jednostki za kształt, jaki przybierze jej życie, za (ewentualny) biograficzny sukces lub porażkę.

Daniel Bell wiąże pojawienie się dyskursu indywidualizacyjnego ze zwycięstwem modernistycznej awangardy oraz promowanych przez nią wartości – autentyczności, swobodnej kreacji własnej tożsamości, zatarcia granic między życiem a sztuką (por. Featherstone

---

<sup>5</sup> Według Bokszańskiego (2007: 20–23) zajmuje on miejsce wczesnonowoczesnego czy oświeceniowego „indywidualizmu egalitarnego” czy „indywidualizmu równej wolności”, który podkreślał konieczność emancypacji jednostek, ich osobistą wolność w realizacji indywidualnych celów oraz równość wobec prawa.

1991a) – nad zorientowanym na pracę etosem protestanckim oraz nad wartościami mieszczańskimi. Zmiana wrażliwości kulturowej i przemiany w obrębie struktury społecznej, powodowane dynamicznym rozwojem gospodarki kapitalistycznej, sprawiły jego zdaniem, „iż osiową zasadą nowoczesnej kultury jest ekspresja i przekształcanie własnego ja w celu samorealizacji. Poszukiwanie to zakłada nieistnienie żadnych ograniczeń czy granic doświadczenia” (Bell 1994: 48). Z kolei Jacyno upatruje źródeł kultury indywidualizmu w kontrkulturowej rewolucji lat sześćdziesiątych, która atakowała nowoczesne instytucje oraz promowane przez nie „konwencjonalne życie” i „konwencjonalne szczęście”. Specyficzny dla kontrkultury zwrot ku polityce życia (por. Giddens 2001: 291–295) oraz wartościom postmaterialistycznym (Inglehart 2007) wiązał się z krytyką zestandaryzowanej, masowej konsumpcji, „nieheroicznego” mieszczańskiego życia oraz z postulatem nieskrępowanej wolności – „od” dotychczasowych źródeł samookreślenia i „do” bycia sobą. Prawo do bycia sobą oznaczało dowolność i swobodę autoekspresji, nieustające dążenie do samodoskonalenia i dowartościowanie własnych przeżyć czy doświadczeń jako przestrzeni realizacji jednostkowej tożsamości.

O ile jednak postulowane przez kontrkulturę wartości nie są niczym nowym – podobne treści możemy znaleźć już w romantyzmie czy w manifestach bohemy z lat dwudziestych – o tyle WYJĄTKOWOŚĆ kultury indywidualizmu polega na tym, że tracą one niszowy czy marginalny charakter i stają się (dominującym) elementem kultury głównego nurtu. Wiąże się to przede wszystkim z obecnością dyskursu indywidualizacyjnego w masowych mediach oraz z dynamicznym rozwojem kultury konsumpcyjnej, która kładzie nacisk na zindywidualizowaną konsumpcję dóbr kulturowych. Jak – nie bez ironii – zauważa Jacyno, to „konsumpcja okazała się dziedziną, w której można praktykować »afirmację życia«, »bycie sobą« i przeprowadzać eksperymenty na własnej tożsamości [...]. [...] alternatywne style życia i inne formy protestu zostały w latach 60. skonwencjonalizowane przez poszerzenie oferty rynkowej o dobra niezbędne do tego, by wieść »niezdyscyplinowane życie«” (2007: 22; por.: Campbell 1989; Frank 1997; Fiske 2010; Heath i Potter 2010).

Kultura konsumpcyjna stanowi dziś zatem podstawową przestrzeń realizacji jednostkowego stylu życia oraz dostarcza nieskończonej ilości „rekwizytów” niezbędnych do konstruowania i manifestowania jednostkowej tożsamości (Chaney 1996; Krajewski 2003; Lindholm 2008).

W społeczeństwie pierwszej nowoczesności styl życia stanowił manifestację położenia społecznego i wyznacznik przynależności do określonej grupy statusowej (Weber 2002; Bourdieu 2005). Rodzaj konsumowanych dóbr oraz sposób ich konsumowania definiowały status społeczny jednostki i służyły podkreśleniu dystansu klasowego – stąd dyskutowana szeroko przez Thorsteina Veblena skłonność do ostentacyjnej konsumpcji charakteryzująca klasę próżniaczą (1971). Natomiast kultura konsumpcyjna tworzy jednostkowego konsumenta, zorientowanego na zaspokajanie swoich własnych potrzeb, i sprawia, że konsumowane dobra (symboliczne) nie tylko określają status jednostki, lecz stają się przede wszystkim wyznacznikami indywidualnej tożsamości (Ferguson 1992: 26–31; por. Langman 1992). Jak zauważa Mike Featherstone (1991a), masowy charakter konsumpcji oraz malejące znaczenie tradycyjnych grup statusowych sprawiają, że smak i gust nadal pozostają kluczowym elementem społecznego różnicowania opartym na wyborach o charakterze etycznym czy estetycznym, jednak już nie w kategoriach grupowych czy klasowych, ale indywidualnych. Styl życia staje się współcześnie przede wszystkim formą autoekspresji i emancypacji od dotychczasowych hierarchii kulturowych, klasowych form wyrazu czy wcześniejszych stylów życia, które w jakiś sposób ograniczały jednostki i nie pozwalały im w pełni być sobą (Jacyno 2007: 56–60)<sup>6</sup>. Zglobalizowana, odmasowiona i heterogeniczna kultura konsumpcyjna daje jednostkom możliwość nieograniczonego wyboru różnych dróg realizacji stylu życia i odmiennych form ekspresji własnego gustu czy smaku. Z kolei dyskurs indywidualizacyjny – rozpropagowany przez kontrykulturę lat sześćdziesiątych i rozpowszech-

---

<sup>6</sup> Interesującą polemikę z tego rodzaju tezami, odniesioną dodatkowo do polskiego kontekstu, można znaleźć w pracy *Style życia i porządek klasowy w Polsce* pod redakcją Macieja Gduli i Przemysława Sadury (2012).

niony przez massmedia – stanowi jej motor napędowy i ideologiczne zaplecze.

Nie bez przyczyny zatem upowszechnieniu się dyskursu samo-realizacyjnego we współczesnej kulturze towarzyszy swoisty „atak” sfery prywatnej na publiczną, który polega na stałym podnoszeniu w publicznych mediach tematów dotyczących intymnego i osobistego życia jednostek, tj. seksualności, związków partnerskich, emocjonalnych doświadczeń, osobistych rozterek. Według Paula Atkinsona i Davida Silvermana (1997) za symbol współczesności można uznać *talk-show*, w którym ludzie konstruują siebie i swój wizerunek przez narracje o własnych doświadczeniach życiowych czy problemach, z jakimi muszą się na co dzień mierzyć. Dlatego też Atkinson i Silverman piszą o współczesnym „społeczeństwie wywiadu”, odsłaniającym najbardziej „prywatne ja” jednostki. Bauman zauważa z kolei, że *talk-shows* nie tylko legitymizują publiczny dyskurs o sprawach prywatnych, lecz także pozwalają na wypracowanie „dialektu” umożliwiającego omawianie prywatnych problemów w sferze, która dotychczas była zarezerwowana dla bardziej „ważkich” kwestii:

*Talk-show* to rodzaj publicznych lekcji wciąż-jeszcze-nie-narodzonego-lecz-mającego-się-wkrótce-narodzić języka. Podsuwają słowa, których można użyć do „nazwania problemu” – do wyrażenia, w publicznie zrozumiałym sposób, tego, co dotąd pozostawało nie wypowiedziane i co pozostałoby takie nadal, gdyby nie owa szczególna okazja. [...] Ich [bohaterów *talk-shows* – przyp. A. D.] prywatne problemy, a więc i moje problemy, tak podobne do tamtych, nadają się więc do publicznego roztrząsania. Nie znaczy to wcale, że zmieniają się przez to w sprawy publiczne. Omawia się je właśnie z uwagi na ich prywatny charakter i bez względu na to, jak długo się to robi, ich klasyfikacja nie ulega zmianie. Przeciwnie, ich prywatność zostaje potwierdzona, a publiczne wyeksponowanie umacnia tylko ich prywatny wymiar (Bauman 2007a: 107).

Media dowartościowują zatem sferę prywatną oraz ugruntowują ideę otwartego i wyjątkowego podmiotu, który bez skrepowania czy oporów eksponuje najbardziej intymne szczegóły ze swojego życia.

Wszegobecnemu w mediach nawoływaniu do „bycia sobą” i odkrywania swojego „prawdziwego ja” (często na oczach milionów) towarzyszy rozwój i profesjonalizacja usług mających pomóc jednostkom w odkryciu i ekspresji własnej autentyczności oraz uporaniu się z wewnętrznymi dramatami (Giddens 2001; Jacyno 2007). Poradniki psychologiczne napisane przez ekspertów od problemów w związkach, radzenia sobie z rodzinnymi traumami czy wyzwalania „dzikiej kobiecości” (lub „dzikiej męskości”), programy telewizyjne uczące widzów tego, w jaki sposób osiągnąć psychosomatyczną integralność czy harmonię ze światem, oraz szeroka oferta warsztatów (medytacyjnych, tanecznych, bioenergoterapeutycznych i tak dalej) pozwalających na pogłębione samopoznanie – to tylko nieliczne przykłady form, w jakich może wyrażać się „kultura terapeutyczna”, nakierowana na wyzwalanie jednostek z ich dotychczasowych ograniczeń i realizowanie siebie (Rose 1996; Furedi 2004; Imber 2004; Jacyno 2007). Kultura konsumpcyjna oferuje cały wachlarz praktyk zorientowanych na podniesienie jakości i uzdrowienie jednostkowego życia – wystarczy tylko skorzystać z usług „terapeutycznego supermarketu”<sup>7</sup>.

Wyeksponowaniu i sproblematyzowaniu tego, co prywatne czy intymne, towarzyszy nacisk kładziony na rolę ciała w dążeniu do samorealizacji i pracy nad sobą (Schilling 1993; Turner 1995; Giddens 2001; Jacyno 2007; Jakubowska 2009). Niebagatelną rolę w uczy-

---

<sup>7</sup> Istnieje jednak gorzki rewers wyłonienia się kultury terapeutycznej i upublicznienia tego, co prywatne. W wyniku tych zjawisk osobiste doświadczenia i przeżycia, które dotychczas były traktowane jako „normalne” czy „oczywiste”, ulegają sproblematyzowaniu (Bauman 1995a). Kultura terapeutyczna, przenikająca w coraz większym stopniu tkankę życia codziennego, nie tylko oferuje techniki rozwiązywania jednostkowych problemów, lecz także przyczynia się do ich „wytworzenia” czy „urealnienia”. Jednostki są więc zmuszone do zachowywania ciągłej czujności i nieustannego samodiagnozowania się, co ma pozwolić im wykryć własne problemy w zarodku i skutecznie im przeciwdziałać. Według Baumana to, że terapeutyczna wiedza ekspercka przenika coraz więcej obszarów codziennej egzystencji, jednostkowych praktyk i subiektywnych doświadczeń, prowadzi do utraty wiary w możliwość samodzielnego radzenia sobie z własnymi problemami i wzrostu zależności od specjalistów, którzy dostarczają nam gotowych recept czy rozwiązań.

nieniu ciała centralnym „obiektem” kultury indywidualizmu odegrała kultura konsumpcyjna oraz będące jej głównym nośnikiem nowe media<sup>8</sup>. Ciało jako podstawowy organ konsumpcji i plastyczny obiekt ingerencji (ekspertów od medycyny, urody, zdrowego żywienia, psychosomatycznej integracji i tak dalej) znalazło się w centrum zainteresowania dostawców rynkowych i zostało wprzęgnięte w mechanizmy społeczeństwa konsumpcyjnego (Bauman 1995b: 90; Jacyno 2007). Wizualny charakter współczesnej kultury i dominująca rola obrazu w kreowaniu społecznej rzeczywistości sprawiają, że jednym z podstawowych wyznaczników statusu, społecznej atrakcyjności oraz tożsamości jednostki staje się jej wygląd zewnętrzny, troska o własne ciało oraz dostosowany do bieżącej mody strój (Featherstone 1991b; Finkelstein 1991, 2007; Negrin 2008). Jak trafnie zauważa Honorata Jakubowska, to właśnie kultura konsumpcyjna przejmuje dziś – tradycyjnie przypisany grupom statusowym (Simmel 2005) – obowiązek tworzenia i hierarchizowania wzorów cielesności, wskazując, które z nich są najbardziej społecznie pożądane i mają największą wartość kulturową (Jakubowska 2009: 38–39). Młode, atrakcyjne, zadbane, seksowne ciała kobiet i mężczyzn eksponowane w reklamach, teledyskach, na billboardach czy okładkach gazet wyznaczają „cielesny ideał”, do którego należy za wszelką cenę dążyć. Oglądając je, każda jednostka ma możliwość skonfrontowania się z tym, jak powinno wyglądać modne w tym sezonie ciało i jakie zabiegi pozwalają je sobie zapewnić; otrzymuje też jednoznaczny komunikat: ciało zaniedbane, chore, nieatrakcyjne czy aseksualne ulega społecznej marginalizacji i zapomnieniu, znika z przestrzeni publicznej i medialnej, obowiązkiem każdego jest więc troska o własną urodę i zdrowie – nieważne, jakim kosztem.

---

<sup>8</sup> Istotny wpływ na pojawienie się swoistego „kultu ciała” we współczesnej kulturze miały również, zdaniem wielu socjologów ciała, takie zjawiska, jak feminizm – ukazujący cielesność jako problem polityczny i społeczny; medykalizacja ciała – oddająca je pod ogłód ekspertów określających cielesną „normę” i „patologię” oraz profilaktyków uczących zapobiegać cielesnym anomaliom; szybki rozwój nowych technologii pozwalających na prawie nieograniczoną ingerencję w ciało, a więc podważających jego „naturalność” (Turner 1991, 1992, 1995; Schilling 1993).



Jak przekonują liczne reklamy, gazetowe poradniki i plakaty w przychodniach, jogging, joga, *bodybuilding*, operacje plastyczne i zdrowe odżywianie muszą stać się nieodłącznym elementem codziennej rutyny i stylu życia zindywidualizowanego „ja”, jeżeli ma ono wziąć odpowiedzialność za swoją egzystencję i zdobyć społeczną akceptację. Posiadanie wyjątkowego, oryginalnego, oddającego jednostkową tożsamość stylu życia oraz zadbanego ciała stanowi dziś bowiem nie tyle przywilej, co raczej obowiązek, będąc, z jednej strony, warunkiem społecznego rozpoznania, z drugiej zaś – jedyną możliwą formą samorealizacji, do której dość natarczywie nawołują media.

Współczesna kultura – jak ironicznie zauważa Bauman – jest jednak niczym szwedzki stół zastawiony wyśmienitymi daniami, których jest przy tym zbyt wiele, by nawet najbardziej zachłanna jednostka mogła spróbować ich wszystkich (2007a: 97). Najtrudniejszym problemem, przed którym staje konsument, jest przymus ciągłego dokonywania wyborów spośród wielu kuszących (ale często wykluczających się) możliwości. Wielu badaczy społeczeństwa zindywidualizowanego zauważa więc, że kultura indywidualizmu nie tylko emancypuje jednostki, lecz również stawia je przed szeregiem dylematów, które muszą rozwiązać, odwołując się do własnych zasobów i nie mając żadnego zaplecza w postaci stabilnych autorytetów, tradycji, ideologii klasowych czy rodziny (Beck i Beck-Gernsheim 2001; Giddens 2001; Beck 2002). Nadmiar, płynność, fragmentaryczność, zmienność i brak jasno wyróżnionego centrum – to cechy współczesnej kultury, które sprawiają, że nie może ona dostarczać stabilnych podstaw tożsamości i ram odniesienia (Bauman 2007a; 2007b; 2008a; 2009). Jednostka realizuje więc promowaną przez kulturę indywidualizmu – i podzielaną przez większość członków społeczeństwa – etykę „obowiązków wobec samego siebie” (Beck 2002: 147–148), jest zdana sama na siebie, musi samodzielnie określić cele, do których chce zmierzać, ocenić swoje kompetencje i możliwości.

## Procesy tożsamościowe w społeczeństwie zindywidualizowanym\*

Strukturalne przemiany specyficzne dla późnej nowoczesności oraz wyłonienie się kultury indywidualizmu promującej dyskurs samo-realizacji miały – zdaniem wielu socjologów – znaczący wpływ na transformację mechanizmów konstruowania jednostkowej tożsamości. Z jednej strony, strukturalna indywidualizacja, polegająca na dezintegracji dotychczasowych instytucji i reorganizacji zasad rządzących społeczeństwem, przyczyniła się do zmiany życiowego położenia jednostek. Zmiany te z kolei znalazły swoje odzwierciedlenie w sposobie, w jaki kształtuje się indywidualna tożsamość, zmieniając jej status z danej w zadaną – obowiązek i wyzwanie dla jednostki. Z drugiej strony, dyskurs indywidualizacyjny, promujący autentyczność i samorealizację, „przyczynił się do świadomego odczuwania procesu indywidualizacji” przez jednostki (Olcoń-Kubicka 2009: 42), sprawiając, że zaczęły one aktywnie podejmować próbę realizowania swojej indywidualności przez dokonywanie samodzielnych wyborów, „bycie sobą” i ekspresję własnej autentyczności.

Trajektorie biograficzne, które dotychczas w dużym stopniu były uwarunkowane przynależnością grupową czy klasową jednostek, uległy w późnej nowoczesności stopniowej dekontekstualizacji. Biografia uwolniła się od ustalonych i sztywnych konwencji czy tradycyjnych wzorów biograficznych, stając się tym samym otwartą i zależną od podejmowanych przez jednostkę decyzji. Detradycjonalizacja, globalizacja i wszechobecność zapośredniczających praktykę

---

\* Ta część rozdziału nie jest poświęcona socjologicznej analizie kategorii tożsamości czy analizie tożsamości w ogóle, ale konkretnej grupie teorii odnoszących się do tożsamości zindywidualizowanej oraz do procesów konstruowania tożsamości w warunkach późnej nowoczesności. Dlatego też koncertuję się tu głównie na koncepcjach i propozycjach teoretycznych takich autorów jak Bauman, Beck, Featherstone, Gergen, Giddens czy Lash, którzy w swoich pracach bezpośrednio odnoszą się do kategorii indywidualizacji czy zindywidualizowanej tożsamości. Z tego właśnie względu z rozmysłem pominęłam tu liczne koncepcje tożsamości wypracowywane na gruncie socjologii. Decyzja ta jest decyzją konstrukcyjną i umotywowaną logiką mojego teoretycznego wywodu.

systemów eksperckich przyczyniły się do wykorzenia jednostek z lokalnego kontekstu i uniezależnienia ich wyborów czy strategii od wpływu dotychczasowych autorytetów.

Na podobnej zasadzie dynamika rynku pracy oraz będąca jej konsekwencją ruchliwość społeczna sprawiły, że więzi i relacje społeczne, w których uczestniczy dana jednostka, straciły trwały charakter, a ich podtrzymywanie czy odtwarzanie stało się przedmiotem indywidualnych decyzji. Równocześnie wzrosła liczba relacji i kontaktów, w które na co dzień musi wchodzić jednostka, sprawiając, że stały się one dużo bardziej płytkie i instrumentalne. Analogiczny problem wyłonił się w kontekście pełnionych przez jednostkę ról – postępująca specjalizacja instytucjonalna i mnogość instytucji przenikających do tkanki życia codziennego przyczyniły się do znacznego wzrostu liczby (i różnorodności) ról, w które mogą lub muszą wchodzić jednostki – zawodowych, członkowskich, towarzyskich czy rodzinnych. Coraz trudniejsza staje się więc identyfikacja z jedną konkretną rolą społeczną, zajmowaną w społeczeństwie pozycją czy grupą odniesienia. W miejsce jednoznacznej identyfikacji klasowej czy rodzinnej pojawiła się fragmentaryzacja czy wielość samoodniesień i samookreśleń, które rzadko mają trwałe charakter. Zdaniem Sennetta (2006) sprawia to, że ludzka egzystencja coraz bardziej przypomina „dryfowanie” – brakuje jej jednoznacznych punktów tożsamościowego odniesienia i bezpiecznych przystani. Z kolei Kevin Hetherington podsumowuje tę sytuację, stwierdzając, że we współczesnym świecie „przestrzeń tożsamości to przestrzeń heterogeniczna, pofałdowana, paradoksalna i zmięta, w której nie jest możliwe określenie jednoznacznej, pojedynczej pozycji [podmiotu – przyp. A. D.]” (1998: 23).

Późnonowoczesne wykorzenie z lokalnych czy grupowych kontekstów oraz detradycjonalizacja wytrącające jednostki z dotychczasowych ram odniesienia nie prowadzą do wyłonienia się nowego, stabilnego społecznego *milieu*. Wręcz przeciwnie – jak sugeruje Giddens, nowoczesność nabrała charakteru eksperymentalnego (2009: 83–84). Nie ma to jednak nic wspólnego z eksperymentem laboratoryjnym – nie da się jasno określić parametrów zjawisk i przewidzieć wyników, jakie przyniesie dynamika i współbieżność zdarzeń. Według

autora *Stanowienia społeczeństwa* „przypomina on raczej niebezpieczną przygodę, w której każdy z nas musi z konieczności uczestniczyć” (Giddens 2009: 83). Przygodny charakter rzeczywistości społecznej, znajdujący odzwierciedlenie w popularnej metaforze „społeczeństwa ryzyka”, odciska znaczące piętno na życiu codziennym późnonowoczesnych podmiotów oraz na sposobie, w jaki starają się one konstruować własną tożsamość i nadawać sens swoim wyborom.

Tożsamość zyskuje więc w późnej nowoczesności coraz bardziej problematyczny, płynny i opcjonalny charakter. Wielość potencjalnych identyfikacji i możliwości wyboru, a także ich zmienność i nie trwałość sprawiają, że w socjologicznym dyskursie jest ona coraz częściej określana jako „procesualna”, „otwarta”, „nieoczywista” (Olcoń-Kubicka 2009: 48), „luźna” czy „asocjacyjna” (Bauman 2007a: 135). Staje się nie tyle zasobem, który otrzymujemy z racji przynależności do danej grupy, rodziny czy narodu, ile „zadaniem” do wykonania czy nieustającym „procesem” kreacji i re-kreacji, poszukiwania sensu i punktów odniesienia w sobie samym czy w relacjach z innymi. Określenie czy skonstruowanie własnej tożsamości staje się obowiązkiem jednostki, i to obowiązkiem niełatwym do spełnienia w społecznej rzeczywistości, której bynajmniej nie można uznać za stabilną i trwałą:

Ilekrót mówimy o tożsamości, gdzieś w tle majaczy niewyraźny obraz harmonii, logiki i spójności: a więc tego wszystkiego, czego – ku naszej odwiecznej rozpacz – tak bardzo i tak dotkliwie brakuje w strumieniu naszych doznań. Poszukiwanie tożsamości jest nieustanną próbą zatrzymania lub choćby spowolnienia biegu tego strumienia, zestalenia tego, co płynne, nadania formy temu, co bezformne. Czynimy, co w naszej mocy, aby zanegować lub choćby zatuszować płynność kłębiącą się groźnie pod cienką warstwą formy; próbujemy odwracać wzrok od rzeczy, których nie potrafimy przeniknąć lub pojąć. Strumień naszych doznań nie tylko nie zastyga, ale nawet na chwilę nie spowalnia biegu, a to, co nazywamy zwykle tożsamością, przypomina raczej wierzchnią warstwę wulkanicznej lawy, która twardnieje raz po raz w różnych miejscach, lecz nim zdąży na dobre ostygnąć i skrzepnąć, ponownie topi się i rozpuszcza. Trzeba zatem próbować raz jeszcze, a potem znowu – a można to uczynić jedynie, trzymając się

rozpaczliwie rzeczy solidnych i namacalnych, a tym samym obiecujących trwałość, niezależnie od tego, czy dają one podstawy ku temu, by wierzyć, że zestawione razem będą trwały (Bauman 2007a: 128).

Według Baumana uzyskanie poczucia „prowizorycznej” trwałości, a więc spełnienia jednostkowej tożsamości, dokonuje się przez konsumpcję (por.: Ferguson 1992; Langman 1992). Wybór i nabywanie dóbr wiąże się z możliwością kreowania własnego wizerunku, tworzeniem zindywidualizowanego stylu, „opakowywania” niespójnego „ja” w przedmioty, które pozwalają chociaż na chwilę wypełnić tożsamościową pustkę i dać jednostce poczucie ontologicznego bezpieczeństwa (Giddens 2001). Wybór indywidualizuje, daje poczucie sprawstwa i podmiotowości, zastawia jednak na jednostki dosyć niebezpieczną pułapkę – nigdy się nie kończy. Rynek konsumencki, nastawiony na zysk i podlegający coraz szybciej zmieniającym się modom, nie pozwala wybrać „raz na zawsze”, lecz stale mobilizuje do kupowania swojej autentyczności czy samospełnienia. Tym samym zapośredniczona w przedmiotach tożsamość ulega ciągłej dekonstrukcji i domaga się odbudowywania wciąż na nowo.

Również współczesna kultura nie daje jednostkom jednoznacznego poczucia zakotwiczenia czy stałości, pozwalając stworzyć stabilne poczucie jednostkowej tożsamości. Wszechobecny w kulturze dyskurs indywidualistyczny, przekazujący nam jasne komunikaty: „odpowiedź jest w Tobie”, „bądź sobą, a odnajdziesz szczęście”, „realizuj swoje marzenia, życie jest zbyt krótkie, by marnować je na zbędną kalkulację”, „jesteś wart(-a) tego, by być szczęśliwym(-ą), musisz tylko otworzyć się na szczęście!”, każe więc wierzyć, że odpowiedź można znaleźć właśnie w jednostce, że istnieje w niej jakiś bliżej nieokreślony „rdzeń” osobowości, do którego musi ona dotrzeć, by zbudować w pełni satysfakcjonującą ją tożsamość. Samorealizacja, podobnie jak nieskończona możliwość wyboru, jest – by sparafrazować Martę Olcoń-Kubicką (2009: 40) – niczym widoczny, ale stale oddalający się horyzont. Z jednej strony, mamy nieograniczoną swobodę konstruowania siebie i decydowania o swoim życiu, z drugiej jednak – nigdy nie wiemy, czy dotarliśmy już do końca drogi, czy to, co osiągnęliśmy, jest prawdziwą wersją „ja”, czy może przeszliśmy

dopiero wstępny etap i zatrzymując się teraz, bezpowrotnie stracimy swoją szansę na autentyczność. Procesualność i wykorzenienie tożsamości pociągają za sobą poczucie „nieostateczności, niekompletności i niedookreślenia” (Bauman 2007a: 96), które popychają jednostki do podjęcia kolejnych prób odnalezienia siebie i szukania nowych dróg do samorealizacji. Poniższy cytat w przejmujący sposób obrazuje to zjawisko:

W konsekwencji ludzie coraz wyraźniej wpadają w labirynt niepewności, pytań kierowanych do siebie i samoupewniania się. Niekończące się oczekiwania na odpowiedź na pytania: „czy rzeczywiście jestem szczęśliwy?”, „czy się realizuję?”, „kim właściwie jestem?” rodzi coraz to nowe modne odpowiedzi. Są one w wieloraki sposób przetapiane na monety przez rynki ekspertów, przemysłu i ruchów religijnych. W poszukiwaniu samospelnienia ludzie podróżują zgodnie z turystycznym katalogiem do wszystkich zakątków Ziemi. Niszczą najlepsze małżeństwa i szybko nawiązują nowe więzi. Poddają się przeszkoleniom. Poszczą. Uprawiają jogging. Zmieniają często grupy terapeutyczne. Opętani celem samorealizacji, odrywają się od ziemi, ażeby sprawdzić, czy ich korzenie są rzeczywiście zdrowe (Beck 2002: 147–148).

Jak widać, dążenie do jednostkowej autentyczności nie jest równoznaczne z poczuciem, że można ją osiągnąć jedynie własnymi siłami, jednak klucz stanowi tu moment wyboru, zdecydowania się na tę czy inną ścieżkę samorealizacji.

Niestabilność rzeczywistości społecznej oraz wykorzenienie jednostki z dotychczasowych światów życia, relacji czy względnie trwałych więzi wpływają zatem bezpośrednio na jej sytuację życiową, zmuszając ją do aktywnego podejmowania decyzji we wszystkich obszarach egzystencji. Wybór przestaje być przywilejem i staje się koniecznością; jak przekornie zauważa Giddens (2001: 113), „nie ma wyboru – trzeba wybierać”. Nie istnieje też żadne koło ratunkowe – w postaci tradycji, autorytetu czy stabilnej grupy odniesienia – które mogłoby pomóc jednostce w wyborze ścieżki kariery, profilu studiów, męża czy projektu politycznego, w który warto się zaangażować. Co istotne, we współczesnym świecie przedmiotem wyboru stają się również kwestie, które kiedyś miały status „absolutnej”

oczywistości: wyznawana religia, narodowość czy płeć. W rezultacie możliwości konstruowania siebie są dziś prawie nieograniczone. Równocześnie jednak, jak zauważa Jacyno, tożsamość współczesnego człowieka urzeczywistnia się przez dokonywanie wyborów w różnych dziedzinach jego życia i doświadczenia. „Sprawczość, autentyczność, poczucie godności i wolności – główne wartości kultury indywidualizmu – urzeczywistniają się właśnie w możliwości dokonywania wyborów czy też w możliwości takiej interpretacji doświadczenia biograficznego, która pozwala je doświadczyć jako efekt dokonywania wyborów” (2007: 23). To właśnie przez wybór realizuje się jednostkowe poczucie podmiotowości i sprawstwa.

W kolejnych częściach tego rozdziału postaram się pokazać, w jaki sposób przemiany strukturalne oraz dyskurs indywidualizacyjny wpłynęły na specyfikę późnonowoczesnej tożsamości i proces jej budowania przez jednostki. W tym celu omówię kluczowe wymiary jednostkowej tożsamości analizowane w socjologicznym dyskursie: moment samookreślenia i samoodniesienia jednostki, stanowiący przedmiot współczesnych koncepcji refleksyjności, ekspresję, czyli sposób, w jaki jednostka przedstawia swoją tożsamość w przestrzeni społecznej, oraz relacje z innymi, które zdaniem wielu socjologów stanowią istotny moment konstruowania i rekonstruowania „ja”. Skoncentruję się również na roli, jaką w późnonowoczesnych procesach tożsamościowych pełni jednostkowe ciało – przestrzeń ekspresji i doświadczenia. Nie przedstawię tu jednorodnej i spójnej wizji tożsamości oraz mechanizmów jej konstruowania, lecz raczej spektrum koncepcji i ujęć pozwalających spojrzeć na każdy z wymienionych wymiarów jednostkowego „ja” z różnych perspektyw i w rozmaitych odśłonach. Ta wielość ujęć wynika zarówno z wielogłosowości cechującej socjologiczny dyskurs o tożsamości, jak i z dynamicznego oraz problematycznego charakteru samej późnonowoczesnej tożsamości, która oscyluje między wolnością i koniecznością, wyborem i zdeterminowaniem, spójnością i rozbiciem, pewnością i poczuciem sprawstwa.

## Refleksyjny projekt tożsamości

Według wielu badaczy społeczeństwa zindywidualizowanego jednostki – w odpowiedzi na nietrwałość światów życia oraz niestabilność społeczno-kulturowego kontekstu – coraz częściej sięgają do własnych doświadczeń i doznań jako podstawy podejmowania istotnych życiowo decyzji (Bell 1994; Giddens 2001; Jacyno 2007; Olcoń-Kubicka 2009)<sup>9</sup>. Punktem odniesienia w procesie konstruowania własnej tożsamości stają się własne zasoby jednostki, do których odnosi się ona w swoim codziennym życiu, podejmując różne biograficzne decyzje i kształtując swoje relacje z innymi ludźmi. Zdaniem reprezentantów nurtu refleksyjnej modernizacji – Becka, Giddensa i Lasha – indywidualizacja, czyli proces, w ramach którego poszczególne biografie stają się otwarte i uzależnione od jednostkowych decyzji, jest nierozzerwalnie związana ze zjawiskiem urefleksyjnienia ludzkich działań i projektów życiowych.

Późnonowoczesna refleksyjność<sup>10</sup> zawiera w sobie dwa kluczowe momenty – moment samoodniesienia oraz moment zapośredniczenia. Pierwszy z nich polega na aktywnym, świadomym i refleksyjnym odniesieniu się jednostki do samej siebie – swoich zasobów, kompetencji i planów. Zakłada więc „zwrot” ku własnemu „ja”, traktowanemu zarówno jako podmiot działania, jak i jako przedmiot oglądu i zastanowienia. Refleksyjność zasadza się zatem na samoobserwacji, samokwestionowaniu czy podawaniu w wątpliwość większości własnych decyzji, wyborów, przekonań oraz warunków życia, które mogą mieć wpływ na jednostkową sytuację. Moment zapośredniczenia zakłada z kolei, iż samorozumienie późnonowoczes-

---

<sup>9</sup> Bell (1994: 126) komentuje to zjawisko w następujący sposób: „Ta zmiana identyfikacji jest właśnie znamiem nowoczesności. Podstawą tożsamości stała się dla nas nie tradycja czy autorytet, prawdy objawione czy nawet rozum, ale raczej własne doświadczenie. To ono jest źródłem samowiedzy i układem odniesienia wobec innych ludzi”.

<sup>10</sup> Autorzy nurtu refleksyjnej modernizacji odróżniają refleksyjność podmiotową od refleksyjności systemowej czy refleksyjności instytucjonalnej (więcej informacji na ten temat można znaleźć w: Beck, Giddens i Lash 2009), ze względu na tematykę mojej pracy będę interesować się jedynie refleksyjnością podmiotową, a więc kwestią urefleksyjnienia jednostkowej tożsamości.



nych jednostek w coraz większym stopniu „mediowane” jest przez zewnętrzne zasoby wiedzy. Zdaniem choćby Becka czy Giddensa uwolnienie jednostkowych wyborów z grupowych determinacji oraz poszerzenie obszarów niepewności i ryzyka w codziennym życiu pociąga za sobą wzrost znaczenia systemów eksperckich w tożsamościowych poszukiwaniach jednostek. Rolę osadzonej w bliskich interpersonalnych relacjach „wiedzy lokalnej” w fundowaniu jednostkowej tożsamości przejmują abstrakcyjna wiedza przekazywana przez specjalistów (Giddens 2001, 2008; Beck 2002). Jednak – co istotne – według teoretyków refleksyjności to „zawłaszczenie wiedzy eksperckiej” przez laików nie polega na biernym przyswajaniu gotowych już recept mówiących „jak żyć”, lecz na ich „refleksyjnym” negocjowaniu i reinterpretacji, zanim zostaną włączone w obręb szerszego projektu tożsamościowego. Beck, Giddens i Lash zgadzają się co do tego, że sednem późnonowoczesnej refleksyjności jest zapośredniczone odniesienie jednostki do samej siebie, różni ich jednak interpretacja jej zasięgu i funkcji.

W ujęciu Becka refleksyjność podmiotowa jest pochodną wyłonięcia się „społeczeństwa ryzyka” i refleksyjnej modernizacji (2002; 2009). Omawiane wcześniej procesy przejścia z pierwszej do drugiej fazy nowoczesności prowadzą do destabilizacji porządku społecznego i pojawienia się licznych zagrożeń, z którymi system społeczny często nie jest w stanie sobie poradzić. Obecnie zmienia się również specyfika samego ryzyka – o ile bowiem w społeczeństwie wczesnonowoczesnym istniał względnie stały system odniesień pozwalający określić jego poziom czy podstawowe parametry, o tyle w społeczeństwie ryzyka staje się to praktycznie niemożliwe. Globalizacja i poziom złożoności systemów społecznych sprawiają, że istnieje bardzo wiele zmiennych determinujących dane zdarzenie czy działanie jednostki i wpływających na jego przebieg. Stąd konieczność urefleksyjnienia ludzkich działań – w obliczu wszechobecności ryzyka i dezintegracji instytucji, które dotychczas zapośredniczały wszystkie jednostkowe wybory, „jednostki w coraz większym zakresie muszą same dostrzegać, interpretować i zarządzać możliwościami, zagrożeniami i ambiwalencjami pojawiającymi się w ich życiu” (Beck 2009: 20).

Według Becka refleksyjność zasadza się na stałym monitorowaniu własnych działań w odniesieniu do niestabilnych warunków systemowych oraz dostosowaniu własnej biografii do warunków narzucanych przez struktury i instytucje społeczne. Wiąże się z koniecznością aktywnego reagowania przez jednostki na dynamiczne zmiany społeczne i podejmowaniem próby przewidzenia zdarzeń czy zjawisk – recesji na giełdzie, fali zwolnień w danej branży czy powodzi i kataklizmów ekologicznych – które mogą odcisnąć piętno na ich biografii. Refleksja powinna dotyczyć nie tylko potencjalnego wpływu czynników zewnętrznych, lecz również tego, w jaki sposób nasze własne decyzje mogą zwrotnie wpłynąć na jednostkową trajektorię biograficzną. Jednostkowe biografie są bowiem zawsze biografiami „ryzyka” – w egzystencję współczesnego człowieka na stałe jest wpisane zagrożenie utraty kontroli nad własnym życiem, podjęcia błędnych „strategicznych” decyzji czy przeoczenia istotnych zmiennych, które mogą bezpowrotnie zaprzepaścić szansę na realizację ważnych planów czy celów. Jak zaznacza Beck:

Indywidualizacja oznacza więc, że biografia człowieka wyzwolona od zastanych stosunków, otwarta i uzależniona od własnych decyzji, zostaje przekazana jednostce jako zadanie, które ma ona realizować w swych działaniach. [...] Indywidualizacja położenia i karier życiowych oznacza więc, że biografie stają się *SAMOREFLEKSYWNE*. Przekształcają się z biografii wyznaczanych przez społeczeństwo w biografie tworzone przez same jednostki. [...] W przejściu od „biografii normalnej” do „biografii z wyboru” kształtuje się pełen konfliktów, w historii nie praktykowany typ *BIOGRAFII ZRÓB-TO-SAM*. [...] Jednostka w zindywidualizowanym społeczeństwie musi nauczyć się, pod groźbą kary permanentnego upośledzenia, pojmować samą siebie jako ośrodek działania, jako biuro planistyczne własnej biografii, własnych umiejętności, orientacji, kontaktów partnerskich i tak dalej. „Społeczeństwo” *MUSI* być w warunkach konieczności tworzenia własnej biografii traktowane indywidualnie, jako „zmienna” (Beck 2002: 202–203).

Zdaniem Becka w warunkach narzuczonego przez strukturalną indywidualizację ujednostkowania życiorysu wątpliwe i niepewność są immanentnymi elementami jednostkowego życia, stąd refleksyj-

ność obejmuje coraz częściej również bardziej osobiste obszary egzystencji jednostek, takie jak relacje rodzinne, styl życia, sposób odżywiania się (Beck i Beck-Gernsheim 2001). Decyzje odnoszące się do tych aspektów życia również wymagają kalkulacji i monitoringu polegających na dostosowywaniu własnych wyborów do parametrów ryzyka – publikowanych statystyk rozwodów (por. Giddens 2008: 31) czy raportów medycznych dotyczących nowych odkryć w dziedzinie dietyki.

O ile dla Becka refleksyjność jednostek ma charakter niekonierny oraz wtórny wobec refleksyjności nowoczesnych instytucji i odnosi się do społecznych struktur i norm, o tyle w ujęciu Giddensa jest ona auto-refleksyjnością dotyczącą jednostkowych „projektów tożsamościowych” i narracji biograficznych (Giddens 2001; por. Lash i Urry 1994: 38). Oznacza to, że refleksyjność polega nie tyle na monitorowaniu jednostkowej narracji biograficznej w celu optymalnego dostosowania jej do warunków systemowych i instytucjonalnych, ile na samej próbie określenia – abstrahującego od „zewnętrznych” okoliczności – czym jest głębokie „ja” jednostki. Refleksyjność jest więc, z perspektywy Giddensa, warunkiem doświadczenia własnej podmiotowości, doświadczenia siebie.

Detradycjonalizacja oraz pluralizacja systemów abstrakcyjnych tworzą zdaniem autora *Stanowienia społeczeństwa* pejzaż egzystencjalny, w którym wybór staje się jednym z podstawowych wymiarów ludzkiego życia, „zmuszając” jednostki do refleksyjnego samookreślenia się względem własnych działań i decyzji. Refleksyjność ta zakłada nadawanie sensu swym wyborom przez odnoszenie ich do względnie spójnego obrazu siebie – koncepcji „ja”. Zdaniem Giddensa warunkiem powstania tożsamości jest bowiem wytworzenie jakiejś formy samoświadomości, która pozwala ująć jednostkowe praktyki, doświadczenia i decyzje w spajającą je ramę. Oznacza to, że każdy wybór – niezależnie, czy dotyczy tego, w co mamy się ubrać, jaki zjeść posiłek, czy z kim spotkać się podczas kolacji – musi zostać odniesiony do jednostkowej tożsamości i zinterpretowany w jej kategoriach (Giddens 2001: 21). Tak więc według Giddensa „tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako wynik ciągłości jej działania, ale czymś, co musi być rutynowo wytwarzane

i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę” (2001: 74). Refleksyjność opiera się więc nie tyle – jak w koncepcji Becka – na monitorowaniu warunków zewnętrznych i dostosowywaniu do nich własnych decyzji, ile na monitorowaniu siebie i swoich działań oraz próbie uzgodnienia ich z kreowanym obrazem siebie. Podstawowe tożsamościowe punkty odniesienia są ustanawiane „od wewnątrz”, nie zaś przez ustosunkowywanie się do szerszego społecznego kontekstu (Giddens 2001: 111).

Jak zaznacza Giddens, konstruowanie jednostkowej tożsamości jest przede wszystkim procesem nadawania spójności własnej biografii. Refleksyjne odniesienie do własnego „ja” polega na nieustannym wysiłku podtrzymywania ciągłości swej biograficznej narracji, możliwości odniesienia się do przeszłości i doświadczania terażniejszości jako wyniku pewnego ukierunkowanego procesu, który niesie ze sobą uchwytny dla jednostki sens (Giddens 2001; por. Taylor 2001). Próba stworzenia koherentnej narracji biograficznej jest równocześnie próbą wytworzenia wewnętrznych struktur sensu, które uprawomocniają jednostkowe działania czy doświadczenia i pozwalają na ich „ugruntowanie” w szerszych ramach egzystencjalnych. Ważnym elementem tworzenia spójnej narracji tożsamościowej jest również strategiczne „planowanie życia”, a więc ujmowanie przez jednostkę potencjalnych działań oraz ich przebiegu w kategoriach ciągłości swojej biografii (Giddens 2001: 118–119). Późnonowoczesna jednostka nie tylko „przeżywa” życie, lecz przede wszystkim podejmuje próbę włączenia w swój tożsamościowy projekt zarówno tego, co już się wydarzyło, czy tego, kim była, jak i tego, kim zamierza się stać w przyszłości (por. Kaufmann 2004: 234). Zdaniem autora *Konsekwencji nowoczesności* rozwój późnonowoczesnego „ja” przebiega samozwrotnie, co oznacza, że nicią spajającą jednostkową tożsamość jest właśnie jej życiowa trajektoria: „Zintegrowana tożsamość, osiągnięcie autentycznego »ja«, wynika z integracji doświadczeń życiowych w narracji własnego rozwoju i z wytworzenia własnego systemu przekonań, dzięki któremu jednostka wie, że »jest lojalna po pierwsze w stosunku do siebie«” (Giddens 2001: 111).

Poczucie ciągłości tożsamości jest według Giddensa jednym z podstawowych gwarantów „bezpieczeństwa ontologicznego”, czyli

przekonania o wiarygodności osób (w tym siebie) i ufności we względną stałość otaczającego jednostkę środowiska społecznego (2008: 65–71). Tworzy ono wokół jednostki swoisty „kokon ochronny”, w mniejszym lub większym stopniu zabezpieczający ją przed zewnętrznymi zagrożeniami, ryzykiem czy punktami zwrotnymi w życiu, które mogłyby radykalnie zwiększyć poziom jej egzystencjalnego niepokoju czy lęku. W płynnym i zmiennym świecie późnej nowoczesności, wytworzenie spójnej i sensownej narracji biograficznej jest warunkiem doświadczenia własnej podmiotowości oraz samorealizacji. Jednak poczucie własnej tożsamości jest zazwyczaj dość kruche, „ponieważ biografia, którą jednostka jest w stanie refleksyjnie przywołać, jest tylko jedną z wielu możliwych do opowiedzenia historii rozwoju jej »ja«” (Giddens 2001: 77), dlatego domaga się stałego potwierdzenia w codziennej rutynie, reżimach i nawykach. W *Nowoczesności i tożsamości* Giddens podkreśla więc, iż jednym z podstawowych obszarów, w których realizuje się refleksyjny projekt tożsamości, jest styl życia<sup>11</sup>. Rozumie go jako względnie zintegrowany zestaw praktyk, które jednostka podejmuje, ponieważ „nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym” (Giddens 2001: 113). Autor wyjaśnia to zjawisko w następujący sposób:

Style życia są zrutynizowanymi praktykami, które odpowiadają nawykom żywieniowym, sposobom ubierania się, zachowania i zwyczajom spotykania się w ulubionych miejscach. Jednak rutynowe działania jednostki podlegają refleksji i mogą ulegać zmianom z uwagi na zmienność indywidualnej tożsamości. Składają się na nie drobne decyzje, które codziennie podejmuje jednostka: w co się ubrać, co zjeść, jak zachować się w pracy, z kim spotkać się wieczorem. Wszystkie takie wybory [...] nie są tylko decyzjami co robić, ale kim być. Im bardziej posttradycyjny jest porządek, w którym porusza się jednostka, tym silniej

---

<sup>11</sup> Giddens zaznacza przy tym, że dowolność w kształtowaniu własnego stylu życia niekoniecznie musi być dostępna wszystkim i nie każda jednostka jest świadoma wszelkich dostępnych jej możliwości wyboru: „Wielość możliwych stylów życia [...] jest dostępna wszystkim grupom, które uwolniły się od determinacji przez tradycyjne konteksty działania. Oczywiście, jak podkreśla Bourdieu, różnicowanie stylów życia w zależności od grupy społecznej nie jest jedynie

styl życia dotyczy samego rdzenia tożsamości, jej kształtowania i przekształcania (Giddens 2001: 113).

Z tej perspektywy rutyna i codzienne nawyki są ujęte nie jako bezrefleksyjne zachowania, lecz jako świadomie podjęte i przemyślane elementy projektu tożsamościowego jednostki, które służą potwierdzeniu lub ekspresji jej biograficznej narracji. W związku z tym ulegają one zmianie – są odrzucane lub przeformułowywane – wraz ze zmianą koncepcji „siebie”, a w ich miejsce pojawiają się nowe praktyki, które dopasowuje się do danej wizji jednostkowej tożsamości. Nie bez przyczyny więc osoba angażująca się w działanie ruchu New Age może nagle zainteresować się „post-hippisowską” modą, zrezygnować z jedzenia mięsa, które dotychczas uwielbiała, odejść od medycyny konwencjonalnej na rzecz homeopatii czy bioenergoterapii, poczuć dużą potrzebę kontaktu z naturą, dotąd zupełnie jej obojętną, i zacząć uprawiać jogę, choć do tej pory wołała oglądać siatkówkę na kanale sportowym. Tak różnorodne aspekty stylu życia, jak rodzaj wykonywanej pracy (który w społeczeństwie posttradycyjnym również stanowi przedmiot tożsamościowego wyboru), ubiór, sposób spędzania wolnego czasu, styl odżywiania się i tak dalej, tworzą – zdaniem Giddensa – względnie spójną całość, układając się w pewne wzory przyzwyczajień czy preferencji. Ten całościowy charakter stylu życia daje jednostkom poczucie oczywistości, przewidywalności i pewności ich świata życia, a więc zapewnia im „ontologiczne bezpieczeństwo” (Giddens 2001: 114).

Oryginalne ujęcie refleksyjności – odbiegające zarówno od „reaktywnej” wizji Becka, jak i „pro-podmiotowej” wizji Giddensa – proponuje trzeci z reprezentantów nurtu refleksyjnej modernizacji, Scott Lash. Według niego koncepcje zaproponowane przez Becka i Giddensa mają jedną wspólną wadę – opierają się na „scjentystycznym” modelu ludzkiego poznania i nie wykazują żadnego zainteresowania kulturowymi źródłami „ja” (Lash 2009: 254). Przyjęcie przez nich oświeceniowej wizji „racjonalnego” podmiotu wiąże się z uzna-

---

»efektem« różnic klasowych w sferze produkcji, ale kluczowym strukturującym czynnikiem stratyfikacji społecznej” (2001: 114).

niem, że refleksyjność ma charakter przede wszystkim kognitywny, i z postrzeganiem jednostki jako kartezjańskiego podmiotu, odnoszącego się instrumentalnie do siebie i otaczającego go świata – społecznego oraz materialnego (Lash i Urry 1994: 32)<sup>12</sup>. Zdaniem Lasha takie ujęcie podmiotu i sposobu, w jaki funkcjonuje on w późnonowoczesnej rzeczywistości, nie jest trafne, a przynajmniej nie jest kompletne (Lash 1993). Sugeruje więc rozbudowanie go o kategorię refleksyjności estetycznej, która nie wywodzi się z tradycji oświecenia, postulującej istnienie racjonalnie poznającego podmiotu, lecz z modernizmu i romantyzmu, a szczególnie z ich tradycji estetycznych (Lash 2009: 178; por. Taylor 2001).

Refleksyjność estetyczna polega jego zdaniem na zapośredniczeniu tożsamości w sposób, który nie ma charakteru konceptualnego czy pojęciowego, lecz mimetyczny, a więc zasadza się na odniesieniu do rzeczywistości przez reprezentacje i wytwory estetyczne. Lash wiąże ją z zaproponowanym przez Immanuela Kanta rozróżnieniem na sądy determinujące i refleksyjne (Lash 1993: 9; por. Kant 2004). Pierwsze z nich – stanowiąc podstawę władzy sądzenia – mają charakter moralny i kognitywny. Zakładają one fundamentalne oddzielenie poznającego podmiotu od przedmiotu poznania oraz są ujęte w kategoriach podporządkowania tego, co partykularne – temu, co ogólne (Kant 2004: 24). Sądy refleksyjne z kolei zakładają zatarcie granicy między podmiotem i przedmiotem oraz „tryumf” partykularnego nad uniwersalnym. Estetyczna władza sądzenia – zdaniem Kanta – działa niczym anglosaskie prawo precedensowe, dowartościowując to, co szczególne, konkret, wyjątek. Wiąże się ona głównie z domeną sztuki, która przedmiotem sądu czyni nie tyle dzieło artystyczne, tj. obraz, rzeźbę czy budynek, ile uczucia i przeżycia oglądają-

---

<sup>12</sup> Nasuwa to na myśl dokonaną przez Hetheringtona krytykę tradycyjnych socjologicznych koncepcji podmiotu jako heroicznej, wewnątrzsterownej, racjonalnej jednostki zdolnej do wydawania moralnych sądów niezależnych od zewnętrznych presji. Jego zdaniem proces modernizacji, romantyzm, hedonizm, konsumeryzm, erozja rodziny, pojawienie się ruchów masowych, dynamiczny rozwój przemysłu kulturowego oraz dezintegracja wartości moralnych spowodowana pluralizmem kulturowym – doprowadziły do dewaluacji jednostkowej odpowiedzialności i władzy sądzenia (1998: 43).

cego je podmiotu – w centrum uwagi znajduje się zatem subiektywne doświadczenie jednostki, wyobraźnia i intuicja (Lash 1993: 9).

Zdaniem Lasha druga faza nowoczesności – określana przez niego również ponowoczesnością – stwarza warunki do wyłonienia się refleksyjności opartej właśnie na sądach estetycznych, doznaniu i przeżyciu: „refleksyjność estetyczna, a więc taka, która czyni alegorię i symbol źródłami podmiotowości w życiu codziennym, jest w dużej mierze zjawiskiem specyficznym dla dwudziestego wieku” (Lash i Urry 1994: 54). Lash, podobnie jak Beck czy Giddens, wiąże urefleksyjnienie jednostkowej tożsamości ze specyficznym dla późnej nowoczesności zjawiskiem zanikania wczesnonowoczesnych struktur społecznych, które umożliwiają rozszerzenie zakresu podmiotowości. Jego zdaniem zanikające struktury społeczne są wypierane przez struktury informacyjne i komunikacyjne, które tworzą nowy kontekst konstytuowania się jednostkowej refleksyjności (2009), otwierają bowiem przestrzeń nie tylko dla konceptualnych, lecz również – estetycznych źródeł tożsamości, których dostarcza kultura<sup>13</sup>. Oznacza to, że w późnej nowoczesności podstawowym narzędziem samookreślenia i autokreacji jednostek jest – oprócz systemów abstrakcyjnych i eksperckich – kultura popularna oraz dostarczane przez nią obrazy, wzory, źródła przyjemności. W tekście napisanym wspólnie z Johnem Urrym Lash w następujący sposób wskazuje na specyficzne dla późnej nowoczesności mimetyczne źródła zapośredniczające jednostkową tożsamość i codzienne praktyki (1994: 54):

Upowszechnienie się estetycznego punktu widzenia wiąże się w pewnym stopniu z rosnącym wpływem „systemów eksperckich”, które wykorzystywane są przez jednostki w procesie refleksyjnego regulowania własnego życia. Dla Giddensa systemy te obejmują zasadniczo wiedzę na temat społeczeństwa dostarczaną przez nauki społeczne oraz

---

<sup>13</sup> „Struktury informacyjne i komunikacyjne [...] składają się nie tylko z niosących informację znaków, ale też z obrazów, narracji i dźwięków – czyli znaków estetycznych i hermeneutycznych. Dla społecznych podmiotów późnej nowoczesności struktury o charakterze niespołecznym, ale w istocie kulturowym, stanowią warunek refleksyjności” (Lash 2009: 272).



techniki autoterapii. Dla Becka wiążą się one z poszerzaniem wiedzy laików na temat samej nauki oraz środowiska naturalnego. Chcielibyśmy w istotny sposób uzupełnić te koncepcje o estetyczne „systemy eksperckie” – korzystanie z filmów, niekomercyjnej telewizji, poezji, podróżowania i malarstwa jako czynników pośredniczących w refleksyjnej regulacji życia codziennego.

Według Lasha zaproponowane przez Becka i Giddensa ujęcie systemów eksperckich jako źródeł dostarczających jednostkom głównie dyskursywnej naukowej wiedzy na temat nich samych oraz świata ich życia jest jednostronne i niewystarczające do opisu procesów tożsamościowych w społeczeństwie zindywidualizowanym. Jego zdaniem pozostali reprezentanci nurtu refleksyjnej modernizacji przeceniają znaczenie roli nauki i socjologicznych czy psychologicznych teorii w procesie samookreślenia się współczesnego człowieka, ignorując znaczenie obiektów i doświadczeń estetycznych – seriali, podróży, muzyki czy filmów – jako wszechobecnego i podstawowego tworzywa jednostkowej tożsamości. Co więcej, systemy eksperckie w wersji Becka i Giddensa mają służyć przede wszystkim opanowywaniu ryzyka i zwalczaniu niepewności, która zagraża fundamentom jednostkowej tożsamości. Refleksyjność kognitywna zasadza się więc na – zapośredniczonym przez systemy eksperckie – monitorowaniu przez jednostkę własnych działań i narracji biograficznych oraz społecznego otoczenia w celu wytworzenia ontologicznego bezpieczeństwa i poskromienia egzystencjalnych lęków. Refleksyjność estetyczna zakłada natomiast nie tyle postulowane przez Giddensa „monitorowanie samego siebie”, ile przede wszystkim doświadczenie, eksces (Bataille 1999) i interpretację samego siebie (Lash 1993: 5), zapośredniczone w doraźnych i kontekstualnych doznaniach estetycznych. Wzruszająca filmowa scena czy ekscytujący koncert mogą pozwolić jednostce zrozumieć i doświadczyć siebie w nie mniejszym stopniu niż popularny poradnik psychoterapeutyczny.

Według Lasha natomiast wyłonienie się refleksyjności estetycznej jest związane również z samą „naturą” społecznego świata, który tworzy specyficzne warunki do konstytuowania się jednostkowej

tożsamości. Podkreśla on, że w codzienne doświadczenie jednostki są wpisane fragmentaryczność, niespójność i ambiwalencja, co sprawia, że „stosowanie probabilistycznej, uwzględniającej czynnik ryzyka kalkulacji” (Lash 2009: 189) w oparciu o teorie naukowe rozszczące sobie prawo do uniwersalności nie jest w stanie powstrzymać dynamicznych zmian, które chwieją podstawami świata życia jednostek, ich ontologicznym bezpieczeństwem i poczuciem zakorzenienia. Współczesny człowiek jest więc skazany nie tyle na refleksyjne monitorowanie siebie i panowanie nad zagrożeniami, które czyhają na niego wszędzie, ile na życie z przypadkowością i zgodę na ambiwalencję, która wynika z niestabilności rzeczywistości społecznej (Lash 2009: 186). Taka też jest według Lasha późnonowoczesna tożsamość – przygodna, fragmentaryczna i niespójna:

Beck nieustannie powtarza, że współczesnego człowieka wyróżnia możliwość dokonywania wyboru, której nie miały uprzednie pokolenia. Zazwyczaj zapomina dodać, że jednostka musi szybko podejmować decyzje, musi – jak sugeruje inne znaczenie słowa „refleks” – szybko wybierać. Jednostki żyjące w drugiej nowoczesności nie mają na tyle refleksyjnego dystansu do samych siebie, aby móc konstruować linearne i narracyjne biografie. Muszą się zadowalać [...] biografiami opartymi na *bricolage*’u w sensie Lévi-Straussa. Nielinearna jednostka może chcieć być refleksyjna, ale nie ma wystarczająco dużo czasu ani miejsca na refleksję. Jest wiecznym kombinatorem. Tworzy sieci, zawiera przymierza, dobija targów. Musi, a właściwie jest zmuszona, żyć w atmosferze ryzyka, w której wiedza i życiowe zmiany są przygodne (Lash 2001: ix).

Autor koncepcji refleksyjności estetycznej nie zgadza się więc z Giddensem w kwestii fundamentalnej cechy późnonowoczesnej tożsamości: jego zdaniem współczesny świat nie dostarcza podstaw do tworzenia spójnych tożsamości czy koherentnych narracji biograficznych, które mogą scalać w jedną ramę wielość jednostkowych doświadczeń, przeżyć czy obrazów siebie. Współczesna tożsamość z konieczności staje się więc nielinearna i otwarta, uzależniona od sytuacji, kontekstów czy zdarzeń, przypominając bardziej *patchwork* niż arras, na którym poszczególne doświadczenia układają się w powiązaną jedną nicią całość. Lash przyrównuje współczesnego człowieka do opisywa-

nego przez Clauda Lévi-Straussa w *Mysli nieoswojonej* (1969) brikolera, który dysponując ograniczonym zasobem środków i narzędzi, posługuje się tym, co ma pod ręką, by osiągnąć swoje cele (por. Hebdige 1979). Brikoler żyje wewnątrz, a nie na zewnątrz nacisków tego świata, operuje konkretami, zdarzeniami i znakami, dostarczonymi mu przez kulturę popularną – kadrami z filmów, nowymi trendami mody, promowanymi wizerunkami ciała. Jego zapośredniczona w kulturze tożsamość jest doraźna, tak samo jak doraźne czy kontekstowe są obiekty estetyczne, z których próbuje utkać swoje „ja”. Nie buduje on, jak Giddensowski podmiot, „kokonu ochronnego”, pozwalającego bronić się przed zagrożeniami płynącymi z zewnątrz – ryzykiem, zmiennością mód, trendów i stylów, lecz – niczym Baumanowski ryzykant – do rana siedzi przy pokerowym stole, poszukując w przestrzeni społecznej obszarów przypadkowości, w których może znaleźć coś dla siebie (Bauman 1995a; Lash 2009: 186–187). Można więc spojrzeć na refleksyjność estetyczną jako na swoisty mechanizm przystosowawczy do życia w świecie, w którym brakuje stałych punktów odniesienia, a w ich miejsce pojawiają się doraźne i zmienne obrazy czy reprezentacje estetyczne przedstawiane przez popularne media. To refleksyjność estetyczna, a nie kognitywna umożliwia jednostkom nieustanne konstruowanie i rekonstruowanie własnej tożsamości w społecznych i kulturowych warunkach, które nie pozwalają na osiągnięcie choćby prowizorycznej spójności biograficznej narracji.

Ukazany przez Lasha refleksyjny estetycznie podmiot późnej nowoczesności przypomina w wielu punktach „osobowość pastiszową” nakreśloną przez Kennetha Gergena (2009: 184–188). Zdaniem autora *Nasyconego Ja* technologie społecznego „nasylenia” – nowoczesne media, narzędzia komunikacyjne (jak choćby telefonia komórkowa czy Internet) oraz wzrost mobilności – sprawiły, że zwiększył się zasięg i zakres naszych kontaktów z innymi<sup>14</sup>, oraz wystawiły

---

<sup>14</sup> Jak obrazowo przedstawia to Gergen (2009: 94): „W małej społeczności zestaw innych pozostawał relatywnie stały. Zachodziły oczywiście pewne zmiany spowodowane narodzinami bądź śmiercią, trudno jednak było przenieść się z miasta do miasta [...]. Silnie kontrastuje z tym liczba związków podtrzymywanych w dzisiejszym świecie. Biorąc pod uwagę własną rodzinę, poranne wiadomości w telewizji, radio grające w samochodzie, kolegów spotkanych w pociągu oraz

ludzi na oddziaływanie ogromnej ilości bodźców, osób i relacji, prowadząc tym samym do dekompozycji jednostkowego poczucia wewnętrznej spójności. Gergen mówi w tym kontekście o „zaludnianiu ja” – czyli angażowaniu się w wiele różnorodnych relacji, często o odmiennym czy wykluczającym się charakterze – które sprawia, że jednostce trudno jest utrzymać poczucie spójnej tożsamości czy jednoznacznej autoidentyfikacji, ponieważ jej własna tożsamość składa się z jakichś aspektów tożsamości, poglądów czy zachowań innych. „Ja” staje się więc w coraz większym stopniu rozwarstwione, zwielokrotnione i pozbawione rdzenia, który pozwoliłby na uporządkowanie tej wielości doświadczeń, autoidentyfikacji i zaangażowań. W miejsce spójnej jednostkowej tożsamości – często potwierdzanej czy sankcjonowanej przez stałą grupę odniesienia – pojawia się wielość tożsamości cząstkowych: kontekstowych i sytuacyjnych.

Zdaniem Gergena wraz z rozpadem romantycznych i modernistycznych koncepcji identyfikowalnego czy esencjalnego Ja jednostki stają się również coraz bardziej świadome „konstrukcyjnego” i procesualnego charakteru własnej tożsamości. Prowadzi to do stanu multifrenii, czyli rozszczepienia jednostki na wiele autoidentyfikacji i autoinwestycji (Gergen 2009: 106). Wyłonienie się osobowości pastiszowej jest według badacza jedną z faz świadomości autokonstrukcji podmiotu, następującą po etapie strategicznej manipulacji, kiedy jednostka – w mniejszym lub większym stopniu – orientuje się, że odgrywa społeczne role, aby osiągnąć strategiczne cele (por. Goffman 2008). Moment, w którym jednostka godzi się z tą sytuacją i zaczyna pozytywnie wartościować swoje tożsamościowe „rozmycie” oraz wielość możliwych form autoekspresji, jest właśnie momentem wyłonienia się osobowości pastiszowej, która nastawia się nie na stabilność, ale na zmianę „ja”:

Osobowość pastiszowa jest społecznym kameleonem, nieustannie pożyczającym kawałki i fragmenty tożsamości z wszelkich dostępnych źródeł i konstruującym je jako pożyteczne i pożądane w danej sytuacji.

---

lokalną gazetę – przeciętna osoba dojeżdżająca do pracy w ciągu pierwszych dwóch godzin swojego dnia może zetknąć się z tyloma ludźmi, ilu jego ograniczony do małej lokalnej społeczności przodek spotykał w ciągu miesiąca”.

[...] Wszystko jest możliwe, jeśli unika się spoglądania wstecz, by zlokalizować prawdziwe i trwałe Ja, i po prostu działa się pełną parą w sytuacji, jaka akurat się pojawiła. Posępne odcienie multifrenii – poczucie powierzchowności, winy, że nie spełnia się wielorakich kryteriów – ustępują wówczas poczuciu olbrzymich możliwości. Stale rozszerza się świat przyjaźni i społecznej skuteczności, a jednocześnie kurczy się świat geograficzny. Dla rosnących apetytów życie staje się sklepem z cukierkami (Gergen 2009: 184).

Stosunek Gergena do zjawiska multifrenii nie jest jednoznaczny. Z jednej strony wskazuje on, że brak jasnych kryteriów oceny rzeczywistości i racjonalności może być negatywnie doświadczany przez jednostki, które czują napięcie, nie wiedząc, który z wyborów będzie właściwy, strategiczny. Jednak z drugiej strony zauważa, że błędem byłoby uznanie tego rozszczepienia tożsamości za stan chorobowy, ponieważ może być ono doświadczane przez współczesnego człowieka jako ekscytująca przygoda, pozwalająca na odkrywanie nowych światów i nowych wersji „ja” (Gergen 2009: 106). Można odnieść wrażenie, że Lash dużo mniej optymistycznie ocenia zjawisko utraty spójności przez późnonowoczesny podmiot, który „musi się zadowalać” fragmentaryczną i kontekstualną tożsamością – w żadnym tekście nie wyraża tego jednak wprost. Obydwaj autorzy są natomiast zgodni co do dwóch kwestii. Po pierwsze – przyjmują, że współczesna tożsamość jest w znacznym stopniu zapośredniczona przez migotliwe uniwersum kultury popularnej, a promowane przez massmedia obrazy, mody i zachowania są bardzo często przyswajane i naśladowane przez jednostki, stając się elementami ich pastiszowego czy brikolazowego „ja”. Po drugie – kładą bardzo duży nacisk na jednostkową ekspresję i relacje z innymi jako istotne wymiary późnonowoczesnej tożsamości. Co znaczące, we współczesnym dyskursie socjologicznym są one jednymi z kluczowych kategorii analizy procesów tożsamościowych. Dlatego też ekspresja i specyfika relacji z innymi będą stanowić przedmiot moich rozważań na kolejnych stronach tej pracy.

## **Ekspresyjny moment tożsamości**

W swej znakomitej książce *Expressions of Identity* Hetherington wielokrotnie podkreśla, że późnonowoczesną tożsamość należy rozumieć i analizować nie tylko z perspektywy autorefleksyjności jednostki, jej samorozumienia i zmiernia ku tworzeniu (względnie) spójnego projektu siebie, lecz przede wszystkim – przez pryzmat ekspresji i sposobu, w jaki współczesny człowiek odsłania i odgrywa swoją tożsamość w przestrzeni społecznej czy relacjach z innymi (1998: 62). Jego zdaniem proces kształtowania własnej tożsamości polega w dużej mierze na artykulacji i reprezentowaniu „ja” przed innymi i wraz z nimi. Również Olcoń-Kubicka podkreśla znaczenie momentu ekspresji w procesie konstruowania jednostkowej tożsamości:

Tożsamość jako projekt, który jednostka ma zrealizować na własną rękę, musi zostać nie tylko skonstruowana, lecz również wyrażona w przestrzeni społecznej. Tożsamość tworzona w ramach zindywidualizowanego społeczeństwa jest przez jednostkę odczuwana wewnętrznie i okazywana na zewnątrz. Manifestacja dokonywanych wyborów, potrzeba ekspresji własnego „ja” lub też jego eksterioryzacja według terminologii Kaufmanna mają na celu określenie się jednostki wobec innych, zaznaczenie, że nie tylko ma ona prawo do indywidualnych wyborów, lecz także świadomie to prawo wykorzystuje. [...] Zadaniem jednostki staje się interpretacja własnego życia i publiczne manifestowanie samej siebie (Olcoń-Kubicka 2009: 50).

Olcoń-Kubicka zaznacza również, że dążenie do ekspresji i prezentowania jednostkowej tożsamości wynika w pewnym stopniu ze społeczno-kulturowej „logiki” późnej nowoczesności: o ile system społeczny wymaga od jednostki refleksyjności (rozumianej tu zapewne w kategoriach Giddensowskich, czyli monitorowania siebie i własnej narracji biograficznej w celu uzyskania spójnego obrazu „ja”), o tyle kultura, a zwłaszcza jej masowa czy popularna wersja, domaga się uzewnętrznienia jednostkowego „ja”, oferując wielość możliwości „prezentowania” siebie i stylizacji. Tożsamość tworzona w świecie zdominowanym przez różnorakie reprezentacje, ikony, medialne oraz estetyczne obrazy i znaki (Baudrillard 2001; 2005) musi zostać

„przedstawiona”, jeśli ma być społecznie czy kulturowo rozpoznana i potwierdzona. Co więcej, postulat nieskrępowanej ekspresji własnego „ja” jest jednym z kluczowych haseł kultury indywidualizmu, zorientowanej na eksplorowanie osobistych i intymnych obszarów życia prywatnego w celu wyeksponowania ich w przestrzeni publicznej (Jacyno 2007).

Idąc tropem myśli Lasha, można by powiedzieć, że u podstaw ekspresji „ja” w życiu codziennym późnonowoczesnego człowieka leży właśnie estetyczny moment refleksyjności zapośredniczony w kulturze i proponowanych przez nią obrazach. Sam Lash w przygotowanym przez siebie rozdziale *Refleksyjnej modernizacji* (2009: 178) stwierdza, że refleksyjność estetyczna tworzy główną zasadę „ekspresywnego indywidualizmu”, który opisywał Bellah wraz ze swymi współpracownikami w *Skłonnościach serca* (2007)<sup>15</sup>. Ich zdaniem w amerykańskiej kulturze i mentalności protestanckiej indywidualizm utylitarny, zorientowany na pracę, samokontrolę i opamiętywanie własnych emocji, został zastąpiony przez indywidualizm ekspresyjny. Według Bellaha osobą wyrażającą idee tej orientacji w najczystszej postaci był Walt Whitman, który ponad wartości materialne przedkładał bogactwo doświadczeń życiowych, kultywowanie swojej wyjątkowości, otwartość w relacjach z innymi, a przede wszystkim wyrażanie własnego „ja” przez eksplorowanie odmiennych tożsamości (Bellah i in. 2007: 120–123). Tak więc główną zasadą ekspresyjnego indywidualizmu to dowartościowanie własnej odmienności i niepowtarzalności przez jej ekspresję. Ekspresyjny indywidualizm, w przeciwieństwie do jego wersji utylitarnej, realizuje się w przestrzeni życia prywatnego. Tu nośnikiem jednostkowej wyjątkowości jest przede wszystkim styl życia, a więc wybory konsumenckie, sposób spędzania wolnego czasu, sposób ubierania się i tak dalej.

Podobny wątek możemy również znaleźć w pracach Simmla, który – studiując mentalność mieszkańców wielkich miast pierw-

---

<sup>15</sup> Autorzy tak definiują to zjawisko (2007: 476): „Indywidualizm ekspresyjny utrzymuje, że każdy posiada »rdzeń« emocjonalny i intuicyjny, który stanowi o jego indywidualności, i poszukuje środków wyrazu. Treści te są indywidualne, lecz można je napotkać u innych, jak również w przyrodzie”.

szej połowy XX wieku – stworzył kategorie analizy nadzwyczaj adekwatne do badania późnonowoczesnego indywidualizmu (por. Olcoń-Kubicka 2009: 20–21). Jego zdaniem indywidualizm – w ekspresyjnej wersji – był swoistą strategią przystosowawczą jednostek do życia w wielkich skupiskach ludzkich<sup>16</sup>. Postępująca specjalizacja, anonimowość życia wielkomiejskiego, znaczna gęstość społeczna, płytkość i przelotność relacji międzyludzkich sprawiły, że jednostki zaczęły podejmować coraz więcej starań, by podkreślić swoją partykularność i odróżnić się od innych. O wartości osoby przestały przesądzać jej „ogólnoludzkie” czy „uniwersalne” cechy, ale właśnie jakościowa niepowtarzalność i jedyność (Simmel 2005: 315). Mieszkańcy metropolii nie dążyli do upodobnienia się do innych i poszukiwania tego, co wspólne, lecz przede wszystkim do podkreślenia swojej odrębności. Jak zauważa Simmel: „Aby uratować swą osobowość, jednostce nie pozostaje nic innego, jak wykazać maksimum cech swoistych i odrębnych, przejawiając je, aby w rozgwarze wielkiego miasta móc dosłyszeć samą siebie” (2005: 314), ale też być dosłyszana i dostrzeżona przez innych. Autor *Filozofii mody*, podobnie jak Bellah, sugerował, że podstawowym obszarem, w którym jednostki mogą akcentować swoją odmiennność i wyjątkowość, jest styl życia, ponieważ pozwala on z jednej strony na ekspresję własnej osobowości, z drugiej zaś – na wyróżnianie się, zwracanie na siebie uwagi i przebieganie w różnych „formach bycia innym”.

Większość badaczy skupiających się na ekspresyjnym wymiarze późnonowoczesnej tożsamości – podobnie jak Bellah, Simmel czy Giddens – podkreśla kluczową rolę stylu życia w procesie samookreślenia i poszukiwania społecznego rozpoznania przez jednostki. Jednak w przeciwieństwie do Giddensa, który eksponował rolę stylu życia w „potwierdzaniu” i „ugruntowywaniu” spójności narracji biograficznej, badacze tacy jak Featherstone, Hetherington, Lash czy Jacyno wskazują, że jest on otwarty na – choćby najdrobniej-

---

<sup>16</sup> W swoich pracach Simmel wyróżnia dwa rodzaje indywidualizmu: ilościowy, czyli osiemnastowieczny indywidualizm niezależności i wolności jednostki postulowany przez idee liberalne, oraz – omawiany tu – jakościowy, który wiąże on z postulatami romantyzmu oraz ekonomicznym podziałem pracy (1971; 2005).



sze – modyfikacje, eksperymenty czy zmiany w sposobie wyrażania i poznawania siebie przez jednostki. Stanowi więc nie tyle całościowy wzór, będący gwarantem ontologicznego bezpieczeństwa, ile przestrzeń ekspresji i wypróbowywania różnych wersji własnego „ja” przez różnorakie wybory konsumenckie dotyczące stroju, słuchanych gatunków muzycznych czy preferowanych w danym momencie sposobów spędzania wolnego czasu. Jacyno (2007: 58) w następujący sposób ujmuje rolę stylu życia w tożsamościowych projektach:

Styl życia stanowi jedną z form autoekspresji i jest „wyrazem” tego, kim jest jednostka. Autoekspresja przez styl życia jest też sposobem poznawania siebie przez jednostkę, ponieważ z dokonywanych wyborów w tym zakresie, z „morza rynkowej oferty” wybiera to, co „jakby specjalnie dla niej zostało stworzone”. Niejako z własnych wyborów jednostka dowiaduje się, kim naprawdę jest. Styl życia w kulturze indywidualizmu jest też formą przekazu i „przedstawienia” dla innych, wskazówką, jak inni mogą lub powinni ją rozpoznać. W kulturze, w której jednostki poznają i konstruują siebie przez styl życia, wszystko zyskuje, przynajmniej potencjalnie, znaczenie środka i tworzywa w wyrażaniu siebie.

Wypowiadający się w podobnym duchu Featherstone podkreśla, że styl życia stanowi kluczowy wyznacznik jednostkowej tożsamości i sposób jej wyrażania w przestrzeni społecznej:

we współczesnej kulturze konsumpcyjnej odnosi się on [styl życia – przyp. A. D.] do indywidualności, autoekspresji i stylistycznej samoświadomości. Ciało, ubrania, sposób wypowiedzania się i spędzania wolnego czasu, preferencje dotyczące picia i jedzenia, dom, samochód, wybór miejsca, w którym spędzimy wakacje i tak dalej, powinny być rozpatrywane jako wskaźniki indywidualności smaku i poczucia stylu właściciela/konsumenta. [...] Zamiast bezrefleksyjnie przyjmować styl życia – wynikający z tradycji czy przyzwyczajenia – bohaterowie kultury konsumpcyjnej czynią styl życia „projektem życia” i manifestują swoją tożsamość oraz wycucie stylu poprzez wyjątkowość zbioru dóbr, ubrań, praktyk, doświadczeń, wyglądu i nawyków cielesnych, które składają oni w jeden styl życia (1991a: 83, 86).

Nacisk jest tu więc położony przede wszystkim na moment autokreacji i samopoznania zapośredniczony w dostarczanych przez kulturę popularną oraz konsumpcyjną dobrach materialnych czy symbolicznych. Jednostkową wolność i wyjątkowość realizuje się przez wybór zainteresowań i praktyk wchodzących w skład stylu życia. Ten ostatni rzadko kiedy pozostaje stabilny i niezmienny przez dłuższy czas, stąd, jak zauważa Olcoń-Kubicka, ekspresja siebie nie jest zadaniem, które można wypełnić raz na zawsze, lecz wymaga ciągłego wznowiania, nieustannych innowacji, ulepszeń i drobnych korekt (2009: 51–52; por. Jacyno 2007: 56–57). Z jednej strony może to „wynikać” z dynamiki kultury konsumpcyjnej i popularnej, która sama w sobie jest doraźna i otwarta na zmiany, z drugiej zaś – ze specyfiki późnonowoczesnej tożsamości, mającej często płynny, fragmentaryczny i doraźny charakter, a więc niejako z konieczności pozostającej niedomkniętą (por. Lash i Urry 1994; Lash 2009).

Według Featherstone’a (1997) kulturalizacja różnic społecznych, dynamiczny rozwój kultury konsumpcyjnej oraz wizualny charakter kultury masowej przyczyniają się do przeformułowania przez jednostki sposobu doświadczania otaczającego je świata oraz samych siebie. Pociąga to za sobą dwa pozornie sprzeczne, lecz *de facto* ściśle związane ze sobą procesy: estetyzacji życia codziennego, która wiąże się z poszukiwaniem i ekspresją jednostkowej autentyczności, oraz wizualizacji i „unaocznienia” jednostkowej tożsamości, czyli nadania jej performatywnego charakteru. Przyjrzyć się pokrótce tym dwóm zjawiskom.

Zdaniem Featherstone’a zalew znaków i symboli, które – pod postacią reklamy, środków masowego przekazu, sklepowych wystaw i wielkomięjskiego spektaklu – przenikają tkankę życia codziennego współczesnego człowieka, prowadzi do przemodelowania ludzkich pragnień i zatarcia granicy między rzeczywistością a obrazem, czyli od-realnienia rzeczywistości (1997: 307; 1991a). Rezultatem tego procesu jest estetyzacja życia codziennego, a więc integracja sztuki i egzystencji jednostek, nasylenie życia estetyką. Featherstone wskazuje, że zjawisko estetyzacji i artystycznego kształtowania własnego życia ma długą genealogię i sięga korzeniami modernistycznej awangardy oraz romantycznej tradycji cyganerii, a przede wszyst-

kim wywodzi się ze specyfiki wielkomięjskiego życia XIX wieku, opisywanego wymownie przez Simmla czy Waltera Benjamina (2005). Współcześnie jednak estetyzacja codzienności nie jest domeną bohemy czy artystycznej awangardy, lecz każdej jednostki, która ma dostęp do kultury obrazów i chce ich doświadczać. Zanurzenie w wizualnej rzeczywistości – czy, jak twierdzi Lash, metaforycznym i mimetycznym świecie współczesnej kultury (1993) – prowadzi do wyłonienia się wrażliwości zorientowanej na estetyczne doznania i doświadczeniowy wymiar egzystencji. Według Featherstone'a doświadczenie siebie, swojego ciała i własnej podmiotowości ma charakter estetyczny, a tym samym proces konstruowania projektów tożsamościowych i biograficznych narracji opiera się nie tylko na nieustannym racjonalnym monitorowaniu własnych zachowań, stylu życia, wyglądu, lecz także na próbie uczynienia ich dziełem sztuki. Estetyzowanie, jak zaznacza Wojciech Klimczyk, polega na poszukiwaniu wzniosłości i spełnienia w chwilach zachwyty czy uniesienia, często też w odejściu od sztywnych i skonwencjonalizowanych hierarchii wartości. „Estetyzacja nie polega na dążeniu do wypełniania swego przeznaczenia na z góry wyznaczonej drodze, ale na ciągłym poszukiwaniu nowych możliwości wyładowania emocji, co sprawia, że nacisk położony zostaje na przeżycie” (Klimczyk 2008: 99).

Estetyzacja życia wiąże się z wyłamywaniem się jednostki z konwencjonalnych ram doświadczania codzienności i podkreśleniem znaczenia przeżyć oraz emocji w procesie tworzenia tożsamości. Zdaniem Charlesa Lindholma (2008: 65) ten swoisty „emotywizm” ekspresyjnego indywidualizmu zakładający, iż uczucia i osobiste przeżycia jednostki są najbardziej „prawdziwym” wyrazem jej „ja”, sprawia, że pierwszoplanową kategorią analiz – ale i doświadczania – współczesnej tożsamości staje się „autentyczność”<sup>17</sup>. Poszukiwanie siebie jest tu rozumiane jako ruch do wewnątrz, polega na introspekcji, skupieniu się na własnych spontanicznych uczuciach, wyobrażeniach, intuicji, emocjach i niezapośredniczonych (lub zapośred-

---

<sup>17</sup> Więcej informacji na temat genealogii i ewolucji kategorii autentyczności można znaleźć w pracach Lindholma (2008), Lionela Trillinga (1972), Taylora (2001) oraz Anny Wiczorkiewicz (2008).

niczonych w konsumpcyjnych dobrach) doznaniach. W tym sensie estetyzacja życia – zwrot ku artystycznej kreacji codzienności i dążenie do zmiany swojego życia w sztukę – jest postrzegane jako forma twórczego poszukiwania siebie i osiągnięcia siebie w nieposkromionej ekspresji w oderwaniu od narzuconych społecznych ról, „duszących” nakazów moralnych czy przymuszających wzorów zachowań (por. Lindholm 2008). Autentyczność, zaznacza Charles Taylor, oznacza oryginalność i wolność, wiąże się więc z buntem przeciw konwencji, która krępuje „esencjalne” i „naturalne ja” jednostki (1996: 66)<sup>18</sup>.

Drugim aspektem, na który – obok estetyzacji życia codzienniego i nacisku na doświadczeniowy wymiar tożsamości – zwraca uwagę Featherstone, jest performatywny charakter współczesnej tożsamości. Jego zdaniem logika kultury konsumpcyjnej, kładącej nacisk na „wizualizację” i „unaocznienie” jednostkowej tożsamości, znaczenie mody oraz troskę o wygląd w promowanych przez media kreacjach stylu życia, doprowadziła do wyłonienia się w postmodernistycznym świecie „osobowości performatywnej” (*performing self*; Featherstone 1991b). W ujęciu Featherstone’a jest ona bardziej wyrafinowaną czy dostosowaną do współczesnych warunków wersją opisywanej przez Christophera Lascha osobowości narcystycznej.

---

<sup>18</sup> Zdaniem Taylora autentyczność zyskuje współcześnie wartość autoteliczną – wierność sobie i odkrywanie samego siebie stają się wartością samą w sobie i stanowią „trzon” sprywatyzowanej moralności. Autentyczność nie potrzebuje żadnej moralności poza sobą samą, ponieważ każda autentyczna jednostka stwarza swój własny „moralny wszechświat”, który wyznacza horyzont jej działań i doświadczeń (Bellah i in. 2007: 175–176). Wybory i preferencje jednostki stanowią więc swoje własne uzasadnienie, ponieważ to właśnie one są wyrazem jej oryginalności i tożsamości. Również Giddens uznaje autentyczność polegającą na „byciu szczerym z samym sobą” za moralną oś samorealizacji późnonowoczesnego indywiduum. Według niego „bycie szczerym z samym sobą” jest czynnym procesem tworzenia siebie, który „musi być zorientowany na całościowy cel – uwalniania się od konieczności i osiągnięcia spełnienia” (Giddens 2001: 110). Z perspektywy ekspresyjnego indywidualizmu i tendencji estetyzacyjnych to „uwalnianie się od konieczności” i „osiąganie spełnienia” powinno polegać właśnie na rzuceniu się w wir tożsamościowych eksperymentów i doświadczeń, ekspresji i zapośredniczeń, które pozwolą jednostce odkryć siebie i „uwierzytelnić” swoją autentyczność – „prawdziwie prawdziwą jaźń” (Lindholm 2008: 1).

Narcyż to osoba samoświadoma i zaabsorbowana sobą do granic możliwości: swoim wyglądem, zdrowiem i stanem ducha, taka, która marzy o omnipotencji czy nieśmiertelności i domaga się ciągłego potwierdzenia swojej wyjątkowości oraz społecznego aplauzu (1980)<sup>19</sup>. Dla osobowości performatywnej również centralne znaczenie mają zewnętrzne wyznaczniki jej tożsamości czy stylu życia: koncentruje się ona przede wszystkim na prezentowaniu siebie oraz manipulowaniu wrażeniem, jakie wywiera na innych (por. Finkelstein 1991; 2007). Featherstone ujmuje więc tu ekspresyjny wymiar tożsamości nie tyle w kategoriach estetyzacji doświadczenia czy poszukiwania autentyczności, ile – inspirując się pracami Ervinga Goffmana (2000; 2006; 2008) – jako domenę stylizacji i świadomej gry aktorskiej mającej na celu stworzenie jak najlepszego, najbardziej pociągającego czy najkorzystniejszego wizerunku jednostki w relacjach z innymi. Performatywne „ja” jest „konstruowane” i prezentowane innym przez stylistyczne wybory konsumenckie – znaczenie ma nie tylko to, jakimi symbolicznymi dobrami się posługuje, lecz również to, jaki robi z nich użytek. Według Featherstone’a jednostka żyjąca w zmedializowanym świecie poddaje się tyranii widzialności i zmienia swoją tożsamość w niekończący się spektakl autoprezentacji i autoekspresji.

Zakorzenie performatywnej tożsamości w uniwersum kultury konsumpcyjnej sprawia, że leksyka owych performansów i stylizacji ma charakter praktycznie nieograniczony – kontinuum możliwych autoprezentacji jest tak szerokie, jak zakres możliwych wyborów konsumpcyjnych, obejmując nawet najbardziej kontrowersyjne i „antykonsumpcjonistyczne” style życia. Co więcej, wielość ról i relacji, w jakie wchodzi jednostki, oraz wielość pozycji, z jakich wychodzą w ramach tych relacji, pociąga za sobą mnogość kontekstualnych i sytuacyjnych autoprezentacji czy stylizacji. Jednostka może na różne sposoby wyrażać siebie w odmiennych obszarach swojej egzystencji, co sprawia, że trudno znaleźć wspólny mianownik wszystkich tych „obrazów siebie”. Takie ujęcie stawia pod znakiem

---

<sup>19</sup> Nie bez przyczyny więc Taylor (1996) uważa opisywaną przez Lascha kulturę narcyzmu za zbanalizowaną i wynaturzoną wersję autentyczności.

zapytania możliwość mówienia o „istocie” czy „autentycznym ja” późnonowoczesnej jednostki – im więcej „ról”, w które ona wchodzi, tym bardziej prowizoryczna i doraźna wydaje się jej tożsamość (Gergen 2009: 188<sup>20</sup>; por.: Kaufman 2004: 260; Olcoń-Kubicka 2009: 51–52). „Ja rozprasza się na wielość masek, które zakłada. Nie istnieje żadna jaźń poza maskaradą. [...] Tożsamość staje się teatralnym performansem, w ramach którego jaźń konstruowana jest i rekonstruowana stosownie do kostiumu, który akurat nosi”, zauważa Llewellyn Negrin (2008: 24).

### Jednostkowa tożsamość zapośredniczona w relacjach z innymi

Niezależnie od ich charakteru czy wymowy, w prawie wszystkich koncepcjach ekspresyjnej czy estetycznej tożsamości możemy znaleźć jeden wspólny wątek podkreślający znaczenie zapośredniczenia jednostkowej tożsamości w relacjach z innymi. Ekspresja, odgrywanie i stylizacja domagają się publiczności – osoby czy większej grupy osób, które będą odbiorcami kreowanego przez jednostkę przekazu na temat samej siebie lub będą czynnie współuczestniczyć w kształtowaniu jej tożsamości. Jak zauważa Olcoń-Kubicka: „Indywidualizacja zmusza człowieka do sięgania do wewnętrznych zasobów [...], nie oznacza jednak, iż proces kształtowania tożsamości odbywa się

<sup>20</sup> Zdaniem Gergena specyfika osobowości performatywnej czyni więc problematyczną samo rozróżnienie na „istotę” tożsamości i styl: „W miarę jak związki społeczne stają się okazjami do odgrywania ról, wymazaniu ulegają granice między Ja prawdziwym i prezentowanym – między istotą a stylem. To, co z jednego punktu wydaje się prawdziwe i istotne, z innego staje się jedynie stylizacją. [...] Czyjeś łzy wydają nam się oznakami głębokiego smutku, dopóki socjolog nie wykaże, że są one elementami zwyczajowego rytuału, właściwego i pożądanego przy pewnych okazjach. Czyjś gniew wydaje się prawdziwy, dopóki partner nie wskaże, że jest to jedynie rutynowy sposób postawienia na swoim. [...] W pewnym momencie, gdy pojęcie substancjalnego Ja zanika, a coraz większy nacisk kładzie się na dobrą formę, nie sposób już przeprowadzić rozróżnienia między tymi dwoma bytami [istotą i stylem – przyp. A. D.]. Jeśli wszystko jest stylem, kategoria ta przestaje oznaczać różnicę; staje się po prostu synonimem tego, co istnieje. Można wtedy zrezygnować z takich terminów jak *styl*, *powierzchnowość* czy *prezentacja siebie*, ponieważ przestają one nieść jakąkolwiek informację” (Gergen 2009: 188).

w próżni społecznej<sup>21</sup> i całkowicie niezależnie od wpływu innych ludzi” (2009: 53). Wykorzenienie z lokalnych wspólnot i instytucjonalnych ram nie oznacza, że jednostka nie poszukuje kontaktu z innymi. Tożsamościowy projekt domaga się rozpoznania i ugruntowania w relacjach z innymi – czy będą to członkowie najbliższej rodziny, życiowi partnerzy, osoby o podobnych zainteresowaniach, członkowie subkultury, do której należymy, czy też reprezentanci większości, z którą nie chcemy się zidentyfikować. Jak zauważa Norbert Elias, każde „ja” jest nieodwołalnie zakorzenione w jakimś „my”, a konstruowanie i ekspresja indywidualnej tożsamości domaga się istnienia „Innego”, który tę indywidualność dostrzeże:

z jednej strony konkretne nazwanie [udzielenie odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” – przyp. A. D.] dostarcza indywidualnej osobie symbolu jej niepowtarzalności i odpowiedzi na pytanie, kim jest we własnych oczach, z drugiej strony służy także jako karta wizytowa. Wskazuje, kim kto jest w oczach innych. Z tej perspektywy widzimy także, jak nierozzerwalnie istnienie osoby jako istoty indywidualnej związane jest z jej istnieniem jako istoty społecznej. Nie można byłoby odróżnić siebie jako jednostki od innych ludzi, gdyby nie było innych ludzi. [...] Nie ma tożsamości-ja bez tożsamości-my. Zmienia się jedynie rozłożenie wag w stosunku ja–my, wzorzec relacji ja–my (Elias 2008: 218–219).

Jak wskazują badacze społeczeństwa zindywidualizowanego, idąc tym samym tropem autora *Społeczeństwa jednostek*, współcześnie zmienia się struktura i dynamika relacji indywidualnej jednostki z jej społecznym otoczeniem. Pragnienie samorealizacji i samospelnienia nie musi – jak podkreślają na przykład Michel Maffesoli (2008), Philip Mellor i Chris Schilling (1997), Lash (2009), Hetherington (1998) czy Bauman (2008b) – przyczynić się do zaniku więzi i społecznej atomizacji. Indywidualizacja prowadzi bowiem ich zdaniem do przedefiniowania specyfiki relacji społecznych – wykorzenieniu z tradycyjnych wspólnot lokalnych czy grup pochodzenia towarzy-

---

<sup>21</sup> O czym świadczy choćby sama istota refleksyjności, a więc zapośredniczenia tożsamości w wiedzy naukowej dostarczanej przez systemy eksperckie (Giddens, Beck) bądź w uniwersum znakowym kultury popularnej (Lash).

szy wyłanianie się nowych form integracji społecznej i uspołecznienia. Intensywne i istotne z perspektywy tożsamościowej relacje powstają dziś często poza ramami instytucjonalnych zobowiązań czy zewnętrznych uwarunkowań – pracy, miejsca zamieszkania i tak dalej<sup>22</sup>. Coraz częściej mają one charakter opcjonalny i otwarty, opierając się na wspólnocie zainteresowań i pasji, nie zaś na podobieństwie społecznie istotnych cech, takich jak wykształcenie, wykonywany zawód czy położenie społeczne.

Na przykład zdaniem Giddensa kluczowe znaczenie dla tożsamościowych projektów zindywidualizowanych jednostek mają relacje partnerskie czy intymne, które określa on jako „czyste relacje”. „Czysta relacja” to relacja wyzwolona z przymusu, zewnętrznych zobowiązań i odpowiedzialności (oczekiwań rodziny, uwarunkowań ekonomicznych, sytuacji społecznej i tak dalej), utrzymywana z inicjatywy i dla przyjemności czy korzyści stron w niej uczestniczących i tylko dopóty, dopóki są one z niej usatysfakcjonowane. Czysta relacja jest więc relacją potencjalnie nietrwałą, dlatego chęć jej utrzymania wymaga od jednostek dużego wkładu pracy emocjonalnej (Hochschild 2009) i refleksyjnego monitorowania, które mają pozwolić jednostkom zbudować intymną więź opartą na zaufaniu. Tu właśnie otwiera się przestrzeń dla rozwoju refleksyjnego projektu tożsamości, ponieważ w czystej relacji „jednostka nie tylko »rozpoznaje drugą osobę«, ale w jej reakcjach znajduje potwierdzenie swojej tożsamości” (Giddens 2001: 135). Według Giddensa w późnej nowoczesności relacje intymne w dużo większej mierze niż dotychczas angażują tożsamość i służą poszerzeniu jednostkowej samowiedzy. Warunkiem udanego związku jest autentyczność wobec drugiej osoby, co „wymusza” ciągłe monitorowanie własnych uczuć i emocji, wychwytywanie momentów, w których „nie jesteśmy sobą”, kiedy nasze wewnętrzne „ja” nie przystaje do zewnętrznej ekspresji, sytuacji, w których sprzeniewierzamy się zasadzie szczerości wobec samego siebie i partnera czy partnerki. Czysta relacja stanowi więc nie

---

<sup>22</sup> Manuel Castells mówi w tym kontekście o zjawisku „prywatyzacji społeczeństwa”, czyli obudowywaniu się sieci społecznych wokół jednostki czy rozwoju wspólnot osobistych (2008: 365).



tylko przestrzeń tworzenia intymnej więzi z drugą osobą, lecz także płaszczyznę kształtowania i negocjowania własnej tożsamości, ponieważ głównym celem pozostawania w takiej intymnej relacji jest samorealizacja rozumiana jako bycie autentycznym z drugą osobą.

Najważniejszym zarzutem stawianym Giddensowskiej koncepcji czystej relacji jest jej wyidealizowany charakter, polegający na wyabstrahowaniu intymnego związku z szerszego społecznego kontekstu i ujmowaniu go w sposób statyczny, a nie dynamiczny – pomijaniu zerwań, kryzysów i impasów, które w takim samym stopniu mogą dotyczyć więzi między partnerami, jak też ich jednostkowych tożsamości. Najciekawszy krytyczny wątek, wnoszący wiele do rozważań nad specyfiką relacji między jednostkami w późnej nowoczesności, przedstawia jednak Lash w *Refleksyjnej modernizacji*. Jego zdaniem Giddens przywiązuje zbyt dużą uwagę do roli refleksyjnego monitorowania samego siebie i własnej autentyczności przez jednostki pozostające w związku, pomijając ich najważniejszy aspekt, jakim jest intensywna wymiana znaczeń – czy, jak sam to określa, „intensywna wymiana semantyczna” między partnerami (Lash 2009: 261; por. Luhmann 2003). Medium konstruowania jednostkowej tożsamości w intymnych relacjach nie stanowi więc jego zdaniem opisywana wcześniej refleksyjność kognitywna, oparta na twierdzeniach, lecz refleksyjność hermeneutyczna, która polega na tworzeniu wspólnego „horyzontu semantycznego”, wyznaczanego przez obustronne akty komunikacyjne i negocjowane wspólnie przez partnerów sensory. Lash oddziela refleksyjność hermeneutyczną od refleksyjności estetycznej, odnoszącej się głównie do jednostkowej ekspresji, wskazując, że hermeneutyczny moment refleksyjności domaga się istnienia wspólnoty, która angażuje się w interpretację komunikowanych czy odbieranych znaczeń. Z jego perspektywy istnienie podzielanego horyzontu znaczeń i praktyk poprzedza samorozumienie partnerów w związku. Oznacza to, że refleksyjność w relacjach nie zachodzi we „wnętrzu” autonomicznego podmiotu, lecz „pomiędzy” uczestniczącymi w tej relacji jednostkami.

Rozważania te nie odnoszą się jedynie do związków partnerskich, lecz do wszystkich rodzajów późnonowoczesnych wspólnot. Według Lasha wspólnota nie polega dziś na podzielaniu tych

samych interesów czy charakterystyk, lecz na intensywniej wymianie znaczeń, sensów i symboli. Nie jest ona zbiorem autorefleksyjnych bytów zwróconych ku swoim własnym semantycznym światom, lecz zbiorowością osób, które kierują się ku sobie nawzajem i wspólnie uzgadniają znaczenie zjawisk czy zdarzeń. Refleksyjność hermeneutyczna, przypisywana przez Lasha wspólnotom, różni się od refleksyjności kognitywnej i estetycznej tym, że zakłada „zakorzenienie” jednostek w świecie życia. O ile „zarówno w refleksyjności kognitywnej, jak i estetycznej zakłada się istnienie podmiotu stojącego poza światem, wobec którego ów świat zostaje (kognitywnie lub mimetycznie) zapośredniczony” (Lash 2009: 206), o tyle istnienie wspólnoty wymaga osadzenia nie tylko w podzielanych znaczeniach, lecz także we wspólnych praktykach, rutynowych czy nawykowych czynnościach, które angażują jednostki emocjonalnie. Podzielany zestaw znaczeń oraz praktyk jest również tym, co według Lasha odróżnia współczesne wspólnoty od opisywanych przez Bellaha „enklaw stylu życia”, a więc zbiorowości tworzonych przez osoby o „takich samych znamionach tożsamości” czy podzielanym stylu życia, które łączy podobny sposób spędzania wolnego czasu, zachowania konsumpcyjne czy rodzaj preferowanych rozrywek (por. Bellah i in. 2007: 474–475, 478–479). W przeciwieństwie do „enklaw stylu życia”, które zawsze mają charakter cząstkowy i odnoszą się jedynie do sfery życia prywatnego, wspólnoty zakładają duże zaangażowanie jednostek w podejmowane w jej ramach praktyki i dążenie do wspólnego tworzenia sensu.

Idąc dalej, Lash odróżnia wspólnoty „zwykłe” od refleksyjnych, będących „wytworem” późnej nowoczesności zdominowanej przez symbole i kulturowe źródła zapośredniczające. Tym, co wyróżnia refleksyjne wspólnoty – wśród których wymienia on na przykład ruchy ekologiczne, niektóre kultury smaku (na przykład gejojska społeczność SM w dzielnicy Castro w San Francisco) czy (choć nie bez zastrzeżeń) związki intymne<sup>23</sup> – jest przede wszystkim cha-

---

<sup>23</sup> W *Refleksyjnej modernizacji* możemy znaleźć następujący ustęp: „nawet emocjonalny związek wspólnych semantyk trudno uznać za wspólnotę. Taki rodzaj relacji jest zresztą przeciążony semantycznym afektem i z natury niestabilny. Odgradzony od szerszej wspólnoty może się co gorsza stać kolejnym

rakter członkostwa i „narzędzi”, z których korzystają. Przynależność do nich nie wynika z przymusu czy urodzenia, lecz z „indywidualnej decyzji o zaangażowaniu”, a służące im narzędzia oraz efekty ich działalności mają charakter raczej abstrakcyjny i kulturowy niż materialny – tworzą nowe trendy w modzie, ideowe manifesty, zmieniają świadomość społeczną w dziedzinie zagrożeń ekologicznych i tak dalej.

Także Maffesoli i Hetherington wskazują, że w późnej nowoczesności mamy do czynienia ze swoistą „eksplozją” różnych form wspólnotowości, które cechuje dowolność i dobrowolność przynależności, podzielany świat znaczeń – zainteresowań, stylu życia, przekonań – i duży poziom emocjonalnego zaangażowania ich członków. Według Maffesolego (2008) nowe wspólnoty, określane przez niego „nowymi plemionami”, mają otwarty oraz dynamiczny charakter i opierają się na emocjonalnej i estetycznej identyfikacji ich członków. Odwołując się do Weberowskiej koncepcji wspólnoty uczuciowej (*Gemeinde*), Maffesoli wskazuje, że głównymi cechami nowych plemion są: ich efemeryczny charakter, brak wewnętrznej organizacji, instytucjonalnych hierarchii i konkretnych pozycji przypisanych członkom. Uczestnictwo w tego rodzaju wspólnotach ma fluidalny i okresowy charakter – nie opierają się one na trwałej przynależności, lecz raczej na „zbieraniu się”, „wspólnym odgrywaniu” i „świętowaniu” momentów wyrwanych rutynie dnia codziennego. Poczucie wspólnotowości „wynika” z podzielanych uczuć i emocjonalnego zaangażowania, które stanowią podstawę wyłaniania się swoistej estetycznej etyki, grupowej mitologii i kolektywnych rytuałów polegających na ekspresji czy odgrywaniu uczuć (por. Mellor i Schilling 1997). Co istotne, zdaniem Maffesolego owo uwspólnianie emocji i doznań prowadzi do, choćby chwilowego, „zawieszenia” jednostkowej tożsamości czy zrzeczenia się jej na rzecz solidarności grupowej (por. Bauman 2001; 2008b), co określa on „deindywidualizacją”.

---

wcieleniem solipsyzmu współczesnego ekspresyjnego »ja«, które utraciło dostęp do dóbr substancjalnych i proceduralnych, a jedyne, co mu pozostało, to narcystyczne potwierdzanie własnego istnienia, choć już nie za pomocą Kartezjańskiego »Myślę, więc jestem«, ale »Ja jestem mną« Becka” (Lash 2009: 214–215).

Według niego specyfika współczesnej wspólnotowości polega właśnie na rozplynięciu się jednostkowego „ja” w neotrybalnym „my”.

Deindywidualizacyjna teza Maffesolego spotkała się jednak z dużą krytyką na gruncie socjologii. Wielu badaczy skupionych na analizie współczesnych form wspólnotowości podkreśla, że te empatyczne czy afektualne wspólnoty nie zmuszają jednostki do zaprzeczania swojej wyjątkowości i zrzeczenia się własnej tożsamości, ale wręcz przeciwnie – służą jej potwierdzeniu (Nancy 1991; Hetherington 1998; Marody i Giza-Poleszczuk 2004; Olcoń-Kubicka 2009). Według Hetheringtona, badającego subkultury młodzieżowe i kultury alternatywne w Wielkiej Brytanii, ekspresyjne i elektywne wspólnoty są współcześnie głównym źródłem kształtowania jednostkowej tożsamości (1998: 61; por. Lash 2009), ponieważ dają jednostce możliwość ekspresji własnego „ja” i samorealizacji, dzielenia się własnymi doznaniem i uczuciami, stylem życia i poglądami politycznymi, w obrębie grupy, z którą się ona identyfikuje. Tym samym przynależność do wspólnoty służy pogłębieniu samowiedzy jednostki, ugruntowaniu jej postaw, fascynacji i estetycznych zainteresowań w szerszym wspólnotowym kontekście. Samookreślenie i poszukiwanie własnej autentyczności dokonuje się więc tutaj przez kontakt i relacje z innymi. Jak zaznacza Olcoń-Kubicka: „W ramach nowej wspólnoty jednostka nie tyle buduje tożsamość, lecz także otrzymuje możliwość stałej ekspresji siebie w obecności innych; grupy te mogą być postrzegane jako »przestrzenie« manifestacji indywidualizmu, tylko że realizowanego wspólnie z innymi” (2009: 67).

Analizy funkcjonowania wspólnot wyboru czy nowych plemion pokazują więc, że proces indywidualizacji może pociągać za sobą nie tylko izolację i atomizację jednostek, które – wykorzenione z instytucjonalnych kontekstów i wspólnot kategoryalnych – muszą w samotności mierzyć się z zadaniem, jakim jest konstruowanie jednostkowej tożsamości. Indywidualizacja pociąga za sobą również nowe formy bycia-z-innymi (Nancy 1991) i kształtowania relacji międzyludzkich służących reprodukowaniu indywidualizacyjnych mechanizmów tożsamościowych – potwierdzeniu jednostkowej wyjątkowości, decyzyjności i wolności w kształtowaniu i ekspresji siebie. Płaszczyzną kontaktu stają się tu wspólne pasje, styl życia, polityczne

i etyczne poglądy czy upodobania estetyczne. Zdaniem Hetheringtona (1998) otwarty, opcjonalny, arbitralny i tymczasowy charakter współczesnych wspólnot można potraktować jako odpowiedź na specyfikę późnonowoczesnej tożsamości – procesualnej, nielinearnej i zmiennej. Z konieczności niedomknięty projekt jednostkowej tożsamości znajduje swoje chwilowe potwierdzenie i domknięcie w relacjach z innymi.

### Tożsamość i ciało

Wskazując konieczność samodzielnego konstruowania jednostkowej tożsamości jako najważniejszy wymiar procesu indywidualizacji, wielu socjologów kładzie nacisk na rolę oraz znaczenie ciała w doświadczeniu i refleksyjnym odniesieniu się do siebie późnonowoczesnego indywiduum (Featherstone 1991a; Featherstone i in. 1991; Schilling 1993; Giddens 2001; Crossley 2006). Ciało – postrzegane w społeczeństwie nowoczesnym jako podstawowy element kapitalistycznego mechanizmu produkcyjnego, a więc narzędzie pracy i wehikuł kapitału domagający się ścisłej dyscypliny i instytucjonalnej kontroli (Turner 1991, 1992, 1999; Bauman 1995b; Foucault 1998a, 1998b, 1999, 2000) – zostaje w późnej nowoczesności „przekazane” jednostce jako jej indywidualna własność. Procesowi „uwalniania” jednostki z grupowych, klasowych czy strukturalnych determinacji towarzyszy więc zjawisko „indywidualizacji ciała”, przejawiającej się w tym, że ciało staje się jednym z podstawowych wyznaczników jednostkowej tożsamości oraz kluczowym zasobem późnonowoczesnej jednostki (Schilling 1993). Zdaniem Chrisa Schillinga malejące znaczenie zewnętrznych źródeł legitymizacji – religii, ideologii klasowych i światopoglądów wspólnot lokalnych, które dotychczas tworzyły oraz podtrzymywały ontologiczne bezpieczeństwo jednostek – sprawia, że coraz częściej kierują się one ku swojej cielesności jako przestrzeni „ugruntowującej” tożsamość: „Dla tych, którzy stracili wiarę w religijne autorytety i wielkie narracje polityczne i nie mogą już tworzyć jasnego światopoglądu czy tożsamości w oparciu o te transpersonalne struktury znaczenia, właśnie ciało zdaje się być

pewnym fundamentem, w oparciu o który można odbudować solidne poczucie tożsamości w nowoczesnym świecie” (Schilling 1993: 3; por. Turner 1992). Z kolei zdaniem Featherstone’a (1991a; 1991b) i Baumana (1995b) niebagatelne znaczenie dla uczynienia ciała kluczowym elementem tożsamościowych projektów jednostek ma dynamiczny rozwój kultury konsumpcyjnej, zorientowanej na ciało jako podstawowy „organ” konsumpcji i nośnik wartości symbolicznych.

Zdiagnozowana na gruncie socjologii „indywidualizacja ciała” oznacza więc, że ciało jest własnością jednostki i stanowi kluczowy element tożsamości „ja”. Paradoksalnie jednak, w późnej nowoczesności – dowartościowującej cielesność jako „podstawę” czy „fundament” jednostkowej tożsamości – dość problematyczny staje się sam status ciała, które jawi się w coraz większym stopniu jako „plastyczna materia”, otwarta na przekształcenia i rekonstrukcje (Schilling 1993). W wyniku rozwoju wiedzy medycznej, technik reprodukcyjnych czy inżynierii genetycznej ciało w coraz mniejszym stopniu traktuje się jako dane, „stałą zastaną”, w coraz większym natomiast – jako byt będący stale w „procesie tworzenia”, podatny na prawie nieograniczone manipulacje. Wiele aspektów cielesności, dotychczas uchodzących za „naturalne”, zdeterminowane biologicznie, a więc stałe (wygląd zewnętrzny, łysienie, płeć, kolor skóry i tak dalej), jest poddawanych zabiegom modyfikacji i rekonstrukcji – stają się one więc kwestią nie tyle konieczności, ile wyboru i medycznej czy kosmetycznej ingerencji, do której do utraty tchu zachęcają nas współczesne media (Featherstone 1991b; Bauman 1995b; Jakubowska 2009).

Te dwa momenty późnonowoczesnej cielesności – przekazanie ciała w ręce jednostki oraz jego podatność na zmiany – znajdują swoje odzwierciedlenie w szalenie popularnej koncepcji „projektu ciała”, wprowadzonej do socjologicznego dyskursu przez Giddensa (2001; por. Schilling 1993). U podstaw koncepcji „projektu ciała” leży przekonanie, że w późnej nowoczesności ciało w coraz mniejszym stopniu jest traktowane przez jednostki jako „zewnętrzne” i „dane” (Giddens 2001: 12). Przeciwnie – postrzega się je jako konstytutywny element jednostkowej egzystencji i wszelkich społecznych relacji, ośrodek praktyk i źródło sensualnych wrażeń. Stanowi ono kluczowy element tożsamości „ja” i jest obecne we wszystkich trzech wymia-

rach jednostkowej tożsamości: w porządku samoodniesienia, ekspresji oraz w relacjach z innymi, konstytuując podstawową przestrzeń zapośredniczającą i „zewnętrzniającą” jednostkową tożsamość.

Zdaniem Giddensa ujęcie ciała jako projektu oznacza, że ono również – traktowane już nie jako pasywny obiekt, lecz istotna część jednostkowego układu działania – stanowi przedmiot refleksyjnego monitorowania i kontroli. Refleksja nad ciałem staje się częścią refleksji nad własną tożsamością – pozwala na uchwycenie i kontrolę zarówno wrażeń zmysłowych docierających do jednostki z jej otoczenia zewnętrznego, jak i potrzeb czy stanu jej własnego ciała: jego kondycji fizycznej, reakcji na bodźce i ogólnego funkcjonowania w ramach codziennych interakcji (Giddens 2001: 107). Według autora *Stanowienia społeczeństwa* – i zgodnie z przyjętą przez niego koncepcją jednostkowej tożsamości – świadome doświadczanie własnej cielesności jest istotne przede wszystkim z tego względu, że stanowi warunek spójności jednostkowej tożsamości, zapewnia jednostce poczucie ciągłości jej biograficznej narracji, a więc „jest środkiem prowadzącym do konsolidacji »ja« jako zintegrowanej całości” (Giddens 2001: 107–108, por. 81).

Urefleksyjnienie jednostkowej cielesności, a więc uczynienie jej jednym z aspektów samoodniesienia jednostki, oraz (mniejsze lub większe) uwolnienie ciała z „biologicznej” konieczności czy przypadkowości oznaczają, że w późnej nowoczesności odpowiedzialność za ciało spada na jednostkę – staje się ono przedmiotem jej wyborów czy decyzji, reżimów i dyscyplin. Tym samym, stwierdza Giddens, w społeczeństwie posttradycyjnym zasada czynnego konstruowania tożsamości bezpośrednio dotyczy również ciała (2001: 139). Potraktowanie go jako głównego nośnika tożsamości, która w późnej nowoczesności niejako z konieczności pozostaje nietrwała i otwarta, domaga się zatem uznania oczywistości jego dynamicznego i plastycznego charakteru. Ciało późnonowoczesne jest „niedomknięte” czy „niedokończone”, podlega przekształceniom w toku realizacji tożsamościowego projektu jednostki i zgodnie z jej zmiennym obrazem siebie. Stanowi ono przestrzeń otwartą na strukturalizację i zmiany, które są wynikiem tożsamościowych poszukiwań jednostki oraz obowiązujących wzorców kulturowych dotyczących

cielesności (Giddens 2001: 139). Bauman opisuje to zjawisko, odwołując się do paradoksu ogrodnika jawiącego się zarówno jako podmiot, jak i przedmiot swoich zabiegów:

Ciało jest dziś, w sposób niepodlegający dyskusji, „własnością prywatną”. Jego kultywowanie, jak uprawa ogródka działkowego, jest sprawą właściciela. Nie ma kogo, poza właścicielem, ganić, jeśli ogród porośnie chwastami, gleby nie użyżni się jak trzeba, a w konewce wody zabraknie [...]. Uzyskawszy swe ciało na własność, znalazł się jednak właściciel w tarapatkach nie lada. Jest przecież ogrodem i ogrodnikiem na raz (Bauman 1995b: 94).

Zdaniem wielu socjologów jedną z najważniejszych konsekwencji indywidualizowania się ciała jest wzrost znaczenia cielesności jako przestrzeni ekspresji i komunikowania własnej tożsamości. Wiąże się to między innymi z uprzywilejowaniem przez kulturę konsumpcyjną wyglądu zewnętrznego kosztem innych form „unaoczniania” jednostkowego „ja”. Zdaniem Bryana Turnera (1995) przesunięciu ośrodka kontroli nad ciałem z „zewnątrz” do wnętrza jednostki towarzyszy obecnie – dość paradoksalne – przesunięcie punktu ciężkości z wewnętrznej kontroli nad ciałem, przez którą rozumie on religijną ascezę czy protestancki etos samodyscypliny i samokontroli, na troskę o jego zewnętrzną prezentację. Również Featherstone zwraca uwagę na – uwarunkowaną logiką kultury konsumpcyjnej i wszechobecnością mediów wizualnych – koncentrację na wyglądzie zewnętrznym i estetycznych walorach ciała jako na jeden z głównych aspektów późnonowoczesnej indywidualizacji ciała (1991b; por.: Finkelstein 1991, 2007; Giddens 2001; Schilling 1993). Dostrzeżony przez obydwu autorów kulturowy przekaz jest jednoznaczny: o wartości ciała (oraz jego właściciela, oczywiście) nie decyduje wydajność w miejscu pracy czy zdolność do samoograniczania się w imię religijnych ideałów, lecz jego estetyczne atrybuty, rozumiana po Baumanowsku<sup>24</sup> „sprawność” czy zdolność dostoso-

---

<sup>24</sup> Zdaniem Baumana (1995b: 90) jedną z kluczowych umiejętności, jakie musi mieć ciało w późnonowoczesnym społeczeństwie, jest zdolność reagowania na bodźce dostarczane przez kulturę konsumpcyjną, którą to zdolność nazywa on



wywania się do totalnego wzorca piękna opartego na logice młodości, żywiołowości i atrakcyjności.

Zdaniem Schillinga oznacza to, że kluczowym momentem „projektu ciała” jest troska o wygląd zewnętrzny traktowany jako „wizytówka” jednostki w relacjach z innymi oraz główna przestrzeń prezentowania własnej tożsamości:

Stwierdzenie, że dla wielu współczesnych jednostek ciało stało się projektem, jest równoznaczne z uznaniem, że jego wygląd, rozmiar, kształt, a nawet wnętrze są podatne na rekonstrukcję zgodną z zamysłem jego właściciela. Podchodzenie do ciała jako do projektu nie musi pociągać za sobą nieustannego dążenia do jego całościowej transformacji, chociaż taka możliwość jest przez cały czas otwarta. Przyjmujące takie podejście jednostki są jednak w świadomy i aktywny sposób zaabsorbowane stanem, funkcjonowaniem i wyglądem swoich ciał. Oznacza to między innymi praktyczną akceptację doniosłej roli ciała, zarówno jako osobistego zasobu, jak i społecznego symbolu, który komunikuje innym tożsamość danej jednostki. W związku z tym ciała stają się bytami plastycznymi, które mogą być kształtowane i ulepszone dzięki stałemu nadzorowi i ciężkiej pracy ich właścicieli (Schilling 1993: 5).

Podobny wątek możemy znaleźć choćby w pracach Giddensa, według którego wygląd jednostki – wpisujący się często w szerszy kontekst stylu życia czy biograficznej narracji – ma przede wszystkim podkreślać jej osobowość, wyjątkowość i oryginalność, a więc komunikować czy odkrywać przed innymi prawdę o „ja” (por. Rudnicki 2009: 378)<sup>25</sup>. Refleksyjne monitorowanie i zarządzanie ciałem, prze-

---

sprawnością: „Ciało ponowoczesne jest przede wszystkim odbiorcą wrażeń. Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności. Poprawne spełnianie tych funkcji określa się mianem sprawności (*fitness*). [...] Utrzymywać ciało w stanie tak rozumianej sprawności, to odczuwać podniecenie na widok podniet i odczuwać radość z ich konsumpcji. »Sprawne« jest ciało uczulone, chłonne, nastrojone na absorpcję przyjemności; wszystkiego rodzaju przyjemności – seksualnych, gastronomicznych, wzrokowych czy słuchowych, a nade wszystko przyjemności czerpanej ze skutecznego wyćwiczenia ciała w sztuce odczuwania przyjemności”.

<sup>25</sup> Giddens (2001: 137) w następujący sposób wyjaśnia to, jaką rolę pełni wygląd zewnętrzny w tożsamosciowych projektach jednostek: „Określony wygląd ciała

jawiające się w dbałości o wygląd zewnętrzny, prowadzeniu zdrowego stylu życia, uprawianiu sportu i świadomości w zakresie nowych trendów, informują otoczenie jednostki nie tylko o jej położeniu społecznym czy pełnionych przez nią rolach, lecz także o jej osobowości, upodobaniach i pasjach oraz stopniu zaangażowania w proces kreowania siebie. Dlatego też z perspektywy autora *Stanowienia społeczeństwa* troska o autoprezentację, w której odzwierciedlają się społeczne naciski i wartości dotyczące ciała, pozostaje jednym z najistotniejszych zabiegów mających na celu utrzymanie przez jednostkę „bezpieczeństwa ontologicznego” w codziennych kontaktach oraz ukazanie swojej kompetencji w grze interakcyjnej (Giddens 2001, 2002; por. Goffman 2008). Cielesne reżimy i „refleksyjne techniki posługiwania się ciałem” – by posłużyć się zmodernizowaną przez Nicka Crossleya (2006) wersją kategorii zaproponowanej przez Marcela Maussa – służą więc przede wszystkim „przedstawianiu siebie” i odkrywaniu przed innymi własnej tożsamości.

Dla innych badaczy kładących nacisk na estetyczny i ekspresyjny wymiar jednostkowego samookreślenia – na przykład Crossleya (2006), Featherstone’a (1991a, 1991b), Lasha i Urry’ego (1994) czy Johna O’Neilla (1985) – kluczowe znaczenie dla jednostkowej tożsamości ma przede wszystkim zmysłowa czy odczuwająca konstytucja ciała, która sprawia, iż jest ono głównym instrumentem doświadczania siebie i świata oraz innych. Zdaniem Featherstone’a, Lasha czy Crossleya tak popularne współcześnie zarządzanie cielesnością wiąże się z tendencją do estetyzacji życia i własnej tożsamości, która po-

---

i sposób bycia wyraźnie nabierają szczególnego znaczenia z nastaniem nowoczesności. W kulturach przednowoczesnych wygląd był z reguły znormalizowany ze względu na tradycyjne nakazy. [...] Wygląd miał przede wszystkim znamionować tożsamość społeczną, a nie podkreślać osobowość jednostki. Współcześnie strój pozostaje nadal związany z tożsamością społeczną i służy identyfikacji płci, pozycji klasowej i statusu zawodowego. Na sposób ubierania wpływa na pewno otoczenie społeczne, reklama, zasoby socjoekonomiczne i inne, bardziej sprzyjające standaryzacji niż indywidualizacji, czynniki. Ale fakt, że dla znormalizowanych w stosunku do danej pozycji społecznej stylów ubierania mamy specjalne słowo »uniform«, wskazuje, że w innych przypadkach wybór stroju jest stosunkowo nieskrepowany. Mówiąc najkrócej, [...] wygląd zewnętrzny staje się głównym elementem refleksyjnego projektu »ja«.

lega na wypróbowywaniu różnych „projektów ciała” i refleksyjnych technik posługiwania się nim – kulturystyki, makijażu, dietetycznych reżimów i tym podobnych. Z tej perspektywy ucieleśniona tożsamość jest kształtowana niejako „na gorąco”, w różnych odsłonach i kreacjach – może wyrażać się w pędzie ku ciągłemu konstruowaniu i rekonstruowaniu własnego ciała, formowaniu go wedle specyficznych estetycznych wzorów, zmienianiu zgodnie z dominującymi trendami mody lub, „programowo”, wbrew popularyzowanym obrazom cielesności. „Zabawa” z ciałem i poddawanie go licznym modyfikacjom nie służą zatem utrzymywaniu spójnego obrazu siebie i odsłanianiu przed innymi względnie koherentnego „ja”, lecz wręcz przeciwnie – są bezpośrednio wplecione w proces tożsamościowego eksperymentowania i (estetycznej) samorealizacji.

Wielu autorów wskazuje również, że współcześnie „refleksyjne techniki posługiwania się ciałem”, cielesne eksperymenty i doświadczenia coraz częściej stanowią obszar eksplorowany przez subkulturowe enklawy, neo-plemiona czy empatyczne wspólnoty, które – ujmując to słowami O’Neilla (1985) – nie są przecież „bezcielesnym spektaklem” (por.: Vale i Juno 1989; Mellor i Schilling 1997). Cielesne praktyki – będące często istotnym wyznacznikiem stylu życia i światopoglądowych czy ideologicznych zapatrywań jednostek – służą jako ważne narzędzie identyfikacji i środek budowania wspólnotowych więzi, które opierają się na okazywaniu i podzieleniu uczuć czy pasji. Późnonowoczesna wspólnotowość, jak zauważa Maffesoli (2008: 31–40), często opiera się na stworzeniu estetycznej aury albo wykreowaniu, czy raczej „odkryciu”, wspólnej estetyki spajającej wielość „ja” przez jakąś formę ekspresji. Oddawanie się wspólnym i angażującym emocjonalnie cielesnym rytuałom, choćby takim jak piercing, sporty ekstremalne, ćwiczenia kulturystyczne czy taniec, pozwala na nieskrępowaną ekspresję „ja”, a zarazem daje jednostkom poczucie ugruntowania własnej tożsamości w podzielanym z innymi praktykach. Świadomość własnego ciała, jego doznań i przeżyć stanowi więc zasadniczy wymiar kontaktu z innymi i „narzędzie” umożliwiające tworzenie wspólnego horyzontu wrażeń i przeżyć, które spajają czasem silniej niż polityczne poglądy czy rodzaj wykonywanej pracy.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że ciało – podobnie jak tożsamość – jest wplątane w sieć systemowych i kulturowych zależności. Zdaniem większości autorów badających późnonowoczesną cielesność przeniesienie na jednostkę odpowiedzialności za własne ciało – jego refleksyjne monitorowanie i kształtowanie – to nie jedynie kwestia „wolności od” dotychczasowych przymusów i nadzoru władzy-wiedzy czy „wolności do” swobodnego manipulowania własnym ciałem wedle indywidualnego zamysłu. Jak zaznacza Giddens, stajemy się dziś nie tylko odpowiedzialni za projekt własnego ciała, lecz także ZMUSZENI do jego projektowania przez warunki społeczne, w jakich żyjemy (2001: 142, por. 139). W dobie niemal nieograniczonych możliwości ingerowania w ciało przekaz kulturowy głosi, że determinanty biologiczne nie są aż tak determinujące, jak zwykliśmy sądzić, a wybór staje się niejako systemową koniecznością: praca nad własnym ciałem, dążenie do lepszego poznania jego możliwości czy sposobu reagowania, modelowanie go i troska o jego „reprezentatywność” spoczywa w pełni na barkach jednostki. W świecie, w którym jednostkowe „ja” tak ściśle spleta się z cielesnością, a kultura konsumpcyjna kusi tysiącami technik ulepszenia ciała, zaniedbanie swojego ciała-ogrodu byłoby – jak sugeruje Klimczyk – równoznaczne z uchylaniem się od wzięcia odpowiedzialności za własną tożsamość i od aktywnego, refleksyjnego kształtowania siebie (2008: 97). Dbłość o własne ciało – poddawanie go przeróżnym reżimom, dietom, ćwiczeniom, technikom relaksacyjnym i zabiegom upiększającym – jest współcześnie wyrazem stopnia naszego zaangażowania w projekt tożsamości, w ramach którego traktuje się je jako główną przestrzeń kreacji i ekspresji siebie. Proces indywidualizacji ciała – uwolnienia go z biologicznych determinacji oraz ze „szponów” kapitalistycznej maszyny produkcyjnej – ma więc swój przykry rewers: mechanizmy kontroli i dyscyplinowania ciała, które dotychczas były domeną instytucji państwowych czy produkcyjnych, ulegają stopniowemu uwewnętrznieniu (Elias 1980, 2008: 148), a co za tym idzie, jednostki są zmuszone do nieustannego kontrolowania i dyscyplinowania swoich ciał, jeśli chcą zapewnić sobie społeczną akceptację i mieć poczucie tożsamościowej decyzywności czy sprawstwa (Goffman 2008).

\*\*\*

Celem powyższego rozdziału było nakreślenie specyfiki procesów tożsamościowych uwarunkowanych postępującymi od lat sześćdziesiątych procesami indywidualizacyjnymi. Starałam się pokazać, że zarówno strukturalna, jak i kulturowa indywidualizacja wyznaczają przestrzeń indywidualizacji jednostkowej, równocześnie prowadząc do transformacji procesów tożsamościowych. Pierwsza z nich doprowadziła do zmiany położenia życiowego i wykorzenia jednostek z dotychczasowych ram odniesienia. Zmusiła je tym samym do samodzielnego konstruowania własnych biografii, zmieniając przywilej decydowania o sobie w obowiązek czy konieczność. Z kolei druga stanowiła ideologiczny motor ujednostkowania i strukturalnej indywidualizacji, głosząc imperatyw „bycia sobą” i oferując konkretne wzory czy modele, dzięki którym można osiągnąć autonomię i samorealizację. Jednostkowa indywidualizacja jest więc nie tyle efektem wyboru czy świadomej decyzji jednostki, ile jej losem, na który skazała ją dynamika świata społecznego i logika kultury. Można jednak powiedzieć, że nie jest to los tragiczny – otwiera bowiem przed jednostką możliwość kształtowania swojej tożsamości w dużo większym stopniu, niż było to kiedykolwiek możliwe. Bez wątpienia nadal istnieją strukturalne, instytucjonalne i kulturowe determinanty jednostkowej tożsamości, ale wyznaczają one raczej jej warunki brzegowe i szerokie ramy, nie będąc „kotwicami” czy przestrzeniami jednoznacznie zakorzeniającymi jednostkowe „ja”.

Przedmiotem mojego zainteresowania była późnonowoczesna tożsamość, jednak nie zależało mi na przedstawieniu jej konkretnego czy wyczerpującego obrazu obecnego w socjologicznym dyskursie, lecz na wskazaniu głównych pojawiających się w nim wątków oraz paradoksów i pułapek kryjących się w myśleniu o późnonowoczesnej tożsamości. Okazą się one istotne w ramach wypracowywanego przeze mnie ujęcia tatuowania ciała jako strategii tożsamościowej, które będzie stanowić centralne zagadnienie w dalszych częściach tej pracy.



## ROZDZIAŁ 2

# Tatauaż przedefiniowany

Zmiany pod względem charakteru i celu tatuaży wyrażają zmiany w charakterze i celu życia społecznego.

(Turner 1999: 40)

*Homo depictus* – „człowiek zdobiący się” – to obok *animal symbolismum* Ernsta Cassirera, *homo ludens* Johana Huizingi czy *homo oeconomicus* Adama Smitha jedno z najcelniejszych określeń gatunkowej natury człowieka. We wszystkich epokach i we wszystkich społecznościach możemy znaleźć dowody potwierdzające skłonność człowieka do upiększania, dekorowania czy modyfikowania swojego ciała za pomocą różnorodnych technik: makijażu, stroju, biżuterii, rysunku czy nawet radykalnych deformacji. Według Teda Polhemusa (1988: 30–31) ciało od zawsze stanowiło podstawowe tworzywo artystyczne, którym posługuje się człowiek, oraz najbardziej oczywistą przestrzeń zapisu istotnych dla jednostek i grup treści – zarówno estetycznych, jak i symbolicznych. Ludzkie ciało – zauważa autor – jest traktowane jako nośnik symboli statusu, wieku czy płci, znaków wyróżniających i stygmatyzujących, które określają położenie jednostki w społeczeństwie, odkrywają przed innymi najważniejsze wyznaczniki jej tożsamości i wyróżniają ją z otoczenia lub przeciwnie – upodabniają ją do innych. Jego zdaniem nie istnieje społeczeństwo, w którym nie praktykuje się choćby najbardziej subtelnej i nieinwazyjnej praktyki modyfikacji ciała, ponieważ człowiek ze swej natury stale poszukuje jakiejś formy ekspresji czy oznaczenia samego siebie.

Jedną z wielu rozpowszechnionych na całym świecie technik przekształcania ciała jest tatuaż, a więc forma zdobienia polegająca na wprowadzaniu pod skórę barwnika wzdłuż określonego wzoru. Tatuaż kojarzy się przede wszystkim z kulturą ludów pierwotnych czy przedpiśmiennych, szczególnie Melanezji i Polinezji, istnieje jednak wiele archeologicznych dowodów potwierdzających, że ta

modyfikacja ciała była praktykowana również w czasach paleolitu oraz w starożytności – w Egipcie, Grecji, Rzymie, Japonii, na Bliskim Wschodzie czy w kraju Inków (Polhemus 1988; Camphausen 1997; Turner 1999; Gilbert 2000; van Dinter 2005; Jelski 2007; Hamblby 2009 [1886]; Snopek 2009). Jak zauważa choćby Karol Darwin: „Nie sposób wskazać ani jednej wielkiej krainy – od polarnych ziem na północy po Nową Zelandię na południu – gdzie autochtoni nie znaliby tatuażu. Tę sztukę praktykowali zarówno Żydzi za czasów biblijnych, jak i starożytni Brytowie. Niektórzy spośród krajowców afrykańskich również się tatuują” (cyt. za: van Dinter 2005: 9). Przez długie stulecia napiętnowany i zakazany przez władze Kościoła<sup>1</sup>, w Europie Zachodniej tatuaż rozprzestrzenił się w XVIII wieku za sprawą zamorskich wypraw, które umożliwiły kontakt z licznymi kulturami plemiennymi. Wtedy też – dzięki relacjom słynnego podróżnika Jamesa Cooka – do zachodnioeuropejskiego słownika przedostał się termin tatuaż (*tatau*), pochodzący z dialektu tahitańskiego języka polinezyjskiego i oznaczający malowidło czy znak<sup>2</sup>. Bardzo szybko tatuaż – kojarzony zazwyczaj z obcością, męskością i egzotyką (Benson 2000) – stał się znaczącym elementem kulturowego repertuaru grup przestępczych (gangów młodzieżowych i kobiet świadczących usługi seksualne), więźniów, marynarzy oraz – w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych – atrybutem mężczyzn

---

<sup>1</sup> W Biblii istnieje następujący zapis: „Nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie. Nie będziesz golił włosów po bokach brody. Nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym. Nie będziecie się tatuować. Ja jestem Pan!” (Kpł 19,27–28) – który stanowi o specyficznym stosunku Kościoła do modyfikowania ciała za pomocą tatuażu. Wbrew temu tatuaż przez pierwsze kilkadziesiąt lat chrześcijaństwa był stosowany przez wyznawców tej religii jako znak identyfikujący ich wyznaniową przynależność. Praktykowanie tatuażu zostało oficjalnie potępione – jako ingerowanie w dzieło Boże, jakim jest ludzkie ciało – dopiero na soborze w Nicei w 787 roku zwołanym przez papieża Hadriana I (Jelski 2007: 34).

<sup>2</sup> Andrzej Jelski (2007: 24–25) wskazuje na to, iż w europejskim kręgu kulturowym funkcjonowały również inne określenia tej praktyki, takie jak *signum* czy *stigma*, *grafizm*, *hieroglify* czy *tatunek* (ostatni z tych terminów pojawił się w pracach polskiego badacza Mikronezji Jana Stanisława Kubary w 1882 roku). W polskiej literaturze naukowej termin „tatuaż” pojawił się między rokiem 1886 a 1888 w pismach socjologa Ludwika Krzywickiego.



wywodzących się z klasy robotniczej. Tatuaze często były wykorzystywane także przez władze państwowe w celu stygmatyzacji i podporządkowania grup dewiacyjnych; ekstremalnym przykładem są chociażby tatuaze stosowane w obozach koncentracyjnych podczas II wojny światowej (Benson 2000; Caplan 2000; DeMello 2000; Ferreira 2009).

Przełomowym momentem w historii amerykańskiej i europejskiej kultury tatuazu były lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku. W tym okresie – charakteryzującym się rozkwitem ruchów kontestatorskich, hippisowskich i narodzinami subkultur młodzieżowych oraz ogólnymi przemianami społeczno-obyczajowymi – wielu młodych buntowników, w tym duża grupa kobiet związanych z ruchem feministycznym (Mifflin 1997), sięgało po tatuaz jako formę wyrażenia swojej ideologicznej niezależności czy sprzeciwu wobec obowiązujących estetycznych i obyczajowych kanonów (Wojcik 1995; Camphausen 1997). Począwszy od końca lat siedemdziesiątych, możemy natomiast obserwować w świecie zachodnim swoisty renesans tatuazu – by posłużyć się określeniem Arnolda Rubina (1988) – jako jednej z wielu praktykowanych współcześnie technik modyfikacji ciała (Sweetman 1999; Caplan 2000; DeMello 2000; Fisher 2002; Pitts 2003). W konsekwencji tego swoistego renesansu tatuaz stopniowo przestał być jedynie specyficzną praktyką grup dewiacyjnych, zmarginalizowanych czy buntowników z wyboru i stał się elementem podzielanego uniwersum kulturowego. Może o tym świadczyć choćby stopniowe upowszechnianie się tatuazu wśród zróżnicowanych grup społecznych, wiekowych i genderowych, zwiększenie się liczby profesjonalnych salonów tatuazu, wzrost ilości tytułów prasowych czy publikacji dotyczących tego fenomenu, powstawanie grup i instytucji promujących praktykę tatuowania ciała jako formę artystycznej ekspresji<sup>3</sup>.

Celem tego rozdziału nie będzie jednak przedstawienie zawiłej historii tatuazu od czasów prehistorycznych do jego współczesnego

---

<sup>3</sup> Przykładem instytucji promujących sztukę tatuazu oraz badających jej historię mogą być chociażby funkcjonujące w San Francisco archiwum tatuazu (Tattoo Archive) oraz liczne muzea tatuazu ulokowane na przykład w Amsterdamie, Baltimore, Buenos Aires, San Francisco, Yokohamie czy Tokio.

tryumfu w świecie Zachodu, lecz zademonstrowanie, w jaki sposób – zdaniem socjologów i antropologów badających to zjawisko – zmieniła się rola tatuażu oraz przypisywane mu znaczenia wraz z nastaniem późnonowoczesnego społeczeństwa zindywidualizowanego. Aby to zrobić, postaram się pokazać, jak funkcjonował tatuaż w trzech odmiennych i skontrastowanych ze sobą kontekstach społecznych: plemiennym, nowoczesnym oraz właśnie późnonowoczesnym. Idąc tropem zaproponowanej przez Mary Douglas koncepcji odpowiedniości między społecznym porządkiem a jednostkowym ciałem, zgodnie z którą ludzkie ciało, wyobrażenia na jego temat i możliwe formy jego przekształcania zawsze odzwierciedlają specyfikę społecznego porządku (2004; por. 2007)<sup>4</sup>, ujmę zjawisko tatuażu nie tyle historycznie, co raczej typologicznie, koncentrując się na trzech wybranych formacjach, w których przypisuje się tatuażowi istotne społeczne i kulturowe znaczenia. Postaram się, po pierwsze, wskazać na funkcje tej praktyki modyfikacji i ozdabiania ciała u jej korzeni, czyli w holistycznych społeczeństwach tradycyjnych czy plemiennych. Po drugie, przyjrę się temu, jak zmieniła się specyfika tatuażu wraz z nastaniem pierwszej nowoczesności i charakterystycznych dla niej zasad organizacyjnych oraz norm kulturowych. Następnie pokażę, jak – według interpretatorów tego zjawiska – transformacja istniejących w społeczeństwie późnonowoczesnym form uspołecznienia i mechanizmów tożsamościowych wpłynęła na „przedefiniowanie” roli tatuażu oraz obserwowany współcześnie renesans tej praktyki. W końcowej części rozdziału skupię się na specyficznej sytuacji tatu-

---

<sup>4</sup> W *Symbolach naturalnych* (Douglas 2004; por. 2007) wskazuje ona na to, iż ludzkie ciało zawsze jest wpisane w konkretny kontekst kultury danej grupy i stanowi przestrzeń zapisu istotnych dla społeczności znaczeń, które są determinowane przez specyficzne dla niej struktury symboliczne oraz systemy klasyfikacyjne. Oznacza to, iż wyobrażenia na temat ciała i sposób posługiwania się nim są zawsze osadzone w szerszym społecznym *millieu* i nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od rządzących nim zasad. W podobny sposób społeczeństwo określa możliwe granice fizycznych transformacji ciała, znaczenia go i przeobrażania, chociażby właśnie za pomocą tatuażu. Zdaniem brytyjskiej antropolożki możliwość funkcjonowania ciała jako środka wyrazu czy zakres i forma jego akceptowalnych modyfikacji jest zatem zawsze określona przez konstytutywne zasady systemu społecznego i stanowi ich wyraz.

ażu w naszym kraju i spróbuję odpowiedzieć na pytanie o to, z czego wynika jej „wyjątkowość” w polskim kontekście.

### Tatuaż jako znak przynależności

Zdaniem większości badaczy zajmujących się problematyką modyfikacji ciała w społeczeństwach tradycyjnych tatuaż był praktyką z gruntu społeczną. Tatuowanie ciała stanowiło integralną część szerszego uniwersum kulturowego oraz zasobu praktyk danej społeczności. Zdaniem Bryana Turnera wiązało się to bezpośrednio z całościowym i wszechogarniającym charakterem społeczeństw plemiennych, które są oparte na „gęstej solidarności” i „gorącej lojalności” (1999). Jak zauważa brytyjski socjolog, naznaczanie ciała w społeczeństwach tradycyjnych, przede wszystkim przez tatuaż, ale i rysunek, piercing czy skaryfikację<sup>5</sup>, z konieczności było zabiegiem zbiorowym i zazwyczaj obowiązkowym, umożliwiającym mapowanie struktur relacji i reguł wyznaczających porządek społeczny. Według Turnera forma oraz treść tatuażu mogły – czy nawet miały – z założenia być jednoznacznie odczytane przez wszystkich członków określonej społeczności, „ponieważ były one osadzone w podzielanej kulturze zbiorowych znaczeń”, a więc we wspólnym uniwersum symbolicznym wyznaczającym zakres zbiorowych praktyk (Turner 1999: 39–40). Poniżej postaram się przyjrzeć temu, jakie funkcje pełnił tatuaż w społecznościach przednowoczesnych i w jaki sposób społeczny porządek odciskał swoje piętno na ludzkim ciele.

Zdaniem wielu antropologów znaczenie ciała za pomocą tatuażu było w społecznościach tradycyjnych przede wszystkim sposobem jego denaturalizacji przez akt włączenia go w obręb społecznego porządku (Gell 1993; Camphausen 1997; Pritchard 2001). W artykule *Written on the Flesh* Pasi Falk zauważa, że w wielu kulturach pierwotnych nieoznaczone czy niezmodyfikowane ciało było uwa-

---

<sup>5</sup> Piercing to forma ozdabiania ciała przez jego kolczykowanie, skaryfikacja natomiast polega na nacinaniu, przypalaniu lub drapaniu skóry w celu wytworzenia tkanki bliznowej o określonym kształcie i formie.

żane za byt niedokończony czy niedoskonały, domagający się „przekształcenia” i „ulepszenia”, które pozwoliłyby uczynić je elementem społecznego ładu (1995: 98). Kwestię tę w swych pracach podnosi również Claude Lévi-Strauss, analizując zjawisko tatuowania ciała w plemienu Kaduweo żyjącym nad Amazonką oraz u Maorysów z Nowej Zelandii. Porównując znaczenia przypisane tej formie ozdabiania ciała w obu społecznościach, wskazuje on, że tatuowanie ciała, a przede wszystkim twarzy, pozwalało zdaniem tych ludów na transformację człowieka naturalnego czy biologicznego w jednostkę społeczną i istotę duchową (Lévi-Strauss 1970; 1992)<sup>6</sup>. Ciało ludzkie niepoddane żadnym zabiegom modyfikującym czy upiększającym – było ciałem „dzikim”, znajdującym się w porządku natury, stąd konieczność uspołecznienia go i włączenia w porządek kultury przez zapisanie na nim istotnych dla danej grupy znaczeń<sup>7</sup>. Jak zauważa autor *Mysli nieoswojonej*:

Trzeba było być pomalowanym, aby być człowiekiem; kto pozostawał w stanie natury, nie różnił się od zwierzęcia. [...] Malowidła na twarzy nadają przede wszystkim danej osobie godność istoty ludzkiej – stwierdzają przejście od natury do kultury, od „nierozumnego” zwierzęcia do człowieka cywilizowanego (Lévi-Strauss 1992: 182, 188).

Tatuaż funkcjonował zatem jako znak cywilizacji – dzięki niemu ciało z czysto biologicznego bytu stawało się elementem społecznego porządku kategorii, klasyfikacji i praktyk, zostawało przekształcone

---

<sup>6</sup> W *Antropologii strukturalnej* Lévi-Strauss w następujący sposób wyjaśnia tę kwestię: „W myśli tubylczej [...] ozdoby są twarzą, a raczej tworzą ją. Nadają jej byt społeczny, godność ludzką i znaczenie duchowe. Podwójne przedstawienie twarzy, ujmowane jako zabieg plastyczny, wyraża zatem głębsze i bardziej istotne rozdwojenie: rozdwojenie na »głupią« jednostkę biologiczną i na osobnika społecznego, w którego winna się wcielić” (1970: 345).

<sup>7</sup> John Rush (2005: 18) – odwołując się do języka Lévi-Straussa – wyjaśnia to w następujący sposób: „Modyfikacje ciała zdają się być zjawiskiem przypisanym jedynie człowiekowi, a więc są tym samym znakiem kultury lub tego, co »ugotowane«, podczas gdy niewytatuowane i nie inicjowane ciało jawi się jako naturalne, dziewicze, prymitywne, puste lub »surowe«”.

w fenomen społeczny, kulturowo interpretowany i rozumiały dla wszystkich członków społeczności (por. Camphausen 1997: 26).

Tatuaż, pozwalając na transformację tego, co naturalne – w to, co kulturowe i społeczne, stanowił również jedno z kluczowych narzędzi identyfikacji i uspołecznienia jednostki. Moment włączenia w obręb kultury był równocześnie momentem zapisania bezpośrednio na skórze danej osoby jej grupowej czy klanowej przynależności, a więc jej tożsamości społecznej. W społeczeństwach tradycyjnych, w których – jak sugeruje Turner – wszelkie formy modyfikacji ciała miały charakter trwały, zbiorowy i obligatoryjny, praktyka tatuowania ciała członka danej grupy spełniała przede wszystkim funkcję koadaptacyjną (Turner 2006, 2010; por.: Sanders 1989; Atkinson 2003; Snopek 2009), integrując jednostkę w przestrzeń wspólnoty, pozwalając na symboliczną reprezentację i legitymizację więzi społecznych oraz na oddzielenie członków jednej grupy (klanowej, totemicznej, plemiennej) od innej. Dlatego też, jak zauważa Durkheim (1990), w społeczeństwach o strukturze totemicznej na ciele jednostek bardzo często tatuowano symbol danego totemu – roślinę, zwierzę czy przedmiot nieożywiony reprezentujący zbiorowość, do której należy jednostka. Nosząc na skórze emblemat swojego klanu, jednostka demonstrowała lojalność i poczucie wspólnoty z większą całością, jaką była jej grupa totemiczna (por. Hambly 2009). Tatuaż stanowił więc wizualny i zintegrowany z jednostkowym ciałem znak potwierdzający jej duchową i cielesną jedność z pozostałymi członkami grupy oraz z totemem. Autor *Elementarnych form życia religijnego* wyjaśnia to zjawisko w następujący sposób:

wszelkie postacie życia społecznego w każdym momencie dziejów mogą istnieć tylko dzięki rozległemu systemowi symboli. Materialne emblematy i obrazowe wyobrażenia [...] to szczególna postać symbolizmu. [...] Jest jednak pewien rodzaj emblematu, który jak się szybko okazuje, nie ma w sobie nic z wyrachowania i refleksji. To tatuaż, ten właśnie rodzaj emblematu, który [...] odgrywa w totemizmie ogromną rolę. [...] tatuaż stanowi najbardziej bezpośredni i ekspresyjny sposób zmanifestowania wspólnoty świadomości. Ten sam znak dystyngtywny odbity na ciele to najlepszy sposób zapewnienia siebie i bliźnich o przynależności do jednej grupy (Durkheim 1990: 223–224).

Tatuowanie ciała stanowiło zatem formę ekspresji solidarności mechanicznej oraz spójności grupy, które gwarantowało podobieństwo wyglądu jej członków, możliwe dzięki inskrypcji identycznych i trwałych znaków, oraz aktywne współuczestnictwo w tym samym religijnym uniwersum symbolicznym (por.: Gell 1993; Rush 2005; Crossley 2006: 11–14).

Zdaniem wielu badaczy tatuaż w społeczeństwach pierwotnych służył nie tylko symbolizacji przynależności do szerszej grupy społecznej, ale i wewnętrznemu różnicowaniu wspólnoty przez oznaczanie jednostkowej pozycji i miejsca zajmowanego przez nią w społecznej hierarchii (Falk 1995; Gilbert 2000; Hambly 2009; Jel-ski 2007). Znaki trwale zapisane określały społeczne afiliacje jednostki, przynależność do grupy „zawodowej”, religijnej, plemiennej czy tajemnej, odróżniały kobiety od mężczyzn i dzieci od dorosłych. U różnych szczepów Indian Ameryki Północnej oraz wielu ludów Mikronezji czy Polinezji celem modyfikowania ciała za pomocą tatuażu było akcentowanie prestiżu danej osoby, upamiętnienie jej bohaterskich czynów i dokonań, lecz przede wszystkim określenie jej statusu i usytuowania w strukturach władzy czy pokrewieństwa (Falk 1995; van Dinter 2005; Przybyliński 2007: 8; Hambly 2009: 171–242). Jak zauważa Lévi-Strauss, tatuaże stanowiły kluczowe narzędzie dystynkcji: „różniąc się w stylu i kompozycji zależnie od kasty, wyrażają w społeczeństwie złożonym hierarchię statusów i posiadają w ten sposób funkcję socjologiczną” (1992: 188). Posiadanie takiego „znaku” mogło być dowodem przejścia rytuałów inicjacyjnych, określać rolę jednostki w danej grupie (szamana, wodza, myśliwego czy wojownika<sup>8</sup>), lecz także piętnować ją czy manifestować jej niższą pozycję (Gustafson 2000; Jones 2000; Fisher 2002). Taki rodzaj modyfikacji ciała często stanowił również swoisty mechanizm kontroli grupowej, z jednej strony wyróżniając jednostki, które przysłużyły się dla dobra społeczności, z drugiej zaś – pozwalając na stygmatyzację i symboliczne wykluczenie osób nieczystych i ob-

---

<sup>8</sup> Przykładem są chociażby Piktowie, którzy tatuowali swoje ciała po to, by odstraszyć przeciwników na polu walki swoim dzikim i przerażającym wyglądem (Camphausen 1997: 17).

cych (Douglas 2007) oraz tych, które przekroczyły moralne zakazy lub złamały grupowe normy. Ciało stanowiło więc podstawową przestrzeń zapisu reguł rządzących życiem społeczności oraz jego moralnych zasad.

Tatuaż był integralnym elementem wielu plemiennych instytucji – polityki, maszyny wojennej czy religii – odgrywał zatem istotną rolę w podtrzymywaniu i odtwarzaniu porządku społecznego (Caplan 2000; Gell 1993). Zdaniem Polhemusa, trwałość tej formy modyfikacji ciała czyniła zeń narzędzie służące potwierdzeniu i reprodukcji społecznych norm oraz konstytutywnych dla działania grupy systemów symbolicznych:

Trwałe formy modyfikacji ciała są najbardziej skutecznym ze stworzonych kiedykolwiek narzędzi służących zachowywaniu *status quo* i zapewnieniu trwania całości społecznej. Fakt, że tatuaże, blizny i kolczyki są permanentnymi formami dekorowania ciała, sprawia, iż doskonale nadają się do demonstrowania i wzmacniania trwałych relacji społecznych (Polhemus 1988: 49).

Nieodwracalny charakter tatuażu miał być wyrazem statycznego i stabilnego charakteru więzi społecznych oraz hierarchicznych struktur leżących u podstaw grupowych relacji (Falk 1995: 99; Turner 1999: 41; Caplan 2000). Nie bez przyczyny często znajdował swoje uprawomocnienie w religijnych czy mitycznych wyobrażeniach danej wspólnoty i był silnie spleciony z wierzeniami grupy na temat jej pochodzenia, zasad leżących u podstaw społecznego ładu czy przekonań dotyczących życia pozagrobowego (Hambly 2009: 25–109). Według Wilfrida Hambly'ego, autora pierwszej (pochodzącej z 1886 roku) książki o historii tatuażu, ta forma cielesnej inskrypcji zazwyczaj przedstawiała treści mityczne – wyobrażenia bóstw, czczonych sił przyrody czy zwierząt totemicznych – i wielokrotnie była wykonywana w kontekście znaczących wydarzeń o charakterze religijnym: festiwali, świąt, rytuałów, narodzin czy śmierci bliskich, pozwalając tym samym jednostce „zanurzać się” w rzeczywistości *sacrum*. Z tego jednak względu czynności związane z wykonywaniem tatuażu były bardzo często objęte licznymi zakazami religijnymi i tabu, a zajmował się tym zazwyczaj kapłan czy szaman.

Obok symbolicznego odtwarzania i reprezentowania społecznego porządku oraz specyficznych dla niego dystynkcji tatuaż stanowił również istotny element dynamizujący strukturę relacji w grupie, będąc jednym z kluczowych „znaków zmiany” społecznego położenia jednostki, jej wyłączenia z szerszego kontekstu społecznego oraz ponownego włączenia do niego. W wielu wspólnotach wchodził on w skład licznych rytuałów służących połączeniu się ze światem *sacrum* czy odtworzeniu mitycznego porządku, w tym przede wszystkim różnorodnych rytów przejścia (*rites de passage*) – inicjacyjnych, związanych z narodzinami dziecka, zawarciem związku małżeńskiego czy wejściem do tajemnego stowarzyszenia (Polhemus 1988; van Gennep 2006; Turner 2006; Hambly 2009). W grupach plemiennych zmiana statusu społecznego, wieku czy roli bardzo często była zaznaczana przez okaleczanie ciała, skaryfikację, poddawanie się próbom fizycznej wytrzymałości: obrzezanie mężczyzn, klitoridektomię<sup>9</sup>, golenie głowy, wybijanie zębów, przekłuwanie uszu czy właśnie tatuaż (Bettelheim 1989; Leach 1989; Durkheim 1990; Favazza 1996; Eliade 1999). Transformacja ciała inicjowanego przez rytualne naznaczenie czy tatuowanie miała prowadzić do jego – duchowej i społecznej – transformacji, która umożliwiała ponowne włączenie jednostki do społeczeństwa, ale już jako innej osoby. Ciało stanowiło zaś nośnik i medium tej tożsamościowej zmiany.

Zdaniem Armando Favazzy (1996) niezwykle ważną rolę w rytach przejścia odgrywał moment okaleczenia ciała inicjowanego oraz towarzyszący mu ból i fizyczne cierpienie. W książce *Bodies Under Siege* zauważa on, że doświadczenie bólu podczas procesu tatuowania ciała samo w sobie jest niezwykle silnym doświadczeniem emocjonalnym, przyczyniającym się do transformacji jednostkowej świadomości. Co więcej, umiejętność godnego zniesienia bólu, stanowiąca warunek włączenia do społeczności dorosłych, wojowników czy myśliwych, miała być dowodem jednostkowej wytrzyma-

---

<sup>9</sup> Klitoridektomia, czyli obrzezanie kobiet, polega na częściowym lub całkowitym wycięciu lechtaczki, czemu towarzyszy nieraz usunięcie warg sromowych mniejszych. Jest praktykowana głównie wśród wyznawców islamu zamieszkujących niektóre kraje afrykańskie, na przykład Etiopię, Sudan, Mauretanię i Somalię.



łości i autonomii, które symbolizuje tatuaż zapisany na ciele (por. Sanders 1989: 10). Zgoda na doświadczenie cierpienia jest zdaniem Favazzy równoznaczna z zaaprobowaniem społecznego porządku i zasad regulujących działania grupy, do której się aspiruje. Ból jest tu ceną, którą trzeba zapłacić, żeby stać się częścią większej wspólnoty (Favazzo 1996: 231–232). Clinton Sanders podaje w tym kontekście przykład chłopców z plemienia Shan zamieszkującego Wyspy Towarzystwa, których poddawano bardzo bolesnemu zabiegowi – tych z nich, którzy w młodzieńczym wieku nadal pozostawali niewytatuowani, uważano za niedojrzałych, gdyż zakładano, że powstrzymał ich lęk przed bólem fizycznym. Wskutek tego nie mogli oni w pełni uczestniczyć w życiu mężczyzn (Sanders 1989: 10–11; por. Hambly 2009: 204–205).

Z kolei zdaniem Durkheima ból doświadczany przez inicjowanych stanowił istotny czynnik budowania solidarności grupowej oraz zarysowywania wyraźnej granicy między rzeczywistością *sacrum* a *profanum* (por. Crossley 2006: 12–13). Przed wszystkim rytuały negatywne – oparte na bólu i ascezie – pozwalały jednostce na wykroczenie poza świat *profanum* i wejście do przestrzeni sakralnej, a tym samym przekraczanie swojej biologicznej czy zwierzęcej konstytucji. Wyjaśnia on to w następujących sposób:

Każdy mięsień naszego ciała tkwi w świecie profanum [...], a więc nie możemy się odeń oderwać bez zadania gwałtu własnej naturze, bez bolesnego zmiążdżenia własnych popędów. Innymi słowy, praktyki kultu negatywnego zawsze wiążą się z cierpieniem. Ból jest tu warunkiem koniecznym (Durkheim 1990: 300).

A następnie dodaje:

Cierpienie to znak, że pewne więzi łączące człowieka ze światem profanum zostały zerwane. Jest to więc dowód, że się po części powiodło uwolnienie od tego środowiska, a zatem słusznie uchodzi ono za sposób wiodący do wyzwolenia. A nawet jeśli w ten sposób wyzwolony człowiek sądzi, że posiadał władzę nad rzeczami, to nie jest on ofiarą czystego złudzenia: on rzeczywiście wzniósł się ponad nie, choćby

tylko dlatego, że się ich wyrzekł. Jest silniejszy niż natura, skoro mógł nakazać jej milczenie (Durkheim 1990: 303–304).

Przekraczanie własnej fizyczności i biologicznych ograniczeń przez doświadczenie bólu stanowiło zatem warunek połączenia się z siłami *sacrum*, a więc i ze społecznością. Znosząc cierpienie – chociażby podczas procesu oznaczania ciała – jednostka uczyła się panować nad swoimi popędami i odczuciami w imię dobra całego społeczeństwa oraz okazywała swoje podporządkowanie nadrzędnym społecznym czy religijnym autorytetom. Według autora *Elementarnych form życia religijnego* rytuały negatywne są więc swoistym treningiem lojalności i sposobem celebrowania *sacrum* – a zatem wspólnoty – przez zaprzeczanie własnej naturze. Takie modyfikacje ciała jak tatuaż – są wizualną reprezentacją oddania jednostki wobec większej społecznej całości oraz potwierdzaniem jej zaangażowania w funkcjonowanie grupy.

Zdaniem wielu badaczy, tatuaż w społeczeństwach pierwotnych służył nie tylko symbolicznemu komunikowaniu statusu i grupowej przynależności jednostki, ale również pełnił funkcję protekcyjną oraz dekoracyjną. Z jednej strony, niektóre tatuaże miały – odwołując się do treści religijnych czy magicznych – zapewniać jednostkom powodzenie i szczęście, chronić je przed chorobami czy przykrymi wypadkami. W wielu społecznościach pierwotnych uznawano tatuaż za swoisty amulet czy talizman zapewniający ochronę przed działaniem wrogich duchów, gwarantujący kobietom płodność, a mężczyznom siłę w walce czy powodzenie na polowaniu (Thevoz 1984; Hambly 2009). Jak sugeruje Sanders, do dziś wiele kobiet w Jemenie oraz Berberzyjek w krajach Maghrebu uważa, że tatuaże twarzy i dłoni mają działanie lecznicze i profilaktyczne (1989: 11; por. Thevoz 1984: 69–70). Z kolei Camphausen wskazuje, że u wielu ludów tatuaż miał pomóc jednostkom odnaleźć się nawzajem w życiu pozagrobowym (1997: 57)<sup>10</sup>. Z drugiej strony, pełnił również funkcję

---

<sup>10</sup> W *Złotej gałęzi* James Frazer zauważa na przykład, że „Mieszkańcy Pendżabu, którzy się tatuują, wierzą, że po śmierci dusza, »mały mężczyzna lub kobieta«, znajdująca się dotąd w śmiertelnej powłoce, uda się do nieba udekorowana

estetyczną, służąc zdobieniu czy upiększaniu ciała, zwiększeniu seksualnej atrakcyjności oraz podkreśleniu cielesnych walorów wytatuowanej osoby. Jak zauważa Falk, modyfikowanie ciała „stanowi mniej lub bardziej jawny akt twórczości artystycznej, dokonywany w takich ramach kulturowych, w których nie rozróżnia się jeszcze rytuału, magii, erotyki i estetyki” (1995: 99).

Powyższe rozważania pozwalają spojrzeć na praktykę tatuowania ciała w społeczeństwach tradycyjnych jako na narzędzie ekspresji relacji charakterystycznych dla danej formacji, sposobów konstituowania się więzi społecznych oraz mechanizmów kontroli. W społecznościach plemiennych – cechujących się wysokim poziomem wspólnotowości i solidarności – tatuaż stanowił wizualny znak przynależności grupowej czy zajmowanej przez jednostkę pozycji w społecznej hierarchii. Służył symbolicznemu oznaczaniu istotnych momentów w jej życiu, takich jak osiągnięcie dojrzałości seksualnej, wejście do określonej grupy wiekowej czy przypisanie roli społecznej. Był również istotnym elementem rytów inicjacyjnych, rytuałów inkluzji i ekskluzji konstytutywnych dla wyznaczania granic, hierarchii i struktury grupy społecznej oraz modelujących proces uspołeczniania jej członków na przykład przez doświadczenie bólu pozwalające na transcendowanie ich biologicznej natury. Tatuaż był więc osadzony głęboko w społecznym i religijnym życiu grupy, stanowiąc nośnik symbolicznych czy mitycznych treści, konstytutywnych dla funkcjonowania społecznej całości.

### **Tatuaż – pomiędzy włączeniem a wykluczeniem**

O ile w spójnych i zamkniętych społeczeństwach plemiennych tatuaż stanowił jedną ze zbiorowych i legitymizowanych kulturowo czy religijnie praktyk cielesnych, o tyle w pierwszej nowoczesności został on – niczym będący przedmiotem zainteresowania Douglas „brud” (2006) – zepchnięty na margines, w szczeliny i na najniż-

---

tymi samymi wydekorowanymi wzorami, które zdobiły ciało za życia” (1978: 161; por. Camphausen 1997: 57).

sze szczeble struktury społecznej, stając się symbolem inności, obcości oraz – równie często – społecznej niesubordynacji. Pierwsza nowoczesność, wykorzeniając jednostki z tradycyjnych i lokalnych porządków, była zaczątkiem nowego ładu społecznego, opartego nie tyle na poczuciu silnej solidarności i lojalności wewnątrzgrupowej, jak choćby w holistycznych społecznościach przedsięwziętych, ile raczej na wewnętrznych zróżnicowaniach – klasowych i grupowych. Rosnąca dyferencjacja i podziały społeczne spowodowane procesami urbanizacji, uprzemysłowienia, wzrostem społecznej mobilności czy rozwojem gospodarki kapitalistycznej domagały się wypracowania instytucjonalnych reguł oraz odgórnych – a więc państwowych – mechanizmów kontroli w celu utrzymania społecznego ładu. Nowożytny ład społeczny odcisnął piętno również na ludzkim ciele, które – co postulują chociażby tacy autorzy jak Michel Foucault czy Bryan Turner – na bezprecedensową dotąd skalę stało się przedmiotem normalizującego i regulującego oglądu wiedzy-władzy. Nie bez przyczyny zatem nowoczesność jest uznawana przez socjologów ciała za okres „cielesnego porządku” – ciała cywilizowanego (Elias 1980), zrjonalizowanego, zmedykalizowanego i zsekularyzowanego (Turner 1989, 1992, 1995; Foucault 1998a, 1998b) – który pozostawił tatuaż poza marginesem uprawomocnionych praktyk. Celem tej części będzie więc wskazanie, jaką rolę – zdaniem socjologów i antropologów badających to zjawisko – odgrywał tatuaż w ramach nowożytnego ładu społecznego i co sprawiło, że stał się on atrybutem wykluczonych i zmarginalizowanych członków większej społecznej całości.

Za przełom w rozwoju tatuażu na europejskim czy amerykańskim gruncie uznaje się XVIII wiek, a więc okres intensywnej kolonizacji i zamorskich wypraw – na przykład wspomnianych już podróży kapitana Cooka do Polinezji – które umożliwiły kontakt z praktykującymi tę modyfikację ciała kulturami plemiennymi (Sanders 1989; Caplan 2000; DeMello 2000; Pritchard 2001; Atkinson 2003)<sup>11</sup>. Tatuaż dotarł do nowożytnego świata – często pod postacią

---

<sup>11</sup> Nie oznacza to, że tatuaż nie był znany w Europie we wcześniejszym okresie. Mimo oficjalnego zakazu Kościoła był praktykowany w czasach średniowiecza

żywych „eksponatów” – za sprawą zafascynowanych nim podróżników, kolonizatorów, marynarzy czy żołnierzy, podczas długotrwałych pobytów w Mikronezji czy Melanezji często tatuujących duże powierzchnie swojego ciała. Plemienny tatuaż budził wśród Europejczyków ambiwalentne uczucia. Z jednej strony niósł ze sobą intrygującą aurę dziwności, egzotyki i tajemniczości sprawiających, iż bardzo szybko stał się kulturową atrakcją: wytatuowane ciała tubylców i marynarzy, a nawet kobiet – nierzadko półnagich (Mifflin 1997)<sup>12</sup> – przez dziesięciolecia wystawiano w muzeach, tawernach czy podczas pokazów osobliwości (*freak show*) dla rozrywki zaintrygowanych klientów i gości (DeMello 2000: 53–59; Oettermann 1986). Z drugiej strony, tatuaż był uważany za praktykę prymitywną, wulgarną, barbarzyńską i dziką, a więc niegodną cywilizowanego człowieka Zachodu wyznającego wartości rozumu, nauki i porządku (Pritchard 2001: 32–33; Atkinson 2003: 30–36). Jak zauważa Paul Atkinson – wyraźnie zainspirowany pracami Eliasa – w epoce ceniącej sobie rygorystyczną kontrolę nad ciałem i opanowywanie atawistycznych odruchów emocjonalnych plemienny tatuaż

pozostawał w dramatycznej sprzeczności wobec ściśle określonych kodów cielesnych stanowiących część europejskiego habitusu. Na wiele sposobów wytatuowane ciała [wystawiane w cyrkach czy muzeach – przyp. A. D.] potwierdziły wyobrażenia Europejczyków na temat ich własnego kulturowego rozwoju i postępu, ponieważ [...] symbolizowały one brutalność specyficzną dla „opóźnionych” kultur pierwotnych, która dawno temu została już przezwyciężona przez człowieka Zachodu (Atkinson 2003: 31).

---

przez biorących udział w krucjatach krzyżowców ozdabiających swoje ciała znakiem krzyża lub ryby, aby zapewnić sobie chrześcijański pochówek. Jak podaje Jelski, tatuacje o treściach religijnych wykonywali sobie również pielgrzymi na znak, iż odwiedzili Ziemię Świętą (Jelski 2007).

<sup>12</sup> W książce poświęconej historii kobiecego tatuażu Margot Mifflin (1997) zauważa, iż występujące w cyrkach wytatuowane kobiety – takie jak La Belle Irene czy Nora Hindelbrand – często obnażały duże fragmenty swojego ozdobionego ciała, aby zwiększyć atrakcyjność pokazu. Jak ironicznie zauważa autorka, dostarczały one widzom podwójnego doznania, będąc swoistym: „spektaklem nagości (*peep show*) w ramach spektaklu osobliwości (*freak show*)” (Mifflin 1997: 18).

Zdaniem wielu autorów to przeciwstawienie prymitywizmu czy barbarzyńskości wysoce zracjonalizowanej, zsekularyzowanej i dynamicznie rozwijającej się kulturze Zachodu miało przez kolejne stulecia decydujący wpływ na specyfikę praktyki tej formy modyfikacji ciała w Europie i Stanach Zjednoczonych (Targovnick 1990; Eubanks 1996; Klesse 1999; Benson 2000; Pritchard 2001; Atkinson 2003).

Kojarzony z dzikością, bólem, obcością czy tajemniczością, a więc z tym, co zapomniane i wyparte z nowożytnej przestrzeni kulturowej, tatuaż został bardzo szybko przyswojony przez dwa typy grup społecznych: „zinstytucjonalizowanych” oraz zmarginalizowanych mężczyzn. Ta modyfikacja ciała rozprzestrzeniła się więc – paradoksalnie – przede wszystkim wśród żołnierzy, marynarzy i więźniów zamkniętych w instytucjach totalnych, na przykład koszarach czy zakładach penitencjarnych (por. Goffman 2006), oraz wśród przedstawicieli świata przestępczego (złodziei, morderców, stręczycieli i osób świadczących usługi seksualne) będących potencjalnymi rezydentami tychże instytucji. Tym, co łączyło te dwie grupy, był – z jednej strony – fakt, iż obie poddawano najbardziej ścisłej, restrykcyjnej i normalizującej kontroli państwowej (dotyczącej szczególnie ciał jej przedstawicieli), z drugiej zaś – to, że zarówno żołnierze, więźniowie, jak i pospolici przestępcy znajdowali się poza obrębem „zwykłego” świata społecznego czy poza głównym obiegiem kultury. Popularność lub nawet powszechność tatuażu w tych wyizolowanych środowiskach można zatem potraktować – za Susan Benson (2000: 238–238) oraz Jillem Fisherem (2002: 103) – jako symptom dążenia do przejścia choćby częściowej kontroli nad swoim stale inwigilowanym i poddanym skrupulatnej państwowej obserwacji ciałem. Zdaniem tych autorów tatuaż pozwalał na przewyżczenie poczucia bycia kontrolowanym i nadzorowanym, dając jednostkom wprzęgniętym w mechanizmy instytucji zamkniętych – określających możliwy zakres cielesnych praktyk i nawyków – przestrzeń wolności i oporu. Ta radykalna – ponieważ trwała i bolesna – forma modyfikacji ciała była zatem symbolicznym gestem odzyskania czy ponownego zawłaszczenia swojego ciała, a wraz z nim – poczucia sprawstwa i podmiotowości.

Co więcej, w tych wykluczonych czy izolowanych społecznie grupach, często znajdujących się poza oficjalnymi strukturami społecznymi, a więc pozbawionych możliwości uczestnictwa w wyścigu czy walce o społeczny prestiż i sukces, tatuaż stanowił jedną z podstawowych strategii osiągnięcia pożądanego pozycji czy negocjowania swojego statusu, roli lub położenia w obrębie danej grupy (van Dinter 2005: 44–46; Jelski 2007; Przybyliński 2007; Snopek 2009: 183–241). Jak wskazują opracowania poświęcone na przykład specyfice tatuażu w środowiskach penitencjarnych, modyfikacja ciała przez tatuaż była jednocześnie znakiem „wtajemniczenia” czy włączenia w obręb danej podkultury więziennej: na przykład gitowców albo cweli, oraz sposobem hierarchizowania tworzących ją jednostek. Tym samym w tego rodzaju izolowanych społecznościach wzory i formy tatuażu stanowiły zazwyczaj istotny element szerszej kultury grupowej i wiązały się z nieformalną stratyfikacją więzienną, przestępczą czy koszarową, dlatego obwarowywano je licznymi regułami i zasadami mówiącymi, kto i w jakiej sytuacji może pozwolić sobie na określony tatuaż<sup>13</sup>. Zapisany na ciele znak służył więc komunikowaniu przynależności jednostki oraz jej grupowej identyfikacji, a także prestiżu, jaki posiadała ona w swoim otoczeniu, gangu czy jednostce wojskowej. Kwitnąca w instytucjach totalnych praktyka tatuażu przypominałaby więc odarte z religijnych czy mitycznych treści tatuowanie plemienne, z tą jeszcze różnicą, że była zanurzona nie w zrozumiałym dla wszystkich członków społeczeństwa uniwersum znaczeń, lecz w dialekcie wtajemniczonych grup znajdujących się na marginesie społecznego porządku.

---

<sup>13</sup> Jak zauważa w książce poświęconej specyfice polskiego tatuażu więziennego Sławomir Przybyliński: „Zadaniem tatuaży *stricte* podkulturowych nie jest zdobienie ciała. Mają one wskazywać na autorytet i miejsce zajmowanie w hierarchii więziennej władzy. [...] w sytuacji odizolowania penitencjarnego »dziera« jest znaczącym elementem, który niejednokrotnie wyznacza w społeczności osadzonych granice indywidualizmu bądź zniewolenia. Tego typu tatuaży nie można wykonywać »ot tak sobie«, bo komuś podoba się określona kropka czy kreska. Za wytatuowanie sobie niektórych oznaczeń na ciele bez zezwolenia »ogółu grypsujących« grożą poważne sankcje, z relegowaniem z grupy włącznie” (2007: 56).

Tatuaż, który wewnątrz instytucji totalnych czy przestępczego świata pełnił funkcję identyfikacyjną i hierarchizującą, poza jego obrębem stał się wysoce stygmatyzującą praktyką kojarzoną zarówno ze skłonnością do zachowań przestępczych<sup>14</sup>, jak i agresywną męską seksualnością. Stąd – wyjaśnia Atkinson, Benson, Margot DeMello czy Stephan Oettermann (1986) – jego rosnąca popularność wśród zmarginalizowanych i wyalienowanych przedstawicieli klasy robotniczej, a więc tych, którzy zazwyczaj byli pozbawieni możliwości społecznego awansu czy zabezpieczeń socjalnych. Dzięki skonstruowaniu przez nowojorskiego tatuatora Samuela O'Rilleya w 1891 roku pierwszej „profesjonalnej” maszynki do robienia tatuaży dostęp do tej dotychczas izolowanej praktyki zyskała szersza grupa zainteresowanych nią osób: „niebieskie kołnierzyki” z ubogich dzielnic wielkich metropolii, głównie Stanów Zjednoczonych, ale i Europy, za pomocą tatuażu starały się zmanifestować swoją odwagę, męskość, klasową przynależność, niejednokrotnie głęboki patriotyzm oraz poczucie kontroli nad swoim losem. Jak zauważa Oettermann, analizując historię nowożytnego tatuażu:

Europejski tatuaż od czasów Cooka można interpretować jako (zarówno historycznie, jak i indywidualnie) ostatnią, rozpaczliwą i spóźnioną próbę uratowania przez osobnika – skazanego na monotonię pracy fabrycznej burzącą jego tożsamość – własnej skóry, zanim go z niej obedrą. Nie władając językiem, aby wyartykułować samych siebie, tatuowani wciąż na nowo sławili swoimi kolorowymi rysunkami z rejonów południowego Pacyfiku życie, które utracili lub które sobie wymarzyli – obiecany im raj (ziemski). Natomiast dyskurs posiadaczy władzy próbował możliwie najgłośniejszy zdyskredytować wyrażany za pomocą tatuażu protest, a protestujących wypchnąć poza przyjętą granicę – w przestępczość. Osoby w ten sposób napiętnowane i „dające się

---

<sup>14</sup> W swojej słynnej pracy *Człowiek zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudencji i dyscypliny więziennej* (1981 [1876]) Cesare Lombroso stawia tezę, iż posiadanie tatuażu jest bezpośrednim i niekwestionowanym znakiem rozpoznawczym urodzonego przestępcy lub osoby o skłonnościach przestępczych (por. Oettermann 1986; Jelski 2007: 25). Jak zauważa Jelski, pogląd o patologicznym czy kryminogennym charakterze tatuażu upowszechnił się w społeczeństwie i miał znaczący wpływ na percepcję tej praktyki.



sklasyfikować” stawały się rozpoznawalne co najmniej jako ci „inni”, których w razie czego można było unieszkodliwić, także za pomocą władz porządkowych (Oettermann 1986: 84, tłumaczenie zmienione).

Tatuaż stał się zatem narzędziem przeciwdziałania poczuciu społecznej alienacji oraz sposobem ekspresji niezgody na swoje społeczne położenie, dość paradoksalnie – w duchu Lombrozzańskiej teorii utożsamiającej posiadanie tatuażu ze skłonnościami przestępczymi – często stanowiąc źródło stygmatyzacji sięgających po niego jednostek (Lombroso 1981). Rozprzestrzenienie się tej formy modyfikacji ciała wśród przedstawicieli najniższych szczebli drabiny społecznej sprawiło, że przez kolejne dziesięciolecia była ona utożsamiana z kulturą nieuprzywilejowanej części klasy robotniczej, stanowiąc z jednej strony medium jej grupowej identyfikacji, z drugiej zaś – jako atrybut dyskredytowany na wyższych szczeblach społecznej hierarchii – narzędzie społecznego wykluczenia.

Silnie stygmatyzujący potencjał tatuażu oraz wielość przypisanych mu znaczeń i skojarzeń – z innością, hegemoniczną męskością, agresją, skłonnością do zachowań przestępczych czy społeczną niesubordynacją na czele – sprawił, że ta forma modyfikacji ciała została w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przejęta przez przedstawicieli wielu europejskich i amerykańskich białych subkultur wywodzących się z klasy robotniczej – bikersów, teddy boysów, punków, skinów, rockersów i tak dalej – oraz część amerykańskich gangów młodzieżowych rekrutujących swoich członków głównie spośród imigrantów<sup>15</sup> (Polhemus 1994; DeMello 2000; Atkinson 2003). Można wskazać dwie funkcje, jakie pełnił tatuaż w tego rodzaju grupach. Z jednej strony, opowiadając się przeciwko konwencjonalnym wartościom reprezentowanym przez kla-

---

<sup>15</sup> Przykładem są chociażby tatuaże praktykowane przez gangi młodzieżowe (*pachuco*) rekrutujące się wśród tzw. Chicanos, a więc Amerykanów pochodzenia meksykańskiego zamieszkujących często zgettoizowane dzielnice wielkich miast w Kalifornii, Teksasie, Nowym Meksyku czy Arizonie. Tatuaże Chicanos zazwyczaj są czarno-białe i przedstawiają wizerunki o tematyce religijnej, najczęściej Jezusa Chrystusa lub Matkę Boską z Gwadelupy (DeMello 2000: 68–69).

sę średnią, subkultury i gangi młodzieżowe wykorzystywały tatuaż jako narzędzie protestu czy sprzeciwu wobec oficjalnej i dominującej kultury (Hebdige 1979; Wojcik 1995). Kryjący się w tatuażu stygmatyzujący potencjał był więc świadomie wykorzystywany przez te grupy w celu ekspresji pogardy dla propagowanych powszechnie wartości kulturowych oraz – jak zauważa Lauren Langman (2003: 239) – „odrzućenia dominującego nurtu społeczeństwa”; równocześnie członkowie wspomnianych grup doceniali tę radykalną formę modyfikacji ciała „jako metodę generowania emocji i wstępu”. Autostygmatyzacja za pomocą tatuażu stanowiła więc narzędzie politycznej czy kulturowej krytyki skierowanej do szerokiej grupy, lecz również sposób dowartościowania własnej klasowej czy etnicznej tożsamości lub też wspólnoty położenia. Gwałtowna negatywna reakcja otoczenia na tatuaże, taka jak obrzydzenie czy strach, dawała członkom subkultur czy gangów poczucie siły i wyższości, afirmując równocześnie ich poczucie inności czy wyobcowania. Jak zauważa Daniel Wojcik, autor inspirującej pracy na temat znaczenia tatuażu w subkulturze punków:

Mając niewielki dostęp do dominujących narzędzi dyskursu, punki manifestowały swoje wyobcowanie za pomocą tego rodzaju ozdabiania ciała, które stanowiło dla nich dostępny i bezpośredni kanał komunikacji. Manipulując standardowymi kodami zdobienia się w sposób odpychający dla szerszego społeczeństwa, punki rzuciły wyzwanie przyjętym kategoriom zwyczajnego ubioru oraz rozsadziły kody i konwencje życia codziennego (Wojcik 1995: 11).

Z drugiej strony, ekskluzja z przestrzeni głównego nurtu kultury stanowiła równocześnie narzędzie inkluzji w obszar konkretnej subkultury czy gangu. Zgodnie z założeniem Sandersa, tatuaż – będący znamiem stygmatyzacji i wykluczenia – pełni funkcję jednego z najbardziej wyrazistych i niekwestionalnych znaków afiliujących<sup>16</sup>. Wizualny i często ikoniczny charakter tatuażu spr-

---

<sup>16</sup> „Ze względu na swoją historyczną specyfikę, na Zachodzie tatuaż definiowany jest zazwyczaj jako wyznacznik alienacji noszącej go osoby z sieci i wartości społecznych uznawanych za społecznie obowiązujące. Jest on dobrowolnym

wiał, że wśród wielu kontestatorskich grup młodzieżowych stanowił on kluczowy element budowania tożsamości grupowej – chociażby przez tatuowanie konkretnych subkulturowych treści – oraz formę manifestowania przynależności do danej wspólnoty. Tatuaż był więc znakiem identyfikującym i różnicującym subkultury czy gangi: na przykład znak anarchii był symbolem punków, krzyże celtyckie i swastyki – skinów, znak Harleya Davidsona – bikersów, a wizerunek Matki Boskiej z Gwadelupy – tylko Chicanos<sup>17</sup>. Istotne znaczenie odgrywały tutaj również trwałość, nieusuwalność oraz bolesność procesu nabywania tatuazu, które sprawiały, iż tę formę modyfikacji ciała traktowano jako znak „prawdziwej gotowości” do bycia członkiem grupy, gwarancję lojalności wobec jej ideałów czy ideologii oraz wyraz podporządkowania się wewnętrznym hierarchiom. Tatuaż subkulturowy czy „gangowy”, podobnie jak więzienny czy militarny, miał więc wiele wspólnego z tym praktykowanym w społeczeństwach plemiennych – stanowił znak przynależności, zamię zajmowanej pozycji i często był traktowany jako istotna część rytuału włączenia aspirującego członka do grupy „wtajemniczonych”. Jednak w przeciwieństwie do tatuazu plemiennego postrzegano go

---

znakiem stygmatyzującym, który symbolicznie izoluje jego nosiciela od »normalistów«. Ponieważ uważa się, że wytatuowani sami ponoszą odpowiedzialność za swoją »dewiacyjną« modyfikację ciała, znak ten jest szczególnie dyskredytujący. Jednak podobnie jak większość stygmatyzujących atrybutów, tatuaż pełni też funkcję afiliacyjną – pozwala zidentyfikować noszącą go osobę jako członka określonej grupy. Kiedy wystawia się go na widok publiczny, tatuaż może działać jako źródło wzajemnej dostępności. Osoby wytatuowane z reguły dostrzegają i uznają wspólnotę doświadczeń, gustów dekoracyjnych i stosunku do konwencjonalnego społeczeństwa. Afiliacyjny efekt tatuazu polega również na tym, że rutynowo używa się go do zademonstrowania nierozzerwalności związku z osobami najbliższymi (na przykład przez tatuowanie sobie ich imion) lub z grupami, których członków łączą szczególnie zainteresowania i praktyki (jazda na motorze, przyjmowanie nielegalnych narkotyków lub przywiązanie do określonego gangu młodzieżowego)” (Sanders 1988: 397).

<sup>17</sup> Chicano (Chicana) to mieszkający w Stanach Zjednoczonych Ameryki Meksykanie, skupiający się wokół powstałej w latach sześćdziesiątych organizacji Mexican American Civil Rights Movement. Celem tej organizacji była walka o przyznanie praw politycznych Meksykanom oraz szerzenie wśród nich dumy i świadomości narodowej.

również jako znaczący element świadomej (symbolicznej czy stylistycznej) rebelii oraz strategii kontestacyjnej wymierzonej przeciwko kulturze głównego nurtu, promowanym przez nią wartościom i wzorom dotyczącym (na przykład) cielesności.

Można pokusić się o stwierdzenie, że w pierwszej nowoczesności tatuaż był nie tyle oznaką społecznej spójności i jednoznacznych identyfikacji (jak choćby w społecznościach tradycyjnych), ile symbolem wewnętrznych konfliktów, podziałów (klasowych) czy pęknięć w ramach struktury społecznej. Znajdując się poza kulturą głównego nurtu i repertuarem akceptowanych społecznie praktyk cielesnych, stał się on w nowożytności zarówno znakiem prymitywności czy odrębności kulturowej cechującej tych, którzy znajdują się na marginesie czy poza obrębem struktury społecznej, jak i narzędziem stygmatyzacji społecznej wykorzystywanym przez instytucje państwowe w celu symbolicznego wykluczenia i podporządkowania zagrożających jej grup. Jako emblemat wspólnoty losu i położenia, stanowił on również konstytutywny element (kontr)kultury wielu nieuprzywilejowanych grup społecznych, wyrażających za jego pomocą sprzeciw wobec swojej społecznej pozycji oraz niezgodę na wartości propagowane w ramach kultury dominującej. Będąc równocześnie narzędziem wyłączenia z głównego nurtu społeczeństwa oraz włączenia w obręb zmarginalizowanej czy izolowanej grupy, tatuaż stał się nośnym symbolem buntu, inności czy odrębności, niezgody na społeczny porządek i kulturowej przekory.

### **Tatuaż jako znak indywidualizujący**

Zdaniem socjologów i antropologów badających zjawisko tatuażu w późnej nowoczesności, proces indywidualizacji – strukturalnej, kulturowej i jednostkowej – oraz rozwój społeczeństwa późnonowoczesnego przyczyniły się do przededefiniowania roli tej formy modyfikacji ciała i przypisywanych jej znaczeń (Sweetman 1999; Turner 1999; DeMello 2000; Pitts 2003; Ferreira 2009). Przyjmując zwykle za punkt odniesienia tatuaż w społeczeństwach tradycyjnych, wskazują oni, iż specyfika późnonowoczesnego (nie)porządku społecz-

nego odcisnęła znaczące piętno na kulturowych interpretacjach zjawiska tatuażu i na motywacjach osób po niego sięgających. Zmiana form społecznienia, rozpad dotychczasowych kontekstów uprawomocniających praktyki przekształcania ciała oraz uwolnienie tożsamości z grupowych determinacji spowodowały, że tatuaż w dużej mierze stracił swój społeczny i kulturotwórczy charakter, stając się atrybutem noszącej go na ciele jednostki – znakiem indywidualizującym. W tym podrozdziale postaram się zrelacjonować socjologiczne koncepcje dotyczące charakteru tatuażu w późnej nowoczesności oraz motywacji osób tatuujących się.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych interpretacji zjawiska późnonowoczesnego tatuażu na gruncie socjologii zaproponował Bryan Turner (1999). Odwołując się do wypracowanej przez Douglas zasady odpowiedniości między specyfiką społecznego porządku a naturą praktykowanych w danym kontekście kulturowym modyfikacji ciała, stwierdził, że obserwowany współcześnie renesans tatuażu jest konsekwencją oraz symptomem rozwoju zindywidualizowanego społeczeństwa konsumpcyjnego. W tekście *The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies* Turner stwierdza, że o ile w społeczeństwach tradycyjnych, cechujących się „gęstą” solidarnością i „gorącą” lojalnością, wszelkie formy modyfikacji ciała miały charakter zbiorowy, trwały i społecznie znaczący, o tyle w płynnej i zdekontekstualizowanej kulturze późnej nowoczesności – cechującej się „rozrzedzoną” solidarnością oraz „chłodną” lojalnością – są one jedynie opcjonalnymi i dekoracyjnymi atrybutami jednostki. W społeczeństwie, które przypomina raczej lotniskową halę odlotów, pełną obcych sobie ludzi nawiązujących jedynie przypadkowe i nietrwałe relacje, taki sam charakter mają również modyfikacje ciała, którym poddają się potencjalni pasażerowie czekający na swoje loty do egzotycznych krain (gdzie z pewnością autochtoni nadal wierzą, że tatuaż chroni ich przed działaniem złych duchów lub potwierdza ich społeczny status) – zauważa Turner.

Zdaniem badacza późnonowoczesny tatuaż nie wiąże się więc z chęcią czy koniecznością zmanifestowania solidarności z grupą, zademonstrowania pozycji, którą zajmuje jednostka w społeczeństwie, czy zanurzenia się w symbolicznym uniwersum danej kultury,

lecz stanowi element indywidualnej zabawy z ciałem i własnym wizerunkiem. Ta forma modyfikacji jest zatem według niego wpisana w logikę społeczeństwa zindywidualizowanego oraz w szerszy proces utowarowienia ciała w ramach mechanizmów konsumpcyjnych. W tej postaci współczesny tatuaż stanowi przede wszystkim sposób na urozmaicenie powierzchni własnego ciała, oderwany od religijnego czy społecznego kontekstu, cyklu życiowego jednostki czy jakichkolwiek form bycia-z-innymi. Zainteresowanie tatuażem Turner postrzega – podobnie jak chociażby Benson – jako jeden z wielu wyrazów „cielesnego absolutyzmu” (Benson 2000: 236) cechującego współczesną kulturę, a przejawiającego się w obsesyjnej dbałości o własne ciało, „tresowaniu” go, przekształcaniu i ulepszaniu za pomocą przeróżnych technik: bodybuildingu, diety, ćwiczeń, operacji plastycznych i tak dalej. Nacisk kładziony na prawo czy obowiązek jednostki do dysponowania swoim ciałem i modyfikowania go zgodnie z obowiązującymi kanonami piękna, normy i antynormy sprawia, że późnonowoczesny tatuaż jest traktowany przede wszystkim jako sposób uatrakcyjnienia swojego ciała, narcystyczna ekspresja kontekstualnego „ja” oraz – by posłużyć się sformułowaniem Rafała Drozdowskiego (2006: 163) – jeszcze jedna forma „zabawy konsumpcyjnej”. Jak – nie bez goryczy – zauważa Turner:

Zmiany pod względem charakteru i celu tatuaży wyrażają zmiany w charakterze i celu życia społecznego. Współczesne zainteresowanie tatuażem nie ogranicza się już – jak we wcześniejszych fazach uprzemysłowienia społeczeństw zachodnich – do klasy robotniczej, młodzieży czy grup przestępczych, lecz obejmuje całą skalę społeczeństwa, ponieważ z tatuażu coraz częściej korzysta się w celu estetycznego doskonalenia ciała. Tatuowanie wiąże się dzisiaj w większym stopniu z komercyjnym wykorzystywaniem motywów seksualnych obecnych w kulturze popularnej niż z zaznaczaniem zwrotnych wydarzeń w życiu jednostek. Krótko mówiąc, tatuaże stały się powszechnym składnikiem kultury konsumpcyjnej, wpisując w powierzchnię ciała dodatkowo kapitał kulturowy (Turner 1999: 40).

Zdaniem autora *Regulating Bodies* komercjalizacja i utowarowienie tatuażu prowadzą – dość paradoksalnie – do tego, że praktycznie

niemożliwa staje się jego jednoznaczna lektura. Jest to uwarunkowane z jednej strony tym, że współczesny tatuaż podlega niespotykanej dotąd prywatyzacji czy ujednostkowieniu. Proces indywidualizacji pociąga za sobą rozpad dotychczasowych wspólnot, sprawiając, że prawie wszystkie międzyludzkie relacje nabierają fragmentarycznego i nietrwałego charakteru, co uniemożliwia wypracowanie symbolicznego uniwersum pozwalającego na uwspólnienie sensów nadawanych cielesnym ornamentom. W przeciwieństwie zatem do tatuażu w społeczeństwach tradycyjnych – nasyconego zrozumiałymi dla wszystkich treściami symbolicznymi – czy często kontestatorskiego w swym wydzwisku tatuażu grup zmarginalizowanych czy stygmatyzowanych, późnonowoczesny tatuaż staje się płytki i pusty, ponieważ nie niesie ze sobą żadnych istotnych społecznie czy grupowo sensów. Spełniając jedynie funkcje estetyczne czy dekoracyjne, jest traktowany przez jednostki dość instrumentalnie i z dużą dozą ironii czy cynizmu (Turner 1999: 49). Zostaje włączony w obręb tożsamościowych „przygód” jednostek, które zdaniem Turnera nie wiążą się raczej z poszukiwaniem spójnego obrazu siebie i poczucia jednoznacznego sensu „ja”, lecz z ciągłym eksperymentowaniem i zabawą własną tożsamością. Dlatego też późnonowoczesny tatuaż stanowi narcystyczny oraz opcjonalny element ironicznej gry wyizolowanych jednostek-pasażerów, manipulujących wrażeniami i bawiących się dostępnymi wizerunkami „ja” (Turner 1999: 40)<sup>18</sup>. „Lektura” późnonowoczesnego tatuażu zmusza nas do postrzegania go przede wszystkim jako kaprysu konsumenta, któremu znudziła się nowa fryzura i klub *fitness* (Turner 1999: 45; por. Sweetman 1999). Czekać zatem na swój samolot w hali odlotów zwanej społeczeństwem, przyglądamy się znakom zapisanym na ciele innych dla zabawy czy chwilowej przyjemności, a nie po to, by wyczytać z nich jakieś istotne dla nas czy dla Innego treści. Tatuaż współczesnego człowieka jest więc zdaniem brytyjskiego socjologa znakiem jego indywidual-

---

<sup>18</sup> Według Turnera dostępność laserowych technik usuwania tatuażu również sprawia, że traci on cechę trwałości, która czyniła go kluczowym elementem podtrzymywania i utrwalania społecznego porządku w społeczeństwach tradycyjnych. Współcześnie każdy konsument może pozbyć się tatuażu, który mu się znudzi, i wymienić go na inny (1999).

alizacji i atomizacji – przypomina przywiezioną z dalekiej wyprawy naklejkę na walizce podróżnego, którą w każdej chwili można odkleić i zastąpić inną.

Zaś z drugiej strony – stwierdza Turner – jednoznaczna lektura późnonowoczesnego tatuażu jest niemożliwa, choćby ze względu na włączenie go w obręb szerszego systemu mody prowadzącego do wyzucia tej formy modyfikacji ciała z jakichkolwiek głębszych treści i symbolicznych przekazów. Utowarowieniu tatuażu towarzyszy uwalnianie go od dotychczasowych klasowych, genderowych, rasowych czy subkulturowych konotacji, którymi był obciążony przez kilka wieków swojej europejskiej oraz amerykańskiej historii i które często stanowiły o jego popularności wśród konkretnych grup społecznych (por.: Craik 1994; Steele 1996). Pozbawiony towarzyszącej mu dotychczas aury wyjątkowości, egzotyeczności czy tajemniczości tatuaż staje się współcześnie elementem eklektycznego zasobu pozbawionych głębszego sensu znaków czy akcesoriów, które nie odnoszą się do niczego poza sobą (Sweetman 1999: 53; Drozdowski 2006: 163). Co więcej, zdaniem autora *The Body and Social Theory* – ale i Victorii Eubanks (1996), Jilla Fishera czy Christiana Klesse (1999) – mamy współcześnie do czynienia ze swoistym „kulturowym kanibalizmem” (Fisher 2001: 95), polegającym na przyswajaniu przez zachodnią kulturę popularną trybalnych czy lokalnych wzorów tatuażu (na przykład moko, ikonografii japońskiej, oldschoolowego tatuażu klasy robotniczej, napisów w języku chińskim czy hebrajskim, znaków plemiennych) jedynie na płaszczyźnie estetycznej, z całkowitym pominięciem ich tradycyjnego znaczenia i religijnego przekazu. Obecność tatuaży na globalnym rynku konsumenckim odbiera im społeczną autentyczność, jaką posiadały w tradycyjnych czy lokalnych kontekstach. Późnonowoczesny tatuaż – często oderwany od swoich społecznych korzeni i lokalnego kontekstu – jest więc według Turnera wyrazem płytkości i zaniku symbolicznego sensu zapisywanych na ciele treści.

Zaproponowane przez Turnera interpretacje ukazują więc tatuaż jako opcjonalną dekorację wypróbowywaną przez zindywidualizowaną i narcystyczną jednostkę czy jedną z wielu pustych ikon uczestniczących w Baudrillardowskim „karnawale znaków” (Baudrillard 2005;



por. Sweetman 1999). Na gruncie socjologii możemy jednak znaleźć bardzo wiele koncepcji stojących w opozycji do Turnerowskiego ujęcia późnonowoczesnej praktyki tatuowania ciała lub bezpośrednio poddających ją krytyce. O ile większość badaczy zgadza się z tezą brytyjskiego socjologa, który rozpad tradycyjnych form społecznych opartych na solidarności mechanicznej, silnym konformizmie grupowym czy wspólnocie położenia wiązał w dużym stopniu z zaniem dotychczasowych „społecznych” funkcji tatuażu i prywatyzacją tej formy modyfikacji ciała, o tyle z dużym sprzeciwem spotyka się ujęcie tatuażu jako pustego znaku pozostającego jedynie dekoracyjnym ornamentem ironicznego pasażera. W wysoce zindywidualizowanych społeczeństwach Zachodu – sugerują Benson, Margot DeMello, Fisher, Victoria Pitts czy Paul Sweetman – tatuaż stanowi jeden z kluczowych elementów tożsamościowego projektu jednostki oraz znaczące narzędzie upodmiotowienia. Jest on nie tyle wyrazem narcystycznej zabawy z własnym ciałem, ile sposobem zapisu istotnych dla jednostki treści na powierzchni jej skóry. Niejednokrotnie odwołując się bezpośrednio do narracji tatuujących się osób, autorzy ci starają się wykazać, że traktowanie tatuażu jako bezznaczeniowego gestu ironicznego „ja” jest nieuprawnionym uproszczeniem.

W swoim obszernym etnograficznym studium poświęconym zjawisku amerykańskiego tatuażu od lat osiemdziesiątych DeMello (2000) zauważa, że ostatnie dziesięciolecia wiązały się ze znaczną fluktuacją przypisywanych tej modyfikacji ciała znaczeń. O ile we wcześniejszych okresach tatuaż był zarezerwowany głównie dla przedstawicieli klasy robotniczej, za jego pomocą manifestujących niezgodę na swoją podrzędną pozycję, oraz środowisk przestępczych, wykorzystujących go do demonstrowania solidarności grupowej, o tyle współcześnie możemy obserwować bezprecedensową popularność tej praktyki wśród przedstawicieli zindywidualizowanej amerykańskiej klasy średniej. To przesunięcie wiąże się również z przemianą motywacji tatuujących się osób. Badając amerykańską *middle class*, autorka *Bodies of Inscription* zauważa, że dla dominującej większości jej przedstawicieli chęć posiadania tatuażu wiąże się bezpośrednio z potrzebą „bycia sobą”: autonomiczną i różną od innych jednostką. Według DeMello tatuowanie ciała jest więc przede wszystkim

sposobem poszukiwania przez późnonowoczesne podmioty własnej formy wyrazu i osobistej tożsamości: „Większość z respondentów w swoich narracjach podkreślało indywidualność swoich tatuaży oraz to, w jaki sposób wiązały się one z ich własną wyjątkowością. [...] Zdaniem wielu z wytatuowanych osób, posiadanie tatuażu powinno wiązać się z czymś istotnym dla jednostki i osobistym. Tatuaż powinien wskazywać na to, co kryje się wewnątrz noszącej go osoby” (DeMello 2000: 161–162).

Według DeMello przedstawiciele amerykańskiej klasy średniej odcinają się zatem dość wyraźnie – zarówno na poziomie deklarowanych motywacji, jak i form wyrazu – od tatuażu praktykowanego dotychczas wśród „niebieskich kołnierzyków”, subkultur młodzieżowych czy gangów. Poszukują zindywidualizowanych wzorów, które nierzadko sami projektują, traktując tatuaż głównie jako manifestację indywidualnych poszukiwań swojego „ja” oraz formę doświadczenia i ekspresji własnej autentyczności. Tym samym, zdaniem autorki, upowszechnienie się tatuażu wśród przedstawicieli klasy średniej – odbiorców normatywnego przekazu indywidualizacyjnego i „praktyków” kultury terapeutycznej – nie prowadzi do zaniku symbolicznych treści tatuażu i uczynienia go pustym elementem znaczącym, lecz raczej wiąże się z przedefiniowaniem jego funkcji oraz roli w codziennym życiu jednostek. Przeprowadzone przez nią badania wskazują, że wiele z tatuujących się osób traktuje tę modyfikację ciała jako sposób na osiągnięcie wglądu we własne „ja”, formę autoterapii (przepracowywania lęków czy egzystencjalnych traum) oraz ścieżkę duchowego rozwoju, rozumianego często w kategoriach „filozofii” ruchów New Age (DeMello 2000: 162–169). Kluczową kwestią staje się nie ekspresja zbiorowego „my”, lecz przede wszystkim odrębnego czy autentycznego „ja” i realizacja duchowych potrzeb jednostki (por.: Vale i Juno 1989; Camphausen 1997; Rush 2005). Jak – zgodnie z zaproponowanymi przez DeMello tezami – zauważa Ferreira:

W wysoce sfragmentaryzowanym i wielowymiarowym kontekście społecznym rozległe znakowanie ciała zyskuje – dla korzystających z niego osób – wartość o charakterze raczej osobistym niż towarzyskim i odgrywa rolę sakramentu w większym stopniu indywidualnego niż

religijnego. Węzły społeczne zadzierzgnięte w tego rodzaju projektach ciała przyjęły formę osobistego wyróżniania się, zakładanego i milcząco uznawanego przez „projektantów”. Preferują oni taką samą geografę społeczną czy imaginarium i przyjmują podobne podłoże fenomenologiczne, którego ramy wyznacza somatyczne i społeczne doświadczenie stanowiące rezultat ucieleśnienia zasobów tożsamościowych, przepojone duchem wyróżniania się, autentyczności i jednostkowej wolności (Ferreira 2009: 299–300).

Również Susan Benson w tekście o dość znamienym tytule – *Inscriptions of the self* (2000) – podkreśla kluczową rolę tatuażu w dookreślaniu i podtrzymywaniu jednostkowej tożsamości. Inaczej niż DeMello, Benson umieszcza swoje rozważania nad późnonowoczesnym tatuażem w kontekście analiz specyfiki współczesnej kultury konsumpcyjnej i – wspomnianego już – „cielesnego absolutyzmu”. Jej zdaniem (i tu zgadza się ona z Turnerem) logika działania późnonowoczesnej kultury prowadzi do utowarowienia ciała i wprzęgnięcia go w mechanizmy konsumpcyjne, zmuszając jednostki do ciągłego modyfikowania czy dostosowywania go do promowanych wzorców. Według Benson (2000: 244–249) przekształcalność ciała nie musi jednak koniecznie pociągać za sobą tożsamościowej ironii i cynicznej dekoracyjności, które sugerował Turner; wręcz przeciwnie – skłania ona jednostki do podejmowania nawet najbardziej radykalnych kroków w celu choćby symbolicznego potwierdzenia czy zdeklarowania własnego „ja” (*statement of selfhood*). Zdaniem autorki proces cielesnej inskrypcji ma zatem charakter indywidualizujący czy tożsamościotwórczy. Modyfikowanie ciała jest równocześnie procesem uzewnętrzniania tego, co wewnętrzne, ponieważ granice jednostkowego ciała wyznaczają granice „ja” i jego możliwej ekspresji. Troska o swoje ciało jest więc wyrazem troski o własną tożsamość i koncepcję „ja”. Autorka postrzega zatem praktykę tatuażu jako formę określania i ekspresji jednostkowej tożsamości oraz ruch w stronę przejęcia kontroli nad samym sobą (Benson 2000: 236–237).

Współczesny tatuaż zdaniem Benson nie tyle potwierdza przynależność do większej całości i uczestnictwo w konsumpcyjnej grze, ile separację „ja” oraz zmanifestowanie swojej autonomii. W prze-

ciwieństwie do Turnera, Benson – podobnie jak Sweetman, Fisher czy Renata Salecl – wskazuje na fundamentalne znaczenie trwałego charakteru tatuażu w procesie cielesnej inskrypcji jednostkowej tożsamości. Jak zauważają wspomniani autorzy, współczesny tatuaż bez wątpienia można uznać za formę dekoracji i modyfikacji ciała, wpisującą się w bogaty krajobraz praktyk estetyzacji mających na celu uatrakcyjnienie ciała: bodybuildingu, piercingu, makijażu czy częstej zmiany fryzur. Jednak specyfika tatuażu jako formy modyfikacji ciała polega przede wszystkim na jego trwałości czyniącej go nie tylko jednym z najbardziej niezdiscyplinowanych kulturowo znaków identyfikujących, lecz również najbardziej radykalną – bo permanentną – formą ekspresji własnego „ja”. Modyfikacja ciała przez tatuaż ma zatem zdaniem wielu autorów na celu jednoznaczne i ostateczne określenie granic jednostkowej tożsamości oraz zamianowanie – choćby postulowanej – stałości i trwałości „ja”.

Tatuowanie ciała nie musi zatem oznaczać, że jednostka – jak sugerował Turner – „bawi się” swoją tożsamością, poddając się obowiązującym trendom mody i sięgając po jeden z wielu gadżetów dostępnych na konsumpcyjnym rynku. Wręcz przeciwnie: zdaniem Benson, Fishera czy Salecl, osoba trwale modyfikująca swoje ciało nie tylko wyraża potrzebę „domknięcia” własnego ja, lecz również stara się przejąć kontrolę i władzę nad własnym ciałem. Według autorki tekstu *Inscriptions of the self* kwestia własności i „odzyskania” ciała jest tutaj kluczowa:

Cechą swoistą współczesnych praktyk tatuowania się jest łączenie tego rodzaju manifestacji stałości z koncepcją ciała jako jednostkowego dobytku i własności („deklaracją posiadania własnego ciała”, jak ujął to pewien badany), a w istocie jedynej własności podmiotu w świecie charakteryzującym się postępującą komercjalizacją i przygodnością, „jedyną rzeczą, którą można posiadać w kulturze, w której jest się tym, co się robi” (Benson 2000: 251).

Salecl podobnie interpretuje praktykę tatuowania ciała:

Nacinanie ciała nie jest wyłącznie formą zabawy jednostki z własną tożsamością; nieodwracalnie znakując ciało, podmiot wyraża również

swoj protest wobec ideologii powszechnej zmienności. Ciało okazuje się zatem najgłębszym pokładem tożsamości jednostki. Ponieważ podmiot nie chce jedynie uprawiać gry z symulakrami podszywanymi przez dominujące ideologie mody, stara się odnaleźć w ciele siedlisko tego, co rzeczywiste (Salecl 2001: 32).

Zdaniem tych autorów można spojrzeć na permanentną modyfikację ciała jako na gest sprzeciwu jednostki wobec kultury czy ideologii konsumpcyjnej opierającej się na idei zmienności i niestałości oraz wyraz niezgody na konsumpcyjną „tyranię habitusu i kulturowych uwarunkowań ciała” prowadzących do jego uprzedmiotowienia i komodyfikacji (Featherstone 1999: 2). Ted Polhemus nie waha się uznać trwałego i nieusuwalnego tatuażu za formę anti-mody, dającej jednostkom możliwość opowiedzenia się przeciwko płynności kategorii stylu i hipertrofii możliwości „zaaranżowania” własnego ciała (1994; por.: Polhemus i Proctor 1978; Sweetman 1999: 62–66)<sup>19</sup>. Z kolei zdaniem Sweetmana (1999) trwałe znaczenie ciała pozwala jednostkom odnaleźć pewną „stałą” w płynnym i dynamicznym świecie późnej nowoczesności. Według niego tatuowanie się można potraktować jako specyficzną strategię radzenia sobie z tożsamościowymi niepokojami podmiotów w późnej nowoczesności oraz sposób przezwyciężania alienacji własnego ciała będącej efektem mechanizmów kultury konsumpcyjnej.

W wielu opracowaniach na temat późnonowoczesnego tatuażu istotnym wątkiem zdaje się również kwestia uwikłania tej formy modyfikacji ciała w relacje władzy i ideologiczną walkę z nor-

---

<sup>19</sup> Oczywiście nie oznacza to, że tatuaż nie może zostać zaabsorbowany przez system mody. Jak zauważa Negrin (2008: 97): „Jednak, pomimo swojego niedostosowania do specyfiki mody, tatuaże coraz częściej są promowane i wykorzystywane jako element mody, czego dowodem jest zarówno ich obecność w reklamach i na pokazach mody, jak i zaadoptowanie ich przez gwiazdy świata sportu i rozrywki”. Zdaniem autorki popularność tatuażu w mediach i świecie mody wynika przede wszystkim z tego, iż stanowi on jeden z kluczowych współcześnie symboli indywidualizmu, niezależności i oryginalności. Dlatego – twierdzi – takie firmy jak Jean-Paul Gautier, Calvin Klein, Hugo Boss wielokrotnie wykorzystywały tatuaż w swoich kampaniach reklamowych, promując określony wzorzec męskości – odważnej, niezależnej i niezdiscyplinowanej.

mami kulturowymi. W swoim tekście na temat entuzjastów tatuażu w Kanadzie Michael Atkinson i Kevin Young (2001; por. Atkinson 2003) sugerują, że jednostkowe ciało jest podstawową przestrzenią zapisu oraz negocjowania istotnych dla jednostek treści nie tylko estetycznych, ale przede wszystkim kulturowych czy politycznych. Wbrew Turnerowskiej tezie o odarciu tatuażu z przypisywanych mu dotychczas symbolicznych treści – skojarzenia z egzotyką, buntem, wykluczeniem, kontestacją, niesubordynacją społeczną czy obcością – oraz o konformistycznym charakterze tej praktyki, autorzy ci twierdzą, że do dziś niesie ona ze sobą dość silny stygmatyzujący czy kontestatorski potencjał, z którego zdają sobie sprawę tatuujące się jednostki (por. Fisher 2002). Dlatego też należy traktować modyfikowane ciało jako tekst politycznego oporu oraz kulturowy komentarz poddający krytyce normatywne wzorce dotyczące cielesności i formy ekspresji własnej czy grupowej tożsamości. Inskrypcja ciała za pomocą tatuażu jest więc aktem świadomego protestu czy kontestowania funkcjonujących w obrębie danej kultury reprezentacji ciała i preferowanych kulturowo technik posługiwania się nim, lecz również ideologii czy formacji politycznych, norm obyczajowych i religijnych, czego przykładem są chociażby tatuaże anarchistyczne, *queer*owe czy faszystowskie, praktykowane przez wiele jednostek niezwiązanych w żaden sposób z konkretnymi subkulturami młodzieżowymi (por. Wojcik 1995).

Podobnie uważa Victoria Pitts, która w książce *In the Flesh* (2003) poświęconej współczesnej amerykańskiej scenie tatuażu, podkreśla wielokrotnie, że wyrażające się w formie radykalnych modyfikacji projekty ciała należy potraktować jako formę równie radykalnej polityki tożsamości. Badając tatuaż współczesnych prymitywistów, cyber-punków czy przedstawicieli środowiska *queer*, wskazuje ona na subwersyjny potencjał tych modyfikacji, który wyraża się chociażby w dążeniu do zanegowania czy ośmieszenia promowanych wzorców cielesności, seksualności czy męskości. Widzialność ciała, a w szczególności jego znaczonej powierzchni, sprawia, że jest ono (wbrew tezom Turnera) polem dyskursywnej i symbolicznej walki toczonej przez jednostkę z kulturą, polityczną czy ekonomiczną hegemonią – tj. heteronormatywnością, technicyzacją społeczeń-

stwa czy konkretną ideologią państwową. W związku z tym tatuaż nie może – zdaniem tych autorów – być postrzegany jako społecznie nieautentyczna forma modyfikacji ciała; wręcz przeciwnie, niesie on bardzo duży potencjał krytycyzmu wobec społecznego czy kulturowego porządku późnej nowoczesności.

Ważnym głosem w debacie nad znaczeniem tatuażu w późnoco- noczesnej rzeczywistości kulturowej są również feministyczne inter- pretacje tej praktyki. Takie badaczki jak Sarah Riley i Sharon Cahill (2010), Sheila Jeffreys (2000), Margot Mifflin (1997) czy wspomniana już Victoria Pitts (2003) zwracają uwagę na to, że tatuaż odgry- wa obecnie istotną rolę w negocjowaniu kobiecej tożsamości oraz cielesności i przypisywanych im dotychczas znaczeń. Zdaniem tych autorek nie można patrzeć na rosnącą popularność tatuażu wśród dużych grup kobiet w oderwaniu od kulturowej specyfiki tej prak- tyki – przypisania tej formy modyfikacji ciała do męskiej popula- cji (marynarzy, robotników, bikersów czy więźniów) i utożsamienia jej z agresywną męską seksualnością, specyficzną dla społeczeństwa patriarchalnego. Radykalne formy modyfikacji ciała praktykowane przez kobiety należy więc potraktować przede wszystkim jako gest sprzeciwu czy oporu wobec konwencjonalnych ról przypisanych ko- bietom oraz obowiązujących kanonów kobiecego piękna (Mifflin 1997: 117–118; Pitts 2003: 49–86). Jak zauważają Mifflin czy Pitts, na kobiecy tatuaż należy patrzeć przede wszystkim jako na symboliczną rebelię wobec patriarchalnych norm określających możliwe gra- nice transformacji kobiecego ciała oraz strategię walki z wiktymiza- cją i estetyczną, kulturową czy polityczną subordynacją kobiet. Jest więc on subwersyjną techniką odzyskiwania władzy nad własnym ciałem, negocjowania czy wyzwiania kobiecej seksualności (Mifflin 1997: 56; por. Atkinson 2003), ale i polityczności ciała jako przestrze- ni inskrypcji antypatriarchalnych treści.

W opozycji do Turnerowskiej wizji tatuażu w późnej nowoczes- ności stoi również szeroko dyskutowane przez socjologów zjawisko rozwijającego się mniej więcej od lat osiemdziesiątych neoprymity- wizmu. Współczesnymi prymitywistami (*modern primitives*) okreś- la się osoby uczestniczące w specyficznych „trybalnych” rytuałach, których kluczowy element stanowią właśnie radykalne, trwałe i bo-

lesne modyfikacje ciała, takie jak tatuaż, skaryfikacja i inne formy samookaleczania (Eubanks 1996: 74)<sup>20</sup>. Neoprymitywiści określają się jako osoby, które „czują pierwotny impuls”, by „zrobić coś ze swoim ciałem” (Fakir Mustafar w: Vale i Juno 1989: 13), i traktują radykalne techniki jego modyfikacji jako wyraz poszukiwania sensu oraz autentyczną formę cielesnej autoekspresji. Podkreślają oni również duchowy wymiar swoich praktyk, które nierzadko polegają na próbie osiągnięcia doświadczeń mistycznych czy religijnych przez odgrywanie rytów specyficznych dla wielu różnorodnych kultur plemiennych (Klesse 1999: 15–19; Pitts 2003: 125). W swoim studium poświęconym neoprymitywistom Christian Klesse charakteryzuje ich w następujący sposób:

Jedną z najważniejszych charakterystyk Współczesnych Dzikich jest przyswajanie przez nich „pierwotnych rytuałów”. W poszukiwaniu radykalnych doświadczeń cielesnych, psychicznych i duchowych [...]. Współcześni Dzicy inspirowują się tak zwanymi „społecznościami pierwotnymi”, przejmując ich grupowe rytuały oraz techniki modyfikacji ciała (Klesse 1999: 17).

Naśladując tradycyjne czy „prymitywne” praktyki cielesne ludów Melanezji, Polinezji czy Indii (Vale i Juno 1989: 133–149), „współcześni Dzicy” – jak określa ich Klesse – dają wyraz potrzebie duchowego rozwoju i solidarności z kulturami plemiennymi, opowiadając się przeciwko odczarowaniu świata, technicyzacji życia czy utowarowieniu ciała specyficznym dla późnej nowoczesności (Pitts 2003: 126; por. Fakir Mustafar w: Vale i Juno 1989: 6–36). Traktują zatem tatuowanie ciała jako sposób pogłębienia samopoznania i element szerszego „trybalnego” światopoglądu, przeciwstawianego konsumpcjonistycznym wartościom Zachodu. Jak zauważyła wielu badaczy, do-

<sup>20</sup> Środowisko neoprymitywistów funkcjonuje w Stanach Zjednoczonych od końca lat osiemdziesiątych i skupia się wokół takich postaci jak Fakir Mustafar, Don Ed Hardy, Vyvyn Lazonga, Lyle Tuttle. Największym opublikowanym dotychczas kompendium wiedzy na temat tego ruchu jest książka *Modern Primitives* pod redakcją Vivian Vale i Andrei Juno (1989), opublikowana przez alternatywne wydawnictwo ReSearch, będąca zbiorem wywiadów z jego czołowymi przedstawicielami.



świadczenie modyfikacji ciała stanowi dla wielu neoprymitywistów zindywidualizowany i w wielu przypadkach bardzo intymny ekwiwalent rytuałów praktykowanych w społeczeństwach plemiennych (Vale i Juno 1989: 10–11, 92, 126; por. Klesse 1999: 22). Jak zauważa Fakir Mustafar, jeden z ojców założycieli „ruchu” neoprymitywistów:

Myszę, że jednostki ludzkie nie są w stanie się rozwijać, jeżeli w ich życiu nie występują okresowo pewne magiczne momenty. [...] Te zdarzenia określa się jako ryty przejścia albo ryty inicjacyjne. [...] Niektórzy ludzie instynktownie czują ich potrzebę, i jeżeli społeczeństwo nie zapewni im rytu przejścia, sami go wymyślą! [...] Musi być fizyczny, bolesny, krwawy i pozostawić trwałe ślad. Tym właśnie cechują się ryty przejścia (Fakir Mustafar w: Vale i Juno 1989: 11).

Tym również cechuje się tatuaż – można by dodać. W świecie, w którym wspólnotowe ryty zostały zapomniane czy wyparte, tatuowanie ciała staje się swoistym rytuałem inicjacyjnym, dającym jednostce możliwość oznaczenia przełomowych momentów w jej życiu i odniesienia ich do szerszego „duchowego” czy mitycznego kontekstu – nawet jeśli wywodzi się on z obcej czy nieistniejącej już kultury.

Jednym z istotnych elementów światopoglądu współczesnych dzikich jest – oprócz celebrowania autonomiczności, duchowej głębi i autentyczności jednostki – nacisk kładziony na wspólne przeżywanie i doświadczanie intensywnych czy transformujących aktów cielesnej transgresji, właśnie przez tatuowanie ciała (Klesse 1999: 22; Pitts 2003: 119–150; por. Vale i Juno 1989). Zdaniem wielu badaczy współcześni dzicy przypominają opisywane przez Maffesolego neoplemiona czy dyskutowane przez Hetheringtona afektywne wspólnoty, opierające się nie na poczuciu lojalności, konformizmie grupowym i podobieństwie społecznego położenia – jak w przypadku młodzieżowych subkultur nowoczesności<sup>21</sup> – lecz na efemerycznym poczuciu emocjonalnej więzi oraz uczuciowym zaangażowaniu wy-

---

<sup>21</sup> W przeciwieństwie do przedstawicieli subkultury czy gangów młodzieżowych, o których była mowa w kontekście tatuażu w pierwszej nowoczesności, entuzjastami współczesnego trybalizmu czy prymitywizmu są przede wszystkim osoby wywodzące się z klasy średniej.

nikającym z opcjonalnego uczestnictwa we wspólnych cielesnych praktykach czy też po prostu z podobieństwa zainteresowań i pasji (Mellor i Schilling 1997; Pitts 2003; Sweetman 2004). Mellor i Schilling podkreślają z kolei, że jednym z głównych spoiw neoprymitywistycznych plemion jest chęć przewyciężenia poczucia alienacji czy izolacji z większej społecznej całości, powodowanego procesem indywidualizacji i rozwojem kultury konsumpcyjnej. Jak zaznaczają w swej książce *Re-Forming the Body*:

Te plemienne przymierza można postrzegać jako zwykły dodatek do szerokiej gamy możliwości samoidentyfikacji, stwarzanych przez współczesną ekonomię informacyjną. Jednak stopień, w jakim opierają się one na lęku oraz częściowym odrzuceniu współczesności, może świadczyć o tym, że stanowią przynajmniej w równej mierze wyraz niezgody na współczesne życie. Tak więc zmysłowe formy solidarności mogą wydawać się echem apelu Durkheima, by wskrzesić rytuały i formy przynależności, które pozwoliłyby jednostkom uciec przed anomią powodowaną przez współczesne społeczeństwo (Mellor i Schilling 1997: 180–181).

Zdaniem większości badaczy późnonowoczesne plemiona są jednak przede wszystkim wyrazem tęsknoty za zapomnianymi we współczesnym świecie pierwotnymi wspólnotami i świętością czy własnymi duchowymi korzeniami (Wojcik 1995; Camphausen 1997; Fisher 2002; Sweetman 2004; Rush 2005). W tych plemionach, funkcjonujących w zatomizowanym „samotnym tłumie”, jednostki poszukują emotywnych wspólnot, dających im poczucie więzi i uczestnictwa, opartych na zbiorowym doświadczaniu wrażeń i przeżywaniu „autentycznych” emocji.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie przedstawione tu interpretacje współczesnego tatuażu – poczynając od krytycznej czy pesymistycznej wizji Turnera, który traktuje tatuaż jako pusty znak czy dobro konsumpcyjne dostępne na globalnym rynku, przez koncepcje koncentrujące się głównie na indywidualizującej czy tożsamościotwórczej funkcji tej praktyki, aż po ujęcia podkreślające jej wspólnotowy czy rytualny charakter – bezpośrednio wiążą obserwowalny od kilku dziesięcioleci renesans tatuażu z dynamiką kultury

konsumpcyjnej i postępującym procesem indywidualizacji. Pierwsza z nich pozwoliła tatuażowi zaistnieć na ogólnodostępnym kulturowym rynku i wydobyć się z niszy praktyk zmarginalizowanych, stygmatyzowanych czy wypartych. Z kolei proces indywidualizacji dał jednostkom dużo większą możliwość decydowania o tym, czy chcą mieć tatuaż i jakie treści zapiszą na swoim ciele, a więc jaki użytek uczynią z ofiarowanej im wolności. Późnonowoczesny tatuaż jest zatem – w przeciwieństwie do specyfiki tej modyfikacji ciała w holistycznych społecznościach plemiennych czy naznaczonym wewnętrznymi pęknięciami społeczeństwie pierwszej nowoczesności – zindywidualizowany i opcjonalny. Jego treści, funkcje i przypisywane mu znaczenia – o charakterze *stricte* identyfikacyjnym czy biograficznym, związane z krytyką czy kontestacją określonych społecznych zjawisk lub wartości, czy wreszcie te, które odnoszą się do idei neoplemiennej wspólnotowości i sakralności – pozostają w gestii tatuującej się jednostki i wyznaczają przestrzeń jej tożsamościowych poszukiwań.

Warto jednak zwrócić uwagę na to, że właściwie żadna z zaproponowanych w powyższym paragrafie koncepcji późnonowoczesnego tatuażu nie dostarcza nam wyczerpującego czy jednoznacznego wyjaśnienia specyfiki tej upowszechniającej się współcześnie praktyki. Badacze – jak choćby Turner – albo przyjmują zewnętrzną perspektywę, która uniemożliwia im wniknięcie w rzeczywiste motywacje i interpretacje tej praktyki wśród tatuujących się osób, albo koncentrują się na zebranych przez siebie materiale empirycznym i zwracają uwagę tylko na jeden z możliwych jej wymiarów: indywidualizacyjny (Sweetman 1999; Benson 2000; DeMello 2000), kontestacyjny (Atkinson i Young 2001; Pitts 2003) lub wspólnotowy (Vale i Juno 1989; Caphausen 1997; Mellor i Schilling 1997). Proponując jednoaspektowe ujęcie praktyki tatuowania ciała, większość badaczy pomija również wiele czynników, które mogą mieć wpływ na sposób, w jaki jednostki rozumieją i uzasadniają swoje tatuaże, takich jak choćby zmiana interpretacji własnych modyfikacji ciała w toku życia i pod wpływem różnych biograficznych doświadczeń czy też znaczenie „lokalnego” – tj. narodowego czy kulturowego – kontekstu w procesie nabywania tatuaży. Aby uniknąć tych błędów, zanim przystąpię

do przedstawienia wyników badań przeprowadzonych przeze mnie wśród polskich entuzjastów tatuażu, postaram się zarysować kontekst, który wpłynął na specyfikę tatuażu we współczesnej Polsce.

### Tatuaż we współczesnej Polsce

Gdyby poddać wnikliwej analizie polską literaturę poświęconą zjawisku tatuażu, można by odnieść wrażenie, że w naszym kraju nadal – niczym w nowożytnej Europie i Stanach Zjednoczonych – pozostaje on znakiem dystynktywnym wyizolowanej z szerszego społeczeństwa podkultury więziennej i światka przestępczego. Dostępne na polskim rynku wydawniczym opracowania koncentrują się przede wszystkim na problematyce i funkcjach tatuażu praktykowanego w zakładach penitencjarnych (Pochmara-Wysoczyńska 1981; Wentland 1994; Szaszkievicz 1997; Przybyliński 2005, 2007; Ciosek 2007; Snoppek 2009) lub na historii tatuażu w ogóle, pomijając specyfikę lokalnego polskiego kontekstu (Jelski 2007). Mimo iż współcześnie praktyka tatuowania ciała staje się coraz bardziej popularna wśród szerszych kręgów polskiego społeczeństwa (niezależnie od wieku, płci czy wykształcenia tatuujących się osób), z roku na rok powstaje kilka czy kilkanaście nowych studiów tatuażu i dostępnych jest parę specjalistycznych czasopism tatuatorskich o ogólnopolskim zasięgu, możemy znaleźć zaledwie dwie książki – *Tajemnice tatuażu i magia kolczyków* Andrzeja Malinowskiego (2005) oraz *Tatuaż. Element współczesnej kultury* Mariusza Snopka (2009) – poświęcone analizie (praktykowanego poza penitencjarnym kontekstem) tatuażu w posttransformacyjnej Polsce.

Powyższy rozdźwięk między dostępną literaturą przedmiotu a obserwowalną rzeczywistością społeczną może wynikać przede wszystkim z faktu, iż dynamicznie rosnąca popularność tatuażu w polskim społeczeństwie jest zjawiskiem stosunkowo nowym, liczącym sobie jedynie dwadzieścia lat, a więc nie miała jeszcze szansy stać się przedmiotem szerszych socjologicznych analiz. Długotrwały okres komunizmu i kulturowej izolacji sprawiły, iż dyskutowane w poprzednim rozdziale społeczne przemiany specyficzne dla dru-

giej nowoczesności, które przyczyniły się do przedefiniowania roli tatuażu oraz uczynienia go elementem kultury głównego nurtu, stały się udziałem Polski po 1989 roku, a więc trzydzieści czy nawet czterdzieści lat później niż w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych. Dopiero transformacja ustrojowa – dokonujące się od czasu upadku komunizmu przeobrażenia na arenie społecznej, politycznej i ekonomicznej – sprawiła, że zjawiska rozwijające się dynamicznie lub ugruntowane już od lat po drugiej stronie żelaznej kurtyny zaczęły pojawiać się i w naszym kraju. W latach dziewięćdziesiątych, dzięki otwarciu granic – zarówno państwowych, jak i kulturowych – tatuaż zaczął powoli przenikać do repertuaru praktyk Polaków, zostając (w mniejszym lub większym stopniu) społecznie rozpoznawalnym fenomenem. W tym samym okresie Polska stała się również areną procesów indywidualizacyjnych i specyficznych dla nich przemian mechanizmów tożsamościowych. Nie oznacza to jednak, że na polskim gruncie tatuaż – co z kolei było znamienne dla krajów Europy Zachodniej czy USA – całkowicie zmienił już swój status ze znaku stygmatyzującego czy wyróżniającego grupy marginalne w znak indywidualizujący i akceptowany społecznie element tożsamościowego projektu jednostki. Jak wskazują nieliczni badacze kultury tatuażu we współczesnej Polsce, choć zyskuje on coraz liczniejsze rzesze zwolenników i aktywnych propagatorów, nadal nie wchodzi w skład legitymizowanego kanonu praktyk cielesnych i budzi – szczególnie wśród starszych członków społeczeństwa – wiele negatywnych skojarzeń (Snopek 2009).

Wyjątkowa sytuacja tatuażu w indywidualizującym się społeczeństwie polskim wiąże się w dużej mierze nie tylko ze wspomnianym powyżej kulturowym „opóźnieniem” naszego kraju w stosunku do zindywidualizowanych już społeczeństw Zachodu, które niemal bezdyskusyjnie zaakceptowały tatuaż jako element kulturowego repertuaru, ale i ze specyfiką tatuażu w kraju przed transformacją. Śledzenie tropów pojawiających się w polskiej literaturze na temat tatuażu pozwala na konstatację, że do roku 1989 możemy mówić o swoistej „nieobecnej obecności” tej praktyki w przestrzeni polskiej kultury masowej i dominujących kodów dotyczących cielesności. Ta forma modyfikacji ciała była bowiem rozpowszechniona w czasach

PRL-u praktycznie tylko i wyłącznie w środowiskach wyizolowanych lub zinstytucjonalizowanych: wśród rezydentów ośrodków penitencjarnych, przestępców, żołnierzy czy marynarzy. Jak wspomniałam wcześniej, szerokiej analizie doczekał się przede wszystkim tatuaż praktykowany przez przedstawicieli pierwszej z tych grup, a więc reprezentantów podkultury więziennej. Większość autorów zajmujących się tym zjawiskiem zauważa, że praktyka modyfikacji ciała za pomocą tatuażu stanowiła (do pewnego stopnia nadal stanowi) bardzo istotny element kultury grupowej i życia codziennego wielu osób przebywających w zakładach karnych na terenie całej Polski (Pochmara-Wysoczyńska 1981; Wentland 1994; Szaszkiewicz 1997; Przybyliński 2005, 2007; Ciosek 2007; Snopek 2009). Podobnie jak w nowożytnych instytucjach totalnych w Europie i Stanach Zjednoczonych, tatuaż – wykonywany zazwyczaj w widocznych miejscach ciała: na twarzy lub na dłoni – pozwalał przypisać jednostce konkretny przestępczy fach (tzw. tatuaże przestępcze), określić przynależność więźnia do danej podgrupy i miejsce zajmowane przez niego w więziennej hierarchii (na przykład uprzywilejowanych gitów czy grypsujących).

Choć wielu członków polskiego społeczeństwa nie rozumiało znaczenia konkretnych więziennych tatuaży, takich jak „cynkówki”, „mgiełki” czy „toczki”<sup>22</sup>, stanowiły one przez dziesięciolecia niekwestionowany i powszechnie rozpoznawalny znak identyfikujący przestępców oraz rezydentów zakładów karnych. Wynika stąd – bardzo często spotykane do dziś – utożsamienie tatuażu ze środowiskiem przestępczym i więziennym, które sprawia, iż praktyka ta nadal podlega dużej stereotypizacji i ma silnie stygmatyzujący charakter (Snopek 2009). Andrzej Jelski (2007: 48) oraz Mariusz Snopek (2009: 26)

---

<sup>22</sup> „Cynkówka” to kropka w kąciку lewego oka oznaczająca przynależność wytatuowanego do grupy grypsujących, czyli więźniów cieszących się dużym prestiżem; „mgiełka” to tatuaż wykonywany wzdłuż dolnej linii oka, również oznaczający osobę wtajemniczoną w świat grypserski; „toczki” to kropki tatuowane na dłoni lub twarzy mające różne znaczenie zależnie od ich lokalizacji, na przykład toczka na nosie lub lewym uchu oznaczała „cwela”, a umieszczona między kciukiem a palcem wskazującym stanowiła symbol fachu złodziejskiego (por.: Przybyliński 2007; Snopek 2009).

zwracają również uwagę na to, że pewien wpływ na ukształtowanie się negatywnego stosunku części polskiego społeczeństwa wobec tatuażu – szczególnie w starszych pokoleniach – mogło mieć skojarzenie tatuażu z wydarzeniami II wojny światowej. Jak zauważa Jelski, tatuaż służył zarówno do oznaczania więźniów obozów koncentracyjnych, jak i żołnierzy SS:

Znane są [...] depreczące ludzką godność praktyki w hitlerowskich obozach koncentracyjnych, w których dla celów rozpoznawczych tatuowano więźniów. Więźniom, po przybyciu do obozu, tatuowano na przedramieniu literę i cyfrę. Litera oznaczała konwój, w którym przybyli do obozu, natomiast cyfra – obozowy numer identyfikacyjny. Więźniom pochodzenia Żydowskiego dodatkowo tatuowano znak trójkąta. Obowiązkowemu tatuowaniu podlegali również członkowie zbrodniczej organizacji SS, którym oprócz znaku „SS” tatuowano na ciele grupę krwi. Tatuaże te wykonywano na ramieniu, pod pachą lub na podniebieniu; z jednej strony ułatwiały one ściganie dezertów z tej organizacji, z drugiej zaś dawały pierwszeństwo członkom SS do korzystania z opieki lekarskiej w przyfrontowych szpitalach (Jelski 2007: 48)<sup>23</sup>.

Tatuaż przez dziesięciolecia był więc traktowany przez wielu Polaków jako znak „traumy wojennej” i kojarzony albo z dehumanizacją więźniów znaczonej przez tatuaż w celach kontrolnych i identyfikacyjnych, albo z praktyką powszechnie stosowaną przez ich oprawców.

Bez wątplenia otwarcie się Polski na zachodnie wpływy kulturowe oraz postępujący proces indywidualizacji w naszym kraju sprawiły, że tatuaż – do pewnego stopnia – mógł wyzwolić się z tych więziennych czy wojennych konotacji i zaistnieć jako element toż-

---

<sup>23</sup> „Od początku 1943 roku w Auschwitz oraz obozach podlegających jego jurysdykcji (w 1944 było ich około czterdziestu) numery rejestracyjne więźniów nie były już naszywane na ubrania, ale tatuowane na lewym przedramieniu. [...] Mężczyzn tatuowano po zewnętrznej stronie przedramienia, kobiety po wewnętrznej. [...] Zabieg nie był zbyt bolesny i nie trwał dłużej niż minutę, ale był traumatyczny. Jego symboliczne znaczenie pojmowali wszyscy: oto nieusuwalne znamię, nigdy stąd nie wyjdiesz; tak piętnuje się niewolników i bydło wysyłane do rzeźni, i tym właśnie się stałeś. Nie masz już imienia, to jest twoje nowe imię. Przemoc tatuażu była tu bezinteresowna, była celem samym w sobie, obrazem w stanie czystym” (Primo Levi 1989, cyt. za: Apel 2006).

samościowych czy estetycznych poszukiwań jednostek, które częściowo uwolniły się od grupowych wpływów. Upadek systemu komunistycznego umożliwił rozwój profesjonalnych studiów tatuażu. Pierwsze z nich – studio „As-pik” w Warszawie oraz „Pink Panter Association” w Gdyni – powstały już w 1991 roku. W 1998 roku został zorganizowany – w Sali Kongresowej w Warszawie – pierwszy otwarty dla szerokiej publiczności konwent tatuażu, mający na celu promowanie tej formy modyfikacji ciała w naszym kraju. Obecnie organizuje się kilka konwentów o ogólnopolskim zasięgu rocznie. Odbywają się one w takich miastach jak Kraków, Warszawa, Ruda Śląska, Inowrocław, Katowice, Olsztyn, Łódź, Gdańsk, Grudziądz czy Szczecin. W ostatnim dziesięcioleciu pojawiły się również specjalistyczne pisma przeznaczone dla miłośników tatuażu. Od kwietnia 2000 roku ukazuje się kwartalnik „Tatuaż – Ciało i Sztuka” założony przez Piotra Wojciechowskiego i wydawany przez Wydawnictwo „Kontrowers” oraz Studio Tatuażu Artystycznego „D3XS”, na którego stronie możemy znaleźć informację, że jest to „pierwszy tattoo magazyn zza żelaznej kurtyny, pierwsze pismo o tej tematyce z krajów byłego bloku komunistycznego”<sup>24</sup>. W 2005 roku pojawił się pierwszy numer pisma „Tatuaż. Scena i Konteksty Kulturowe”<sup>25</sup> zorientowanego na publikowanie tekstów dotyczących historii tatuażu i jego obecności w kulturze. Z kolei od 2007 roku ukazuje się również konkurencyjny miesięcznik „TattooFest”<sup>26</sup> związany z kra-

---

<sup>24</sup> [Http://www.tatuaz.net/home.html](http://www.tatuaz.net/home.html). Redaktorzy dodają również: „Przed nami tutaj nie było nic, oczy wszystkich zwrócone były tylko na »zachodnią« scenę tatuażu, wysoko rozwiniętą i świetnie zorganizowaną. A dziś? Dziś możemy zaobserwować nieskrępowany rozwój wschodnioeuropejskiego tatuażu, z prężnymi scenami Polski, Węgier, Rosji czy Czech... Jesteśmy dumni z tego, że przez te wszystkie lata mogliśmy dołożyć cegiełkę swej aktywności do tego, ażeby tatuaż u nas sięgnął wyżyn swego rozwoju, doczekał się artystycznej nobilitacji a jego profesjonalne wykonywanie stało się opłacalnym biznesem”. Kwartalnik „Tatuaż. Ciało i Sztuka” wychodzi w nakładzie 15 tysięcy.

<sup>25</sup> Pismo to jest wydawane w Piotrkowie Trybunalskim. Oficjalna strona internetowa magazynu „Tatuaż. Scena i Konteksty Kulturowe” to: <http://www.tatuaz-scena.info.pl>.

<sup>26</sup> Redaktorem naczelnym wychodzącego w 8 tysiącach egzemplarzy pisma jest Robert Błaszczczyński. Adres oficjalnej strony to: <http://www.tattoofest.pl/tf>.



kowskim studium tatuażu „Kult”, które jest jednym z kluczowych organizatorów TattooFestów, a więc krakowskich konwentów tatuażu. Entuzjaści tatuażu skupiają się na polskich forach poświęconych tej problematyce czy – szerzej – modyfikacji ciała<sup>27</sup>.

Obecnie w Polsce istnieje około 400 profesjonalnych studiów tatuażu<sup>28</sup>. Nieznana jest jednak liczba tatuatorów i tatuatorek wykonujących tatuaże w domu lub w studiach istniejących nielegalnie. Możemy więc powiedzieć, iż w naszym kraju istnieje obecnie rządzący się swoimi prawami „przemysł tatuażowy” (Drozdowski 2006: 163), który prawdopodobnie nie może jeszcze równać się z tym w Stanach Zjednoczonych czy wielu krajach Europy Zachodniej, ale z pewnością zjednuje sobie wielu zwolenników i entuzjastów wśród szerszego kręgu odbiorców. Nie istnieją żadne oficjalne statystyki określające liczbę wytatuowanych Polaków, a tym bardziej ich charakterystyki demograficzne, jednak – jak sugerują autorzy zajmujący się tą tematyką – wśród tatuujących się osób znajdują się najczęściej mieszkańcy dużych i średnich miast między 19 a 35 rokiem życia, zarówno mężczyźni, jak i kobiety (Snopek 2009).

W tym kontekście istotne wydaje się pytanie o to, na ile obserwowalny obecnie w Polsce wzrost popularności tatuażu wśród członków społeczeństwa stanowi po prostu efekt kulturowego zapożyczenia czy naśladownictwa upowszechnionej na Zachodzie praktyki, na ile zaś można go traktować jako jeden z przejawów zachodzących w naszym kraju procesów indywidualizacyjnych, opisywanych w pierwszym rozdziale tej pracy. Mam nadzieję, że moje badania prowadzone wśród polskich entuzjastów tatuażu pozwolą – choć częściowo – odpowiedzieć na to pytanie i rzucić nieco więcej światła na stosunek Polaków do tej praktyki oraz na jej specyfikę i przyczyny jej popularności w naszym kraju.

---

<sup>27</sup> Między innymi: [tattooart.pl](http://tattooart.pl); [thetattoo.pl](http://thetattoo.pl); [hardcoretattoo.pl](http://hardcoretattoo.pl); [tattoo.xx.pl](http://tattoo.xx.pl); [tatuaze.biz](http://tatuaze.biz); [tatuaze.net](http://tatuaze.net).

<sup>28</sup> Bardzo trudno oszacować faktyczną liczbę istniejących w Polsce salonów tatuażu. Zgodnie z danymi Sanepidu jest ich około 330, jednak nie uwzględniają one studiów prowadzonych w domu lub niezarejestrowanych jako działalność gospodarcza.



### ROZDZIAŁ 3

## Tatuowanie ciała jako problem badawczy

Jeżeli chcesz mnie poznać, to musisz poznać moją historię, bo ona określa to, kim jestem. Ja sam również muszę ją poznać, jeżeli chcę poznać siebie i sens swojego życia.

(McAdams 1993: 11)

Chociaż indywidualizacja jest procesem, którego „końcowym” rezultatem są siłą rzeczy pewne postawy i strategie życiowe jednostek, to w poświęconych jej pracach wymiar subiektywny był jak dotąd – paradoksalnie – nieco zanedbywany (por. Beck 2002: 194). Dwa pozostałe z wyróżnionych przeze mnie wymiarów, odnoszące się do działania instytucji oraz funkcjonowania kultury, cieszyły się do tej pory dużo większym zainteresowaniem badaczy. Strukturalny poziom indywidualizacji badano między innymi w takich obszarach jak rynek pracy (Beck 2002; Sennett 2006), rodzina (Beck i Beck-Gernsheim 2001; Slany 2002; Beck 2002), sfera publiczna (Putnam 2008; Sennett 2009), trendy konsumpcyjne (Szlendak 2004; Bauman 2007a, 2008a, 2009), życie religijne (Beckford 2006), opieka społeczna (Beck 2002) czy mobilność społeczna (Urry 2000; 2007), pokazując, w jaki sposób dezintegracja nowoczesnych instytucji odcisnęła piętno na położeniu życiowym jednostek. Na poziomie kulturowym analizowano przede wszystkim dyskurs indywidualizacyjny w mediach masowych i kulturze popularnej (Jacyno 2007), rozwój kultury terapeutycznej (Rose 1996; Giddens 2001; Jacyno 2007), upowszechnianie się nowych wzorców konsumpcji, stylów życia i praktyk kulturowych (Featherstone 1991a; Urry 2007; Fiske 2010), wskazując na to, że przemianom w obrębie struktur społecznych towarzyszy wyłanianie się nowych wzorców normatywnych i form kulturowych. Natomiast stosunkowo nieliczne prace poświęcone subiektywnemu wymiarowi indywidualizacji były albo oparte na szeroko zakrojonych badaniach sondażowych, które rekonstruowały pewne ogólne

orientacje badanych, nie schodząc na poziom ich codziennego doświadczenia (Domański i Dukaczewska 1994; Inglehart 1990, 2007; Bokszański 2007), albo miały charakter dosyć abstrakcyjny i spekulatywny. Nawet tacy autorzy jak Giddens (2001), Gergen (2009) i Bauman (2007a, 2008a), piszący o zindywidualizowanych „jednostkach” (czy raczej „jednostce”) *par excellence*, nie opierali swoich wniosków na dogłębnym badaniach empirycznych, lecz na fragmentarycznych obserwacjach otaczającej ich rzeczywistości<sup>1</sup>. Co więcej, wskazywane przez nich przejawy indywidualizacji należały najczęściej do płaszczyzny kulturowej – odwoływali się do poradników psychologicznych, materiałów eksperckich, programów telewizyjnych, doniesień medialnych i innych przekazów kulturowych, które rzutowały bezpośrednio na kategorie tożsamości i praktyk jednostek. Oznacza to, że mówiąc o jednostkach, nie oddawali im tak naprawdę głosu, przypisując im motywy, uczucia i doświadczenia będące w gruncie rzeczy teoretycznymi konstruktami.

Tymczasem jeżeli chcemy rzeczywiście zbadać subiektywny wymiar indywidualizacji, odnoszący się do sposobu, w jaki przekłada się ona na doświadczenia jednostek, proces kształtowania przez nie własnej tożsamości i nadawania znaczenia swoim życiowym wyborom, to powinniśmy za punkt wyjścia przyjąć perspektywę samych badanych, nie projektując na nich własnych teoretycznych intuicji ani nie zakładając, że są oni wyłącznie biernymi odtwórcami wzorów kulturowych. Taki sposób patrzenia na rzeczywistość społeczną i działające w jej obrębie podmioty wpisuje się w ramy paradygmatu interpretatywnego (por. Konecki 2000: 17), który – zapoczątkowany przez takich badaczy jak Wilhelm Dilthey czy Max Weber i rozwijany przez reprezentantów interakcjonizmu symbolicznego,

---

<sup>1</sup> Bardzo trafnie – i nie bez ironii – podsumowuje to w swej pracy Olcoń-Kubička (2009: 96): „bardzo częstą praktyką wśród teoretyków indywidualizacji jest mnożenie spekulatywnych przykładów z różnych sfer życia codziennego oraz powoływanie się na zjawiska zaobserwowane w najbliższym otoczeniu społecznym. Odwołania do zaobserwowanych zjawisk oraz anegdot zasłyszanych od znajomych w pewnym stopniu intuicyjnie chwytają przejawy indywidualizacji w życiu społecznym oraz prowadzą do pojawienia się u czytelnika przekonania, że »coś jest na rzeczy«”.

fenomenologii, etnometodologii czy hermeneutyki – został spopularyzowany na gruncie socjologii w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, w konsekwencji tak zwanego zwrotu interpretatywnego<sup>2</sup> lub narracyjnego. Ujmując to najogólniej, jednym z podstawowych postulatów tego paradygmatu jest badanie świata społecznego przez pryzmat znaczeń i sensów, jakie nadają mu funkcjonujące w jego obrębie i zaangażowane w niego jednostki, potraktowane tu nie tyle jako „wypadkowa” odgórnych – strukturalnych czy kulturowych – determinacji, ile właśnie jako podmioty: aktywni twórcy i refleksyjni interpretatorzy otaczającej ich rzeczywistości. Z tej perspektywy obserwowany przez socjologów świat życia badanych nie jest statyczny i dany „raz na zawsze”, lecz ma charakter procesualny, dynamiczny i zmienny, ponieważ jest konstruowany wciąż na nowo w podejmowanych przez jednostki aktach interpretacji. Dążenie do poznania tego świata pociąga więc za sobą konieczność zrozumienia – czyli pogłębionej interpretacji – jednostkowych motywacji oraz subiektywnych znaczeń, jakie podmioty nadają własnym działaniom, przeżyciom i doświadczeniom.

Dowartościowanie perspektywy podmiotowej – a więc jednostkowych doświadczeń, motywów i autointerpretacji – oraz nacisk na interakcyjny i procesualny charakter świata społecznego wiąże się również z rewizją roli badacza czy badaczki i samego procesu wytworzenia lub konstruowania wiedzy naukowej. O ile wcześniej, na przykład w ramach dominującego w socjologii do lat siedemdziesiątych paradygmatu pozytywistycznego (normatywnego), wierzono w możliwość obiektywnego poznania rzeczywistości społecznej

---

<sup>2</sup> Zwrot ten, którego wyraz mogą stanowić chociażby prace badaczy takich jak Herbert Blumer (2007), Barney Glaser i Anselm Strauss (2009) czy – na gruncie antropologii – Clifford Geertz (2003; 2005), zrywające radykalnie z naturalistycznym modelem badań nad rzeczywistością kulturową, został opisany przez Gianniego Vattimo (1996) w kategoriach nowej *koine* humanistyki, która ma zastąpić dominujące dotychczas „wielkie” paradygmaty: marksizm i strukturalizm. Jakkolwiek teza Vattimo może wydać się nieco problematyczna, to nie ulega wątpliwości, że opisywana także przez Mary Hesse (1980) „hermeneutykacja nauki” wiąże się ściśle – już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku – z bardzo wyraźnym dowartościowaniem interpretacji jako podstawowej procedury badawczej.

i uprzywilejowaną pozycję badacza względem perspektywy badanych, o tyle współcześnie – w efekcie kryzysu reprezentacji oraz postępującej hermeneutykacji nauk humanistycznych (Bernstein 1983) – kwestionuje się figurę obiektywnego obserwatora („etnograficznego autorytetu”) i wprowadza strategie badawcze oparte na modelu dialogu (Geertz 2005), polilogu (Clifford 2000) czy współpracy (Charmaz 2009; Denzin i Lincoln 2009) między badanym a badaczem starającym się poznać jego świat. Wiąże się to nie tylko z osłabieniem dominującej pozycji badacza, lecz przede wszystkim z dowartościowaniem „tubylczego punktu widzenia” (Geertz 2003): badanego traktuje się jako „eksperta”, autorytet w dziedzinie swojego własnego doświadczenia oraz zamieszkiwanej przez siebie rzeczywistości. Sam proces badawczy polega zatem nie tyle na nakładaniu na studiowany świat społeczny gotowej siatki pojęciowej i ram teoretycznych czy też uzasadnianiu (za pomocą ilustracyjnego odwoływania się do materiału empirycznego) przyjętych uprzednio założeń, ile na wysiłku porządkowania i interpretacji dostarczonego przed badanych „materiału” (Berger i Luckmann 1983; Schütz 2008).

Takie podejście – wiążące się ściśle z unikaniem prekonceptualizacji lub minimalizowaniem jej wpływu na proces interpretacji i przyjęciem otwartej czy elastycznej pozycji wobec badanej rzeczywistości – stanowi jeden z kluczowych postulatów przedstawicieli tak zwanej teorii ugruntowanej (Glaser 1978, 1998; Strauss 1987; Bryant i Charmaz 2007; Corbin i Strauss 2008; Gorzko 2008; Charmaz 2009; Glaser i Strauss 2009), orientacji badawczej wpisującej się w paradygmat interpretacyjny (por. Denzin i Lincoln 2009). Ich zdaniem badacz powinien wchodzić w świat „tubylców” w mniejszym lub większym stopniu wolny od ustalonych odgórnie schematów interpretacyjnych, traktując wykorzystywane przez siebie kategorie (takie jak „kultura”, „indywidualizacja”, „tożsamość”) raczej jako „pojęcia uwrażliwiające” – otwierające przed nim nowe pola badawcze, ukierunkowujące jego spojrzenie na dane zjawiska i wyczułające go na określone obszary problemowe – niż jako „pojęcia rozstrzygające”, wskazujące na konkretne atrybuty badanych zjawisk, a zatem mówiące mu, co i w jaki sposób należy analizować (Blumer 2007; por.: Glaser 1978; Konecki 2000, 2009a, 2009b; Corbin i Strauss

2008; Charmaz 2009; Glaser i Strauss 2009)<sup>3</sup>. Przyznanie priorytetu subiektywnym znaczeniom podmiotów oraz tworzonej przez nich „na bieżąco” wizji świata, powstrzymanie się od nakładania na nich swoich teoretycznych konstruktów oraz refleksyjne odnoszenie się do własnych przekonań i wiedzy (Bourdieu i Wacquant 2001; Charmaz 2009; Denzin i Lincoln 2009), pozwala badaczowi na dowartościowanie „kontekstu odkrycia”: dostrzeżenie nowych, nieoczekiwanych aspektów studiowanego zjawiska lub nowatorskich sposobów patrzenia na badane przez niego procesy.

Czyniąc przedmiotem swych analiz subiektywny wymiar indywidualizacji oraz starając się uniknąć błędu „teoretycznej atrybucji” popełnianego często przez badaczy zajmujących się tym właśnie obszarem problemowym, umieszczam realizowany przez siebie projekt w ramach paradygmatu interpretatywnego, a dokładniej teorii ugruntowanej w jej wersji konstruktywistycznej zaproponowanej przez Kathy Charmaz (2009). Czerpiąc inspirację z takich orientacji teoretycznych jak interakcjonizm symboliczny, pragmatyzm i konstruktywizm społeczny, dąży ona do zerwania z pozytywistycznym sposobem uprawiania badań i budowania teorii socjologicznych. W przeciwieństwie do reprezentantów klasycznej (obiektywistycznej) teorii ugruntowanej – Barneya Glasera, Anselma Straussa czy Juliet Corbin, według których praktyka badawcza polega na odkrywaniu teorii niezależnie od wkładu badacza-observatora, postuluje ona, że

ani dane, ani teorie nie są odkrywane. Naukowcy są raczej częścią świata, który badają i danych, które zbierają. KONSTRUUJĄ swoje teorie ugruntowane poprzez przeszłe i teraźniejsze zaangażowanie oraz interakcje z ludźmi, perspektywami i praktykami badawczymi. [...] każda teoretyczna interpretacja prowadzi nie tyle do dokładnego

---

<sup>3</sup> Jak zauważa Kathy Charmaz: „Pojęcia te są źródłem wstępnych idei, którymi należy się zająć, oraz uczulają na pewnego rodzaju pytania, które warto zadać odnośnie do tematu badań. [...] Główne zainteresowania, pojęcia uczulające i perspektywy dyscyplinarne często są źródłem takich punktów wyjścia, dzięki którym badacz może rozwinąć, nie zaś ograniczyć swoje idee” (2009: 27–28).

odzwierciedlenia świata, co do powstania jego INTERPRETACYJNEGO obrazu (Charmaz 2009: 18).

Tym samym według autorki *Constructing Grounded Theory* sam proces badawczy wiąże się ściśle z „praktyką teoretyzowania”, tworzeniem abstrakcyjnego ujęcia świata, które przyjmuje postać teorii interpretacyjnej. Nie opiera się ona – w przeciwieństwie do teorii pozytywistycznych – na wyjaśnianiu, lecz na rozumieniu badanych zjawisk, dostarczając ram interpretacyjnych, które pozwalają uchwycić złożoność i procesualność rzeczywistości społecznej, działań, praktyk i doświadczeń (Charmaz 2009: 163–165; por.: Konecki 2009a: xx–xxiii; 2009b: xvii–xx). Tego rodzaju teoretyczna interpretacja jest zakorzeniona w samym świecie życia badanych, równocześnie jednak – wbrew założeniom obiektywistycznej teorii ugruntowanej – pozwala dojść do głosu autorskiej wykładni tego świata życia konstruowanej przez badacza.

### Problem badawczy i cel badania

Ponieważ przedmiot moich badań należy do subiektywnego świata (czy raczej światów) badanych, a zarazem do konkretnego obszaru praktyki: tatuowania ciała, celem mojego projektu jest przede wszystkim określenie, jakie przeżycia, doświadczenia i działania jednostek wiążą się z tą praktyką, oraz – co najważniejsze – stwierdzenie, jaką rolę odgrywa ona w kształtowaniu ich tożsamości. Kategoria tożsamości – która odnosi się zazwyczaj do procesu konstruowania przez jednostki swojego autowizerunku – nie stanowi tu dla mnie sztywnej ramy konceptualnej przesądzającej o tym, co dokładnie wchodzi w zakres badania, lecz traktuję ją właśnie jako pojęcie uwrażliwiające, będące raczej kompasem badawczym niż drogowskazem kierującym w określone miejsce (Charmaz 2009: 27)<sup>4</sup>. Jej wykorzystanie pozwala mi skoncentrować uwagę nie tyle na specyfi-

---

<sup>4</sup> Dlatego też w mojej pracy czytelnik czy czytelniczka nie znajdą jednoznacznej i wyczerpującej definicji kategorii „tożsamości”.



ce praktyki tatuowania ciała jako takiej, ile raczej na subiektywnych znaczeniach, jakie nadają jej wytatuowane jednostki, które – zgodnie z założeniami paradygmatu interpretatywnego – traktuję jako działające podmioty (*agents*), aktywnie kształtujące siebie oraz otaczającą je rzeczywistość. Starając się zrozumieć motywacje skłaniające jednostki do zaangażowania się w tę formę modyfikacji ciała oraz konsekwencje tego zaangażowania dla ich codziennego życia, auto-definicji czy relacji z innymi, próbuję odpowiedzieć na pytanie o rolę tatuażu w podejmowanym przez nie wysiłku wyrażania, kształtowania czy negocjowania własnej tożsamości.

Zrozumienie tego, w jaki sposób praktyka tatuowania ciała wpisuje się w osobiste historie, doświadczenia, przeżycia czy obraz siebie konstruowany przez osoby uczestniczące w badaniu, pozwala mi na wypracowanie ram interpretacyjnych – czy, ujmując to słowami Charmaz (2009: 18), „interpretacyjnego obrazu” – dla badanego fragmentu rzeczywistości. Skonstruowana w ten sposób teoretyczna interpretacja – czy inaczej: konstruktywistyczna teoria średniego zasięgu – odnosi się rzecz jasna bezpośrednio do studiowanego przeze mnie obszaru badawczego: praktyki tatuowania ciała i jej znaczenia dla tożsamości jednostek. Sądzę jednak, że – pod pewnymi względami oddając czy ujmując charakter indywidualizacji subiektywnej jako takiej – umożliwia mi ona podjęcie krytycznej dyskusji z licznymi teoriami starającymi się wyjaśnić specyfikę procesów tożsamościowych zachodzących w kontekście społeczno-kulturowych przemian indywidualizacyjnych, które przedstawiłam w pierwszym rozdziale tej pracy, oraz rewizję funkcjonujących w socjologicznym dyskursie kategorii służących do analizy zindywidualizowanej tożsamości (na przykład refleksyjności, estetyzacji, „projektu ciała”). Jednocześnie raz jeszcze pragnę podkreślić, że realizując swój projekt badawczy, traktuję te zastane propozycje teoretyczne i pojęciowe nie tyle jako podstawowe narzędzie analizy zebranego materiału empirycznego, ile raczej jako dodatkowe źródło danych czy koncepcyjnych wskazówek wspierających wypracowywaną przeze mnie interpretację (por. Charmaz 2009: 209–220).

Aby osiągnąć postawione wyżej cele, a więc zrozumieć to, jaką rolę odgrywa tatuowanie ciała w procesie konstruowania jednostko-

wej tożsamości, w toku narracji staram się odpowiedzieć na szereg bardziej szczegółowych pytań badawczych. Koncentrują się one wokół różnych aspektów życia i doświadczenia osób uczestniczących w badaniu, które – w moim przekonaniu – odnoszą się do ich tożsamości:

- Co skłania jednostki do zaangażowania się w praktykę tatuowania ciała?
- Jakie (zewnątrzne, biograficzne, relacyjne) czynniki mają wpływ na podjęcie decyzji o wytatuowaniu ciała?
- Dlaczego jednostki wybierają tatuaż spośród innych form modyfikacji ciała?
- Co oznacza dla jednostki „bycie wytatuowaną”?
- W jaki sposób posiadanie tatuaży wpływa na obraz siebie tworzony przez jednostkę?
- Jakie znaczenia przypisują jednostki swoim tatuażom?
- Czy te znaczenia są negocjowane w czasie, a jeżeli tak, to w jaki sposób?
- Jaką rolę pełni tatuaż w procesie tworzenia i negocjowania jednostkowych narracji biograficznych?
- Jakie miejsce zajmuje tatuaż w szerszym stylu życia jednostki?
- Jakie konsekwencje pociąga za sobą proces tatuowania ciała? (Jakie korzyści i straty przynosi jednostce?)
- W jaki sposób posiadanie tatuaży wpływa na relacje z innymi?
- Jaką rolę (jeżeli jakkolwiek) pełni tatuaż w procesie formowania się więzi grupowych? (Czy tatuowanie ciała może stanowić podstawę do formowania się więzi międzyludzkich?)
- Jaką rolę w procesie tatuowania ciała odgrywają społeczne znaczenia przypisane tej praktyce?
- Jaką rolę w procesie tatuowania ciała odgrywa dyskurs indywidualizacyjny?

Powyższe pytania w pewnej mierze wyznaczają strukturę pracy, ponieważ odpowiedziom na niektóre z nich są poświęcone osobne partie tekstu. Większość stanowi jednak swego rodzaju motywy przewodnie, obecne we wszystkich rozdziałach empirycznych.

## Metodologia i narzędzia badawcze

Przyjęte przeze mnie założenia metodologiczne – perspektywa interpretatywna (dowartościowująca punkt widzenia uczestników i uczestniczek badania) oraz konstruktywistyczna wersja teorii ugruntowanej (postulująca jak najbardziej otwarte podejście badawcze) – przesądziły o tym, że realizując swój projekt, posłużyłam się przede wszystkim metodą wywiadu biograficznego (Denzin 1989, 1990; Bertaux 1990; Helling 1990; Rosenthal 1990, 2005; Włodarek i Ziółkowski 1990; McAdams 1993; Roberts 2002; Kaźmierska 2004; Miller 2005). W przeciwieństwie do wywiadów ustrukturyzowanych czy pogłębionych, wywiad biograficzny – zorientowany (jak sugeruje sama jego nazwa) na uzyskanie narracji o życiu uczestników i uczestniczek badania – ma otwartą formę i zakłada minimalną ingerencję badacza w wypowiedzi badanych (Clandinin i Connelly 2000; Konecki 2000; McAdams i in. 2006; Wengraf 2001; Andrews i in. 2008; Chase 2009; Kvale 2010). Dzięki temu metoda ta – oddając podmiotom głos i zostawiając im dużą swobodę w „kreowaniu” własnych narracji – nie tylko ogranicza ryzyko narzucenia im przez badacza swojej perspektywy, wyobrażeń, interpretacji czy logiki i struktury wyводу, lecz także pozwala opowiadającym na przedstawienie bogatego, wieloaspektowego i dynamicznego opisu ich życia czy jego wybranych aspektów. Tym samym zastosowanie tego narzędzia badawczego daje szansę bardzo głębokiego wniknięcia w subiektywną rzeczywistość uczestników badania, zapoznania się ze sposobem, w jaki interpretują oni samych siebie, a więc podejmowane przez siebie działania, własne przeżycia, motywacje, emocje, a także określenia tego, jak sytuują się wobec otaczającego ich świata lub w jego obrębie (na przykład w relacjach z innymi ludźmi czy instytucjami) oraz nadają sens swojej biograficznej narracji (Strauss 1993; Freeman 2001; Giddens 2001; Fischer-Rosenthal 2005). Co więcej, wywiad biograficzny pozwala nie tylko uzyskać wgląd w konstruowane przez jednostki opowieści o własnym życiu, konstytutywnych dla niego faktach, działaniach i doświadczeniach, lecz również umieścić je w szerszym biograficznym kontekście oraz – co istotne – zbadać to, w jaki sposób przypisywane im znacze-

nia zmieniają się w czasie, a więc w toku życia rozmówców. Umożliwia również osadzenie subiektywnych doświadczeń jednostek oraz tworzonych przez nie interpretacji własnych doświadczeń w konkretnych społecznych ramach (na przykład indywidualizującym się społeczeństwie polskim), które wyznaczają kontekst ich życia oraz ich opowieści o nim.

Tak rozumiana metoda wywiadu biograficznego najczęściej występuje na gruncie szerszego podejścia badawczego określanego jako metoda biograficzna lub badania biograficzne (Denzin 1989; Bertaux 1990; Helling 1990; Włodarek i Ziółkowski 1990; Roberts 2002; Kaźmierska 2004; Rosenthal 2005). Za prekursorów czy nawet twórców tej metody uważa się Williama Thomasa oraz Floriana Znanieckiego, autorów słynnej pracy *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Tym, co skłoniło ich do wykorzystania w swoich badaniach metody biograficznej (autobiografii, dokumentów osobistych), było przekonanie, że analiza perspektywy subiektywnej – a więc osobistych doświadczeń, relacji i interpretacji dokonywanych przez podmioty społeczne – może stanowić doskonałe źródło wiedzy o różnych zjawiskach i procesach społecznych. Przekonanie to stało się między innymi jednym z podstawowych założeń socjologów skupionych wokół szkoły chicagowskiej, którzy – w latach trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku – bardzo często sięgali po wywiad biograficzny, badając młodocianych przestępców czy zbrodniarzy (Rokuszewska-Pawelek 1996, 2005; Kohli 2005; Chase 2009). Po długotrwałym okresie „wygnania” z głównego nurtu socjologii, zdominowanego przez funkcjonalizm strukturalny, który uprzywilejowywał bardziej „twarde” czy „naukowe” narzędzia badawcze (na przykład metody sondażowe), badania biograficzne przeżywają od lat osiemdziesiątych prawdziwy renesans (Kaźmierska 2004: 71). Wielu badaczy nie waha się mówić nawet o swoistym – choć związanym bezpośrednio ze wspomnianym wcześniej zwrotem interpretatywnym/narracyjnym – „zwrocie biograficznym” w naukach społecznych (Chamberlayne i in. 2000; Brockmeier i Carbaugh 2001; Roberts 2002; Wengraf i in. 2002; Keen i Mucha 2006; Wengraf 2001). Ma on polegać nie tylko na wzroście zainteresowania metodą biograficzną wśród przedstawicieli różnych orientacji socjologicznych (na przy-

kład fenomenologii, etnometologii, hermeneutyki, interakcjonizmu symbolicznego, poststrukturalizmu, feminizmu, postkolonializmu), lecz także na pojawieniu się wielu nowych podejść do metody biograficznej, które opierają się na odmiennych założeniach teoretycznych i metodologicznych oraz pociągają za sobą różne sposoby analizy narracji biograficznych (Bertaux 1981; Denzin 1989; Rokuszewska-Pawełek 1996, 2005; Roberts 2002; Chase 2009).

Spośród nich najbliższe jest mi podejście konstruktywistyczne, reprezentowane choćby przez takich autorów jak Norman Denzin (1989; 1990) czy Jerome Bruner (1991; 2001; 2004). Dystansują się oni od przedstawicieli „nurtu obiektywistycznego” (Denzin 1989: 49–56; 2005: 73–80<sup>5</sup>) stosujących „zasadę odpowiedniości”, zgodnie z którą teksty autobiograficzne odnoszą się bezpośrednio do zewnętrznej wobec nich rzeczywistości (faktów), i starających się zrekonstruować faktyczny przebieg zdarzeń czy życia narratora w kontekście szerszych procesów społecznych oraz udzielić odpowiedzi na pytanie: „co rzeczywiście się wydarzyło?”. Z kolei „biograficzni konstruktywiści” koncentrują się przede wszystkim na tym, w jaki sposób, w jakim celu i w jakich okolicznościach jednostki opowiadają o swoich doświadczeniach, działaniach czy przeżyciach i jakie znaczenia nadają tym doświadczeniom (por. Rokuszewska-Pawełek 1996: 299–300). Traktują oni zatem biograficzne narracje nie tyle jako źródło danych faktograficznych o życiu badanych, ile jako siłą rzeczy niekompletną, wielowarstwową, wielowątkową i otwartą na zmiany czy ingerencje (czasu, kontekstu, sytuacji) opowieść o ich subiektywnych doświadczeniach<sup>6</sup>. Sam akt opowiadania – podob-

---

<sup>5</sup> Denzin (1989: 54–59) zalicza do tego nurtu między innymi Znanieckiego, przedstawicieli szkoły chicagowskiej, reprezentantów szkoły niemieckiej skupionej wokół Fritza Schütze (Martin Kohli, Ingeborg Helling, Gerhard Riemann).

<sup>6</sup> W swej pracy *Interpretative Biography* Denzin (1989: 81) ujmuje to w następujący sposób: „Biografie i składające się na nie przeżycia są przedstawiane w formie opowieści. Są jak powtórnie zamalowane obrazy: kiedy zdrapie się z nich warstwę farby, pokazuje się coś nowego, co wcześniej było zakryte. Biografia i dotyczące jej opowieści mają strukturę *pentimento*. Zawsze pojawia się w nich coś nowego, wypierając to, co było widoczne i oczywiste wcześniej. W portrecie czyjegoś życia nie można dostrzec żadnej prawdy – tylko różnorakie obrazy i ślady tego, co było, co mogło być i co jest”.

nie jak akt słuchania lub czytania opowiedzianej przez badanych historii – jest z ich perspektywy aktem kreacji i twórczej (re)interpretacji jednostkowej biografii, procesem, w ramach którego jednostka wciąż na nowo nadaje znaczenia swoim działaniom i doświadczeniom, umieszczając je równocześnie w szerszym kontekście swojego życia (Bruner 1991, 2001, 2004; Freeman 2001). Stawiając w centrum uwagi podmiot zdający relację ze swojego życia i patrząc na jego biografię z perspektywy subiektywnie znaczącego doświadczenia, uznają oni za bezzasadne rozpatrywanie jej w kategoriach prawdy lub fałszu (Denzin 1989: 75–78; Bruner 2004: 692–696). Każda narracja jest już bowiem interpretacją i to właśnie ten interpretacyjny czy refleksyjny moment stanowi przedmiot ich – oraz mojego – zainteresowania.

Jednak w przeciwieństwie do przedstawicieli konstruktywistycznego nurtu badań biograficznych, w moim projekcie nie czynię biografii główną jednostką analizy czy podstawowym przedmiotem zainteresowania, lecz traktuję ją raczej jako narzędzie pozwalające mi przyjrzeć się bliżej konkretnym aspektom życia uczestników badania<sup>7</sup>. Ujmując to inaczej, jednostkowa biografia jest dla mnie nie tyle „figurą”, której kontury chcę odtworzyć, ile „tłem”, które osadza figurę w pewnym kontekście i perspektywie, nadając jej wyrazistość i głębię. Tak ujmowana biografia jest „podłożem” tożsamości, której nie sposób zrozumieć bez uwzględnienia jej dynamicznego aspektu, jednak w centrum mojej uwagi będą znajdować się raczej związki między konkretnymi doświadczeniami jednostki a jej zaangażowaniem w tatuowanie ciała niż całościowa ewolucja jej światopoglądu i autowizerunku. Jest to widoczne również w samym sposobie prowadzenia wywiadów: nie dążyłam do uzyskania narracji biograficznych obejmujących całość życia uczestników badania, lecz narracji tematycznych zogniskowanych na tej konkretnej praktyce, która była osią czy wątkiem przewodnim wywiadów (na początku każdego z nich prosiłam moich rozmówców i rozmówczynię, żeby opo-

<sup>7</sup> Odwołując się do rozróżnienia zaproponowanego przez Ingeborg Helling (1990: 16) – biografia jest dla mnie nie tyle celem czy tematem badania (*biography as a topic*), lecz środkiem (*biography as a tool*) pozwalającym znaleźć odpowiedzi na stawiane przeze mnie pytania badawcze.

wiedzieli mi o swoim życiu z tatuażem). Ponadto konstruując swoje narracje, osoby uczestniczące w badaniu bardzo często odwoływały się do konkretnych – zapisanych na własnym ciele – tatuaży, które traktowały jako swego rodzaju „węzły biograficzne”, przywołujące określone wspomnienia i przeżycia, czy też punkty orientacyjne pozwalające im uporządkować lub ustrukturyzować swoją historię. Odwołania te – którym towarzyszył niejednokrotnie akt prezentowania swoich tatuaży – nie tylko stanowiły pryzmat, przez który postrzegały one swoją biografię, lecz również prowokowały kolejne mikronarracje, osnute wokół konkretnych wydarzeń, doświadczeń, przeżyć czy kontekstów związanych z poszczególnymi tatuażami. Pod tym względem prowadzone przeze mnie wywiady przypominały do pewnego stopnia spopularyzowane w ostatnich latach na gruncie socjologii i antropologii wywiady z użyciem materiałów wizualnych, w których zgromadzone przez badacza lub badanych obrazy (najczęściej zdjęcia) wykorzystuje się w celu wywołania dodatkowych wspomnień, interpretacji, spostrzeżeń czy emocji, a tym samym pogłębienia samego wywiadu i skoncentrowania go na konkretnych wątkach „uruchamianych” przez materiał wizualny (Olechnicki 2003: 171–186; Banks 2009: 116–122; Pink 2009: 107–114; Rose 2010: 282–289).

Dodatkowym narzędziem badawczym, po które sięgnęłam w swoim projekcie, była obserwacja (Hammersley i Atkinson 2000; Konecki 2000; Kostera 2003), którą przeprowadziłam na kilku ogólnopolskich konwentach tatuażu oraz w licznych studiach tatuażu w całej Polsce. Obserwacja to praktyka badawcza, która „prowadzona jest w naturalnym kontekście działań ludzkich i interakcji oraz podąża za naturalnym przebiegiem życia codziennego obserwowanych osób” (Konecki 2000: 145). Dzięki temu pozwala ona przyrzeć się badanym podmiotom – podejmowanym przez nich działaniom i interakcjom, w które wchodzi z innymi – w ich naturalnym środowisku oraz wczuć się w „klimat” terenu (por. Kostera 2003: 101). W swoich badaniach posłużyłam się obserwacją bezpośrednią z elementami obserwacji uczestniczącej. W przeciwieństwie do obserwacji nieuczestniczącej, zakładającej przyglądanie się terenowi badawczemu z dużego dystansu i unikanie interpretacji obserwowanych

zjawisk<sup>8</sup>, oraz inaczej niż w przypadku obserwacji uczestniczącej, która polega na nawiązaniu bardzo bliskich relacji z badanymi i współuczestnictwie w ich życiu z pozycji „insidera”<sup>9</sup>, obserwacja bezpośrednia wiąże się z wejściem w badany teren (przebywaniem z badanymi w tym samym miejscu i czasie, podejmowaniem podobnych do nich aktywności, nawiązywaniem z nimi interakcji, uczestnictwem w niektórych podejmowanych przez nich praktykach i tak dalej), ale nie pociąga za sobą całkowitej utraty przez badacza statusu outsidera i „wtopienia się” w świat życia badanych. Wybrałam tę formę obserwacji z dwóch względów. Po pierwsze, stawiając w centrum swojego zainteresowania narracje zgromadzone w toku prowadzenia wywiadów biograficznych, traktowałam samą obserwację jako narzędzie pomocnicze czy uzupełniające, pozwalające mi nie tyle wniknąć w środowisko osób tatuujących się, ile przede wszystkim poznać kontekst, w jakim były osadzone podejmowane przez nie działania, praktyki czy doświadczenia. Z drugiej strony, ta forma obserwacji pozwalała mi na zachowanie koniecznego (w moim przekonaniu) interpretacyjnego dystansu wobec badanego przez mnie obszaru problemowego.

Co więcej, prowadząc wywiady biograficzne i liczne obserwacje, zbierałam również materiał fotograficzny, na który składały się przede wszystkim zdjęcia tatuaży moich rozmówców (wykonane przez mnie lub przez nich)<sup>10</sup>. W ramach tego projektu zrezygno-

<sup>8</sup> „Obserwacja nieuczestnicząca polega na świadomej próbie widzenia w oderwaniu od wyjaśnień. Badacz w sposób wyraźny pozostaje przy tym poza granicami terenu, czyli jest to badanie z pozycji outsidera [...]. Badacz jest jakby wędrownym, obcym, który z dystansu przygląda się światu i zbiera wrażenia” (Kostera 2003: 102).

<sup>9</sup> „Obserwacja uczestnicząca jest procesem badawczym, w którym obserwator przebywa w środowisku społecznym dla celów naukowych. Obserwator jest w bezpośrednich, bliskich stosunkach z obserwowanymi i współuczestnictwo w ich naturalnym życiu dostarcza mu materiałów badawczych” (Doktór, cyt. za: Chomczyński 2006: 69). Wyróżniamy dwa typy obserwacji uczestniczącej: jawną (kiedy badani wiedzą, że są obserwowani) i ukrytą (kiedy badacz ukrywa przed badanymi ten fakt).

<sup>10</sup> Oprócz tego fotografowałam również tatuatorów przy pracy, osoby zgromadzone na konwentach i tak dalej.



wałam jednak z osobnej analizy zgromadzonego przez siebie materiału wizualnego czy zapisanych na ciele badanych obrazów i skupiłam się na tym, jak interpretowali je uczestnicy badania, odnosząc je do własnej biografii czy tożsamości. Równocześnie starałam się zestawić te różnorodne interpretacje na poziomie całej próby, znaleźć ich punkty przecięcia lub występujące w ich obrębie prawidłowości. Nie chcąc jednak pozbawiać czytelnika możliwości zanurzenia się w świecie obrazów, które – z racji podejmowanego przeze mnie problemu – były nieodłącznym elementem badanej rzeczywistości, postanowiłam dołączyć je do mojej pracy w formie eseju fotograficznego (por.: Olechnicki 2003: 186–203; Banks 2009: 161–164; Rose 2010: 289–293), składającego się ze zdjęć tatuaży zapisanych na ciele uczestników prowadzonych przeze mnie badań<sup>11</sup>. Esej ten może stanowić – w moim przekonaniu – alternatywne lub komplementarne wobec pisanego tekstu źródło informacji na temat moich rozmówców, ich doświadczeń i praktyk oraz wysiłku konstruowania własnej tożsamości przez zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała. Odwołując się do kategorii zaproponowanej przez Howarda Beckera (2002; por. Rose 2010: 289–290), można powiedzieć, że zebrane w eseju zdjęcia służą choćby „konkretyzacji uogólnienia”, osadzając przedstawione przeze mnie teoretyczne interpretacje w konkretności i pozwalając narracji moich rozmówców „zmaterializować się” czy zakorzenić w obrazach.

\*\*\*

Badania, z których rezultatami czytelnicy będą mieli szansę zapoznać się w kolejnych rozdziałach, rozpoczęłam latem 2007 i zakończyłam na początku 2011 roku. W toku realizacji swojego projektu badawczego przeprowadziłam trzydzieści dziewięć – trwających zazwyczaj od półtorej do pięciu godzin – wywiadów biograficznych oraz dwadzieścia jeden obserwacji bezpośrednich (w tym sześć na

---

<sup>11</sup> Wszystkie zdjęcia znajdujące się w eseju są mojego autorstwa. Nie są to jednak fotografie wszystkich moich rozmówców, ponieważ część z nich nie chciała być fotografowana lub nie zgodziła się na opublikowanie zdjęć.

konwentach tatuażu w Krakowie, Łodzi i Warszawie oraz piętnaście w różnych studiach tatuażu w Krakowie, Poznaniu, Warszawie i Łodzi). Równocześnie studiowałam dyskusje toczące się na różnych forach skupiających fanów i fanki tatuażu oraz prowadziłam nieformalne rozmowy z wieloma osobami zaangażowanymi w praktykę tatuowania ciała – gośćmi konwentów tatuażu, bywalcami studiów tatuatorskich, ze swoimi znajomymi, którzy sięgali po tę formę modyfikacji ciała. Jednak – jak zaznaczyłam wcześniej – największą uwagę przywiązałam do narracji biograficznych, którymi podzielili się ze mną uczestnicy i uczestniczki badań, zaangażowani w praktykę tatuowania ciała<sup>12</sup>.

Co istotne, ze względu na specyfikę badanego problemu, a więc relacji między tatuowaniem ciała a procesem konstruowania jednostkowej tożsamości, w prowadzonych przeze mnie badaniach uczestniczyły osoby posiadające co najmniej dwa tatuaże<sup>13</sup>. Ponadto, szukając potencjalnych rozmówców, brałam pod uwagę wielkość tatuaży, starając się włączać do próby osoby, u których pokrywały one dużą powierzchnię skóry lub były widoczne w codziennych interakcjach. Te kryteria pozwoliły mi wykluczyć z próby osoby, dla których tatuaż nie był istotnym aspektem ich życia i tożsamości, lecz zwykłą ozdobą, często będącą rezultatem jednorazowego kaprysu. Dlatego też wśród moich rozmówców znalazły się zarówno osoby reprezentujące środowisko tatuatorskie (tatuatorzy i tatuatorki czy wydawcy prasy branżowej), przedstawiciele i przedstawicielki subkultur zazwyczaj sięgających po praktykę tatuowania ciała (na przykład punki, skini, metale), jak i osoby niezwiązane z żadnym z tych środowisk, ale z różnych przyczyn traktujące tatuaż jako ważny element wyrażania czy kształtowania swojej tożsamości. Zdaję sobie sprawę, że badana przeze mnie próba nie jest w żaden sposób reprezentatywna: ani dla całej polskiej populacji, ani też dla wszystkich ta-

---

<sup>12</sup> Szczegółowe informacje na temat sposobu realizacji badania i zastosowanych przeze mnie strategii analitycznych umieściłam w dołączonym do książki aneksie (*Sposób realizacji badania*).

<sup>13</sup> Bardziej szczegółowy opis badanej grupy oraz tabelę przedstawiającą kluczowe charakterystyki respondentów umieściłam w aneksie (*Charakterystyka respondentów*).

tuujących się osób, a wyników prowadzonych przeze mnie badań nie da się uogólnić na szerszy obszar społeczeństwa czy wytatuowanych „w ogóle”. Z jednej strony, uniemożliwia to specyfika zastosowanych przeze mnie metod jakościowych (zakładających pogłębione badanie danego wycinka rzeczywistości), których rezultatów z zasady nie można generalizować. Z drugiej strony, nie jest to konieczne z perspektywy celu mojej książki, która dotyczy nie tyle samej praktyki tatuowania ciała, ile raczej roli, jaką może ona odgrywać w procesie kształtowania jednostkowej tożsamości. Równocześnie do uczestnictwa w badaniu zaprosiłam osoby o zróżnicowanych charakterystykach społecznych, ponieważ zależało mi na uwzględnieniu jak najszerszej gamy doświadczeń i interpretacji związanych z tatuażem oraz na przyjrzeniu się temu, czy któreś z nich powtarzają się mimo różnic biograficznych trajektorii.



## ROZDZIAŁ 4

### Bycie sobą

To nie jest jakaś wiadomość dla ludzi naokoło, tylko bardziej taki mój pomysł na siebie, na to, co robię ze swoim ciałem. [...] Ja sobie robię coś, na co mam ochotę. Chodzi o to, że mogę siebie jakoś ukształtować, mogę się bawić trochę swoim wizerunkiem...

(Tomek<sup>1</sup>)

Lektura zebranych przeze mnie narracji pozwala sądzić, że dla większości uczestniczących w badaniu osób tatuowanie stanowiło formę tożsamościowych poszukiwań, dawało im możliwość odkrycia, oznaczania i manifestowania siebie. Zgodnie z tezą socjologów i antropologów zajmujących się fenomenem współczesnego renesansu tej formy modyfikacji ciała (Sanders 1988, 1989; Sweetman 1999; Turner 1999; Benson 2000; DeMello 2000; Fisher 2002; Pitts 2003; Ferreira 2009), uczestnicy badania traktowali tatuowanie jako sposób „bycia sobą”, a zapisany na ciele tatuaż jako znak indywidualizujący, którego głównym, choć nie jedynym odbiorcą jest nie kto inny, jak osoba, która go na sobie nosi. Dla wszystkich moich rozmówców decyzja o zaangażowaniu się w tę formę modyfikacji ciała oraz wybór konkretnych wzorów, jakie zapisują na swojej skórze, nie była wynikiem grupowej presji czy efektem subkulturowego konformizmu, lecz kwestią indywidualnego wyboru i wyrazem osobistych estetycznych preferencji. Wielu z nich mówiło o swoim zaangażowaniu w tę formę modyfikacji w kategoriach poszukiwania siebie czy – tak intensywnie postulowanej przez dyskurs indywidualizacyjny – samorealizacji. Tatuaż był przez nich traktowany przede wszystkim jako swego rodzaju znak „ja” pozwalający uchwycić

---

<sup>1</sup> Imiona osób uczestniczących w badaniu – oraz inne podawane przez nie informacje (tj. nazwy miast), które mogłyby ułatwić ich identyfikację – zostały zmienione.

i utrwalić treści swojej tożsamości, doświadczenia, przeżycia, emocje czy przemyślenia. Stanowił, by odwołać się do kategorii zaproponowanej przez Jean-Claude'a Kaufmanna (2004), swoiste „opakowanie” tożsamości, sposób na jej, choćby chwilowe, zmaterializowanie czy domknięcie w estetycznej formie – obrazie, symbolu lub słowie – zapisanej na skórze.

Na użytek analizy wielorakich i splatających się ze sobą rodzajów samoodniesienia wyodrębniłam trzy jego podstawowe wymiary – pracę tożsamościową, biograficzną i emocjonalną. Pierwsza z nich jest kategorią najbardziej pojemną i dotyczy wszystkich sposobów, w jakie moi rozmówcy odnosili się – za pośrednictwem tatuażu – do swojej tożsamości, ujmowanej przez nich z perspektywy „tu i teraz” jako pewien zespół najważniejszych cech, przekonań i gustów. Z kolei praca biograficzna polega na refleksyjnym (re)konstruowaniu przez jednostki kolejnych etapów własnego życia i związanych z nimi (przełomowych) doświadczeń; tatuaż był tu traktowany jako symboliczne „opakowanie” tych doświadczeń lub jako ich namacalny ślad umożliwiający poddawanie ich refleksji po upływie pewnego czasu. Wreszcie praca emocjonalna dotyczy tych sposobów korzystania z tatuażu, które pozwalają jednostkom na uzewnętrznienie towarzyszących im uczuć i emocji oraz – w niektórych przypadkach – na ich zmianę lub przepracowanie. W kolejnych częściach tego rozdziału przyjrę się kolejno każdemu z tych rodzajów samoodniesienia, starając się uchwycić zarówno ich specyfikę, jak i punkty wspólne.

### Tatuaż jako „pomysł na siebie”\*

W poniższej części skupię się na tym, w jaki sposób osoby uczestniczące w badaniu przeprowadzały pracę tożsamościową (por. Strauss 1959, 1993), rozumianą przeze mnie jako podejmowany przez nie wysiłek zmierzający do uchwycenia i wyrażenia treści własnej toż-

---

\* Poniższa część rozdziału powstała w oparciu o artykuł *Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*, który ukazał się w VIII tomie „Przeglądu Socjologii Jakościowej” (Dziuban 2012).

samości za pomocą tatuażu. Starając się doprecyzować tę kategorię w toku analizy materiału empirycznego, spróbuję równocześnie odpowiedzieć na pytanie, które niejednokrotnie stawiałam sobie w toku realizacji badań – w jaki sposób moi rozmówcy ujmowali specyfikę relacji, która łączyła treści ich tożsamości i jej znaki zapisane na skórze. Zastanowię się więc nad tym, na ile – zdaniem osób biorących udział w badaniu – tatuaże służyły wyrażeniu czegoś gotowego, odsłaniając pewną prawdę o tożsamości jednostki, jej osobowości, charakterze, a na ile pozwalały ją tworzyć, nakładając na nią określoną formę czy zamykając w konkretnym obrazie. Czy – wracając do kategorii Kaufmanna (2004) – opakowania, które przyjmowały jednostki, dostosowywały się do kształtów ich tożsamości, czy też same wyznaczały te kształty? W jaki sposób treści jednostkowej tożsamości i nakładane na nie opakowania oddziaływały na siebie wzajemnie? Czy – ujmując to inaczej – tatuowanie ciała było jedynie aktem wydobywania na zewnątrz i uwidocznienia tego, co znajdowało się we wnętrzu jednostki, czy zawierało również moment jej kreacji.

Analizując zebrane narracje, wyróżniłam dwa sposoby ujmowania relacji zachodzących między tożsamością a tatuażem, jej znakiem czy opakowaniem, które (moim zdaniem) przekładają się na dwa momenty pracy tożsamościowej wykonywanej przez moich rozmówców: moment ujawnienia czy wyrażenia tożsamości za pomocą zapisywanego na ciele tatuażu oraz moment performatywny polegający na kreacji tożsamości za pośrednictwem tej modyfikacji ciała. Powyższe momenty pracy tożsamościowej – choć da się je wyodrębnić na planie analitycznym – nie są rzecz jasna całkowicie rozłączne i nie wykluczają się wzajemnie. Ekspresja tożsamości (a więc odzwierciedlenie jej na skórze pod postacią konkretnego tatuażu) zawsze w jakimś stopniu zakłada proces jej twórczego przetworzenia (zawartego choćby w akcie autointerpretacji).

### **Moment ujawniania tożsamości**

Pierwszy z wyróżnionych przeze mnie momentów pracy tożsamościowej stanowi moment ujawnienia czy ekspresji własnej tożsamości. Jest on zorientowany przede wszystkim na dostrzeżenie ważnych

dla jednostki aspektów samej siebie i wydobyć ich na zewnątrz za pomocą ikony czy obrazu. Dokonuje się on zatem w akcie reprezentacji – odwzorowania czy przeniesienia ważnych dla danej osoby treści na powierzchnię jej ciała. Tatuowanie jest tu traktowane przez jednostki jako efekt poszukiwania własnej formy wyrazu i refleksyjny akt zapośredniczenia – ekspresji i wizualnego utrwalenia – treści swojej tożsamości czy zdarzeń zachodzących w ich wewnętrznym świecie pod postacią tatuażu, materialnego znaku tej tożsamości (Finkelstein 2007: 31; por. Featherstone 1991b). Co znaczące, praca tożsamościowa zorientowana na ekspresję własnej tożsamości zakłada jednokierunkowe ujęcie relacji między własnym „ja” a opakowaniem tożsamości, jakim jest obraz czy symbol zapisany na skórze. Ruch każdorazowo odbywa się od „ja” do znaku „ja”, który pozwala ująć treści jednostkowej tożsamości i nadać im określoną formę. Poniżej przyjrę się temu, w jaki sposób ten moment pracy zorientowanej na uzewnętrznianie swojego „ja” był opisywany przez moich rozmówców, jakie aspekty własnej tożsamości starali się wyrazić przez swoje tatuażowe projekty oraz temu, w jaki sposób uzasadniali wybór określonych obrazów, które zapisywali na swoim ciele.

W większości przeprowadzonych wywiadów kwestia oznaczenia czy uzewnętrzniania własnej tożsamości była jednym z przewodnich wątków narracji. Bardzo wielu z moich rozmówców zaznaczało kilkakrotnie, że ich zaangażowanie w proces tatuowania ciała wiązało się bezpośrednio z chęcią czy potrzebą „wyrażenia siebie” i odzwierciedlenia na powierzchni własnej skóry swojego „ja”. Niczą wiążącą wszystkie te narracje było przekonanie o tym, że tatuaż to najbardziej adekwatne narzędzie pozwalające na wizualizację oraz na afirmację jednostkowej tożsamości, odrębności czy indywidualnego stylu. Dlaczego właśnie tatuaż? Według jednej z uczestniczek badania wynika to z przystępności i popularności tej formy wyrazu we współczesnej kulturze, która jest dziś – zgodnie z sugestią takich socjologów jak Bell (1994), Featherstone (1991a, 1991b), Jacyno (2007) czy Lash (1993, 2009; por. Lash i Urry 1994) – jednym z głównych dostawców narzędzi pozwalających na ekspresję i konstruowanie własnej tożsamości:



Może gdybym żyła w czasach, kiedy faktycznie bardziej popularną formą wyrażenia siebie w jakiś tam sposób było, no nie wiem, lepienie glinianych garnków, to pewnie ulepiłabym jakiś garnek. I pewnie też ozdobiłabym go jakoś inaczej, zrobiłabym go w innym kontekście i namalowałabym na nim powiedzmy inny wzorek (Zosia).

Zdaniem wielu moich rozmówców, których bez wątpienia można uznać za aktywnych uczestników wizualnej kultury konsumpcyjnej opisywanej tak sugestywnie przez Baudrillarda (2005), Featherstone'a (1991b) czy Lasha (2009), tatuaż zawdzięcza ten status swojej ikonizacji, która czyni z niego doskonałe medium tożsamości. Jego ikonizacyjny charakter pozwala, z jednej strony, skrótowo ująć istotne dla nich treści czy identyfikacje oraz nadać im estetyczną i niezwykle wyrazistą formę, którą jednostki mogą następnie „oswoić”, przenosząc ją na powierzchnię własnego ciała. Co więcej, daje im szansę wyrażenia siebie „poza słowami” – pozwala powiedzieć to, czego nie potrafią lub nie chcą zwerbalizować albo ująć w jakiś inny sposób (analogicznie, pozwala im też ukryć czy zaszyfrować to, czego nie pragną wyrazić wprost):

Ma siłę przekazu, taką bezsłowną siłę przekazu, która pozwala człowiekowi wyrazić siebie, takie piękno ma w sobie niewytlumaczalne. [...] Tatuaż jest chyba najsilniejszym środkiem wyrazu, chyba nic nie przebija tatuażu. Jest po prostu tak mocnym wyrażeniem osobowości, nie wiem, myśli. Po prostu nic tego nie przebija. Samo sedno tego wszystkiego (Wojtek).

Jest tak bardzo wyrazisty. Podoba mi się, że on jest wyrazisty, że nie są to cienkie kreski, które się gdzieś tam gubią, z daleka ich nie widać. Kiedy idę, to od razu widać z daleka, że to jestem ja, bo to jest mój tatuaż (Iza).

Bo tym się mogłem wysłowić, nie mówiąc nic (Adam).

Bezdyskusyjnie jednak najważniejszą cechą tej formy wyrazu była, zdaniem osób biorących udział w badaniu, jej podatność na reinterpretację, czyli otwartość na znaczenia i prywatne sensory, w jakie

mogły ją wyposażyć. Ikoniczność tatuażu pozwalała im na arbitralne ustalanie znaczenia kryjącego się w zapisanym na ciele obrazie, czyniła go tym samym niekwestionowanym znakiem indywidualizującym, medium ekspresji swojej unikatowości oraz symbolicznym oparciem dla tożsamości (por. Muggleton 2004: 99). Nasylenie swoich tatuaży osobistymi treściami pozwalało jednostkom postrzegać je jako autentyczny – pozbawiony sztuczności czy fałszu oraz płynący z ich wnętrza – wyraz „ja”. Jak zauważa jedna z uczestniczek badania:

Bo tak naprawdę człowiek nie zdecyduje się na tatuaż, jeżeli on dla niego, w pewnym sensie, nic nie będzie znaczyć. Zazwyczaj tatuaże są bardzo bliskie tobie. [...] Dzięki tatuażowi możemy przedstawić, co mamy w głowie (Alicja).

Jednym ze sposobów nasycania tatuaży osobistymi znaczeniami i treściami własnej tożsamości było zdaniem wielu z moich rozmówców aktywne uczestnictwo w kreowaniu obrazów, które nosili na skórze. Niektórzy z nich sami zaprojektowali co najmniej jeden ze swoich tatuaży (dziewiętnaście osób), współuczestniczyli w procesie projektowania, przerabiając wzór już istniejący czy negocjując z twórcą ostateczną formę tatuażu (dwadzieścia cztery osoby), lub zamówili go u cenionego przez siebie tatuatora (lub tatuatorki), który zapewniał im wyłączność na dany rysunek (osiem osób) – gwarantowali sobie tym samym unikatowość osobistego znaku tożsamości<sup>2</sup>. Sam akt kreacji tożsamościowego opakowania pozwalał zatem na nadanie mu indywidualnego, a więc unikatowego i autentycznego charakteru, dając jednostce możliwość „identyfikowania się” czy „utożsamiania” z zapisanym na ciele wzorem (por.: Sweetman 1999; Benson 2000; DeMello 2000; Fisher 2002). Inne osoby wykorzystywały obrazy, napisy czy symbole znalezione w Internecie, dzieła znanych artystów (na przykład Klimta, Dalego, Beksińskiego czy Giger), ikony popkultury (postaci z kreskówek, bohaterów filmowych),

---

<sup>2</sup> Siedmioro uczestników badania samodzielnie wykonało niektóre ze swoich tatuaży.

kadry z filmów, okładki płyt ulubionych zespołów, mitologiczne symbole czy postaci (szczególnie z Dalekiego Wschodu), wzory dostrzeżone na ciele innych osób (zarówno realnych, jak i fikcyjnych), czy wyszukane w katalogach i portfolio artystów, które można znaleźć w każdym studiu tatuażu. Dla nich autentyczność tatuażowych projektów wyrażała się zatem nie tyle w ich autorskim charakterze, ile w samym akcie wyboru danego wzoru czy wzorów oraz w znaczeniach i sensach, które nadawały one swoim tatuażom.

Odwołując się do koncepcji Scotta Lasha, można by więc powiedzieć, że akt wyboru i zapisania na ciele danego wzoru, a więc przeprowadzania pracy tożsamościowej zorientowanej na ekspresję „ja”, pociągał za sobą estetyczny moment refleksyjności, zapośredniczony w kulturze i proponowanych przez nią ikonach czy symbolach, w doraźnych i kontekstualnych doznaniach estetycznych, takich jak refleksja wywołana przypadkowo przeczytaną frazą, słowami ulubionej piosenki czy poruszającym obrazem. Zapośredniczenie to nie polegało jednak tylko na prostym przyswojeniu czy biernej konsumpcji znaków dostarczanych przez kulturowe uniwersum symboliczne, lecz na nasyceniu ich osobistymi sensami, twórczej reinterpretacji (por. Drozdowski 2006). Każdy z wybranych przez jednostkę wzorów był odnoszony do treści jej tożsamości czy aktualnej sytuacji życiowej i podlegał interpretacji w jej kategoriach, a więc nie wyczerpywał się znaczeniowo w samym obrazie zapisanym na skórze. Ten refleksyjny moment pracy tożsamościowej widać wyraźnie w trzech przedstawionych poniżej cytatach. W jednym z nich moja rozmówczyni opowiada, że zdecydowała się na tatuaż, kiedy uświadomiła sobie, że jest lesbijką, w drugim uczestnik badania mówi o wizerunku Sziwy, który nosi na plecach, w trzecim zaś inny respondent opowiada o tym, dlaczego zdecydował się wytatuaować na swoich plecach postać Odyna:

To był pewien proces uwarunkowany czynnikami zewnętrznymi. Przeglądając jakąś tam gazetę, zobaczyłam indyjskie napisy, które mi się bardzo spodobały pod względem wizualnym. Artykuł okazał się bardzo adekwatny... To był napis na pociągu „Tylko dla kobiet” i jego treść okazała się odpowiedzią, czymś adekwatnym wobec tego, co się dzieje

ze mną, we mnie i w moim życiu. Dlatego pojawił się zaraz taki, wiesz, impuls i myśl, że to bardzo ładny napis, taki symboliczny i tajemniczy, bo myślę, że jakby nie jest to łatwe do odczytania (Magda).

Nie chodzi o to, że zainspirował mnie bezpośrednio jakiś przekaz kulturowy, tylko właśnie ta treść korespondowała w pewnym stopniu z tym, co mi się w głowie działo. Znalazłem jakieś odbicie tego w sobie. On też o tym myślał i to w taki ciekawy sposób. Wydaje mi się, że to tak wyglądało i o to chodziło. Inspiracja przyszła bardziej z wewnątrz niż z zewnątrz (Tomek).

Szczerze mówiąc, myślę, że to było zawsze we mnie, tylko że znalazłem coś, co otworzyło mi jakieś klapki... Bo tak mi się wydaje, że bardzo dużo jest w nas i czasem potrzebujemy albo kopniaka, albo zobaczyć coś u kogoś, na zewnątrz – w formie przeróżnej, czy przedmiotu, czy obrazu, czy słów – i wtedy możemy uzewnętrznic to, co jest w nas. I myślę, że tak było chyba z tatuażem: po prostu coś zobaczyłem i to mnie zainspirowało. Akurat postacią Odyna interesowałem się wcześniej, zanim zrobiłem ten tatuaż i myślę, że w nim zobaczyłem to, czego szukałem. Mogło to być po równo: zobaczyłem to, co on mi mógł dać, i to, co było we mnie i co mogłem uzewnętrznic (Łukasz).

Nie ulega zatem wątpliwości, że punkt odniesienia dla wykorzystywanych przez jednostki obrazów czy opakowań – zaczerpniętych niejednokrotnie z kulturowego zasobnika – był ustanawiany od wewnątrz. Pryzmatem, przez który moi rozmówcy czytali i interpretowali swoje tatuaże, oraz źródłem, do którego próbowali je dostosować, była ich tożsamość, ich „ja”. Jednak – co ciekawe – pod pojęciem „ja” często kryły się dla nich bardzo różne treści. Niektóre z osób uczestniczących w badaniu sugerowały w toku wywiadu, że tatuowanie ciała wiązało się z „wydobyciem na zewnątrz” i uobecnieniem ich „wnętrza”, „głębi”, „natury” czy „osobowości”. Ujmowały one zatem swoją tożsamość w kategoriach esencji – jako pewną jednorodną i konstytutywną całość, która stanowiła o ich indywidualności czy odrębności:

Te tatuaże są bardzo tożsame ze mną i bardzo moje, ale, z drugiej strony, to nie jest tylko zapisany fragment ciała. Jest w nich jakaś wartość

dodana, podkreślenie pewnego kawałka wewnętrznego, osobowości, takie przypiecztowanie, stemplowanie na ciele, jakby bardziej wyraziste wydobyte ze środka czegoś, co jest później widoczne na ciele. [...] Chodzi o to, że to jest bardziej odpowiedź i symbolika tego, co się dzieje w środku (Magda).

Podoba mi się to, że wyraża moje zainteresowania, moją fascynację i moje upodobania. Nikt sobie nie zrobi czegoś, co mu się nie podoba. No i wyraża, tak jak powiedziałem, moją naturę (Krzysztof).

Oczywiście zawarty jest w nich przekaz osobowościowy. Jest cała masa rzeczy, która się w tych tatuażach zawiera. Ludzie nie mają o tym zielonego pojęcia, traktują to jako ozdobę zewnętrzną (Adam).

W powyższych fragmentach narracji uczestnicy badania zaznaczają wyraźnie, że tatuowanie stanowi dla nich znaczący akt określania siebie poza wszelkimi determinacjami, dotarcia do jakiejś formy „prawdziwego ja”. Proces zapisywania na ciele tatuażu jest tu traktowany jako gest symbolicznego potwierdzenia czy zdeklarowania tak rozumianej tożsamości, jej – by posłużyć się sformułowaniami jednej z uczestniczek badania – przypiecztowania czy stemplowania. Zdaniem moich rozmówców pozwolił on na wydobyte na zewnątrz tego, co zawsze znajdowało się w środku – „prawdziwie prawdziwej jaźni” (Lindholm 2008: 1) – i zamknięcie jej w pewnej estetycznej formie lub formach. Tym samym warunkiem przekonania o autentycznym charakterze swojego tatuażowego opakowania była jego zgodność z osobowością jednostki, dopasowanie do wewnętrznych treści „ja”, które dawało jej poczucie komfortu w swojej „drugiej skórze” (por. Riley i Cahill 2005):

I powiem ci, że ja mam akurat taką osobowość, że mi się nie wydaje, żeby mi tutaj pasowały jakieś takie tatuaże, wiesz... Są różne, najróżniejsze wzory i przeglądając je, wiem, że bym się z nimi po prostu źle czuł, jestem tego pewien, że nie czułbym się z nimi dobrze (Mariusz).

Komponują się z moją osobowością, z moim ciałem, z moim... nie wiem, no ze mną po prostu. Ze mną, tak (Monika).

Dlaczego wybrałam właśnie tatuaż? Wiesz co, niełatwo ująć to w kilku słowach... Po prostu szukałam troszkę siebie, wiadomo. „Przerabiałam” różne stroje, style, różne kultury, różne osoby, różnych znajomych i w momencie, kiedy trafiłam na tatuaż, poczułam, że to jest to. Nie wiem, ciężko to wytłumaczyć: po prostu wiedziałam, że to jest to. Stwierdziłam, że ta forma wyrażania siebie bardzo mi odpowiada, najlepiej się z nią czuję (Maria).

Według niektórych z uczestniczących w badaniu osób punktem odniesienia dla ich tatuażowych projektów był esencjalistycznie ujęty „styl”, rozumiany w kategoriach specyficznego dla nich smaku, gustu czy „naturalnej” skłonności do pewnych estetycznych środków wyrażania siebie i poszukiwania określonych doznań (szerzej będę dyskutować tę kwestię w następnej części pracy, pod tytułem *Zabawy z ciałem*). Własny styl kierował nimi przy wyborze tej a nie innej formy modyfikacji ciała oraz konkretnego „gatunku” tatuażu: biomechaniki, *cartoon crazy*, tatuaży oldschoolowych, newschoolowych i tak dalej, pozwalając im za ich pomocą doświadczyć i wyrazić swoją autentyczność. Kluczową kwestią – jak zauważa jeden z moich rozmówców, zafascynowany „mroczną” sztuką Gigera i Beksińskiego – pozostawała stylistyczna spójność oraz konsekwencja:

Dla mnie zawsze podstawą są wrażenia, doznania estetyczne. [...] Oczywiście tatuaż się z tym wiąże, ponieważ jest pewna paleta doznań, które są mi bliższe, pewna paleta modyfikacji, które najbardziej mi odpowiadają. Chodzi mi o to, że może będąc osobą z innym usposobieniem, nie wiem, będąc dziewczyną słuchającą na przykład Dody, miałbym paletę taką, jaką reprezentuje Doda, prawda? Czyli dla mnie sposobem wyrażania się byłyby raczej tipsy, różowe ciuchy, może jakiś tam tatuaż gdzieś na kostce, łańcuszek na stopie. Ponieważ jednak jestem tą osobą, którą jestem, z takimi upodobaniami, jakie mam, taki mam styl... Natknąłem się kiedyś na tatuaż i stwierdziłem, że to jest fajne po prostu (Maciek).

Z kolei inne osoby ujmowały swoje „ja”, wyrażane przez nie za pomocą tatuażu, nie tyle esencjalistycznie, ile w kategoriach pewnych partykularnych treści tożsamościowych, które je określały czy

definiowały: zainteresowań, pasji czy upodobań. Podkreślały one często, że tatuaże stanowią po prostu wyraz tego, co lubią – muzyki, literatury, sposobów spędzania wolnego czasu, sportu czy innych form aktywności – i co sprawia im przyjemność. Ich tatuaże odnosiły się zatem do aspektów czy określonych obszarów tożsamości, stanowiły znak doraźnego, cząstkowego i niejednokrotnie przejściowego zaangażowania oraz sposób afirmacji tego, co w danym momencie uważały za najważniejsze w swojej codzienności:

Ja na przykład zrobiłam sobie tatuaże, które coś symbolizują, mimo że dla przypadkowego widza to są po prostu owoce czy warzywa. Nie chcę dorabiać do tego jakiejś ideologii, ale w tamtym okresie byłam weganą, teraz jestem wegetarianką, i to jakby wyraża mój sposób życia, moje nastawienie. [...] Ktoś, kto na przykład lubi oglądać horrory, ma ulubiony horror, wytatuuje sobie postać z tego horroru i już wiesz, co go interesuje, co go kręci. Tak naprawdę myślę, że oglądając tatuaże, możesz poznać, jaki jest człowiek, co lubi, co go interesuje (Maria).

Dla mnie [ten tatuaż – przyp. A. D.] to był taki wyraz uwielbienia dla tego, co ja robię, bo ja naprawdę bardzo, bardzo się tym interesowałam i w ten sposób mogłam pokazać: tak, to jest to, co mi się podoba, i to jest to, czym się zajmuję (Ewa).

Ja byłam wtedy na etapie fascynacji duchowością człowieka, starałam się zgłębiać ten temat. Interesowała mnie kwestia światów równoległych, karmy, połączenia karmy z życiem, szukania przyczyn, konsekwencji, przełożenia, lekcji, nauki, wniosków, które płyną z różnych życiowych doświadczeń. Ta fascynacja i mój właściwie zawsze istniejący pociąg do kultury indiańskiej sprawiły, że stwierdziłam, że chcę, żeby był tam motyw indiański, właśnie coś związanego z kulturą indiańską. I chciałam też, żeby ten obraz miał też pewną wartość symboliczną (Zuza).

Wiele z uczestniczących w badaniu osób podkreślało, że tatuaże, które noszą na swoim ciele, stanowią zapis istotnych dla nich treści światopoglądowych, najważniejszych życiowych celów i wartości, które uznają za kluczowe, przypisując im największą wagę w osobi-

stej hierarchii lub przyjmując je za przedmiot swoich aspiracji. Jedna z rozmówczyń w następujący sposób wyjaśniała w toku wywiadu ideę stojącą za wytatuowaniem sobie na ciele chińskich symboli oznaczających między innymi pokój, przyjaźń, honor:

Natomiast jest kilka ważnych rzeczy w moim życiu, których się trzymam i które są dla mnie najistotniejsze, kluczowe, i one właśnie znalazły się na tym tatuażu. Podejrzewam, że jeszcze takich rzeczy jest parę, które mogłabym tu dodać, ale wybrałam te, które wydawały mi się – i mam nadzieję, że tak właśnie jest – przewodnie (Monika).

Niektórzy z uczestników badania podkreślali również, że ich tatuże – w swej formie i treści – korespondują z różnymi, niejednokrotnie bardzo osobistymi czy intymnymi dziedzinami ich doświadczenia (życiem uczuciowym, poszukiwaniami tożsamościowymi, pracą) lub oznaczają istotne dla nich zdarzenia (kwestią tą zajmę się szerzej w części poświęconej pracy biograficznej):

To [jaki w danym momencie robię sobie tatuaż – przyp. A. D.] zależy w sumie od tego, czym akurat żyję [...]. I kiedy chcę sobie zrobić tatuaż, to myślę, jaki wzór by mieć, z jakiej dziedziny mojego pięknego doświadczenia, i co by tym tatuażem opisać może, no i jak on mógłby się odnosić do wszystkiego, co mnie akurat nurtuje (Tomek).

Tatuaż jest częścią ciebie, formą twojej ekspresji, jakimś tam śladem twoich doświadczeń, decyzji i pewnie czegoś tam jeszcze (Mateusz).

W sumie pomyślałem, że to strasznie fajne, że wszystko tak się ze sobą łączy i że te moje tatuże trochę mówią o mnie, o tym, co robię. Siłą rzeczy jest to bardzo ważna część mojego życia (Paweł).

Niezależnie jednak od tego, czy uczestnicy badania ujmowali swoją tożsamość esencjalistycznie, odnosząc się do takich kategorii jak „moja osobowość”, „moja natura”, „mój styl”, czy też postrzegali ją jako mgławicę zaangażowań lub konglomerat poglądów, doświadczeń i pasji, wszyscy wykorzystywali tatuaż jako narzędzie samoodniesienia i ekspresji własnego „ja”. Proces przeprowadzania pra-



cy tożsamościowej zorientowanej na ujawnienie własnej tożsamości zakładał zatem konieczność samookreślenia, zdefiniowania swoich potrzeb, preferencji, estetycznych upodobań czy „istoty” oraz znalezienia najwłaściwszej dla nich formy wyrazu. Proces ten polegał przede wszystkim na próbie ujęcia czy uchwycenia własnej tożsamości za pomocą dostępnych kulturowo obrazów, ikon czy symboli i dokonywał się w akcie zawłaszczenia tych obrazów – przez nasycenie tatuaży osobistymi treściami oraz ich (dosłowne) ucieleśnienie. Jak zatem trafnie zauważa Rafał Drozdowski, mamy tu do czynienia z podwójną „prywatyzacją” tatuażu (2006: 161–162), dokonującą się, po pierwsze, w akcie przeniesienia go na ciało jednostki i tym samym uczynienia jej osobistą własnością<sup>3</sup>, po drugie zaś – w akcie wyposażenia go w „całkowicie prywatne sensy” i znaczenia. Zdaniem Drozdowskiego oznacza to, że współcześnie prawie niemożliwe staje się „prawidłowe” odczytanie przekazu zawartego w którymś tatuażu, ponieważ nie jest on językiem, lecz jedynie indywidualizującym gestem. Poszłabym o krok dalej, sugerując, że bezpośredni komunikat zawarty w tatuażu (nie w samym fakcie dokonania tej modyfikacji ciała, który – jak przekonamy się już w kolejnym rozdziale – często niesie w sobie ważny przekaz adresowany do innych, lecz w konkretnym symbolu czy obrazie zapisanym na skórze) jest najczęściej skierowany nie tyle do szerszej publiczności, ile do samej jednostki, która go nosi. Podmiot i przedmiot czy też – posługując się semiotycznym kodem stosowanym przez autora *Obrazy na obrazach* – nadawca i odbiorca pracy tożsamościowej to zatem najczęściej (choć oczywiście nie zawsze) jedna i ta sama osoba – wytatuowana „ja”.

Ten gest swoistego sprywatyzowania tatuażu – przez jego znaczeniowe oraz cielesne zawłaszczenie – przywołuje na myśl zaproponowaną przez Kaufmanna (2004: 240–249) metaforę „opakowania”. Zdaniem tego francuskiego socjologa zindywidualizowana jednostka w procesie konstruowania własnej tożsamości pozostaje zdana na samą siebie, podejmując wysiłek zmierzający do przynajmniej chwi-

---

<sup>3</sup> Co znaczące, sformułowanie „tatuaż jest częścią mnie” pojawiło się aż w dwudziestu pięciu zebranych przeze mnie narracjach.

lowego zamknięcia czy zintegrowania swojego „ja” w relacjach z innymi, gestach, doznaniach lub obrazach (na przykład filmowych), które Kaufmann określa ulotnymi – bo nietrwałymi – opakowaniami tożsamości (por.: Bauman 2006; Jacyno 2010: 61–64). Można by powiedzieć, że tatuaż doskonale sprawdza się w roli tak rozumianego opakowania: pozwala uchwycić jednostkową tożsamość, ująć ją w estetycznej formie i zobiektywizować – zapisać na skórze wyznaczającej naturalną granicę „ja”. Co więcej, w przeciwieństwie do opisywanych przez Kaufmanna opakowań – kąpieli w wannie, udziału w sportowym spektaklu czy utożsamienia się z bohaterką oglądanego właśnie serialu – jest on trwały, a więc raz zapisany może na zawsze pozostać na ciele i stanowić symboliczne oparcie dla tożsamości. Paradoksalnie jednak żadna z uczestniczących w badaniu osób nie porzesała na jednym tatuażowym opakowaniu tożsamości; większość (dwadzieścia dwie osoby) opowiadała mi w trakcie wywiadu o swoich planach na kolejne, natomiast aż siedemnaścioro z moich rozmówców określiło tatuowanie ciała jako swoisty nałóg czy uzależnienie, któremu stale – i nie bez satysfakcji – się oddają (por.: Sanders 1988; Atkinson 2003; Malinowski 2005).

Skąd ta potrzeba mnożenia tatuaży i poszukiwania wciąż nowych wzorów? Z wypowiedzi uczestników badania wynika, że tatuaże – mimo swej faktycznej trwałości – są niestałe, ulotne czy „łatwopalne” (Jacyno 2010: 61–64), jak wszystkie inne opakowania: nudzą się, dekontekstualizują czy dezaktualizują, ponieważ zawsze jest coś jeszcze do powiedzenia czy pokazania, czego nie wyczerpuje zapisany już na ciele obraz. Oznacza to, że pozostawione na skórze ślady „ja” zacierają się z czasem, przestają przystawać do obrazu siebie, jaki tworzy jednostka, zdają się zbyt fragmentaryczne lub nie oddają jej aktualnych pasji i doświadczeń. Mogę więc zaryzykować stwierdzenie, że opakowywanie tożsamości, a więc wykonywanie pracy tożsamościowej zorientowanej na uchwycenie i ekspresję „ja”, nie dokonuje się w jednorazowym akcie, lecz jest ciągłym procesem „chwytania” siebie w kolejnej – bieżącej i siłą rzeczy kontekstualnej – wersji czy odślonie i zapisywania na skórze zaktualizowanych znaków tożsamości.

### **Moment kreacji tożsamości**

Praca tożsamościowa podejmowana w polu praktyk refleksyjnych związanych z tatuowaniem ciała zakłada, oprócz momentu zdeklarowania i symbolicznego potwierdzenia swojego „ja”, również moment kreacji czy renegotjowania tożsamości. Oznacza to, że jednostki – mniej lub bardziej świadomie – posługują się tatuażem nie tylko jako środkiem umożliwiającym unaocznienie swojej tożsamości, lecz także jako narzędziem jej realizacji, wytwarzania czy konstruowania. Ten rodzaj pracy nad własną tożsamością polega na nasyceniu jej treściami czy własnościami, których nie miała uprzednio, a więc – parafrazując przytoczone wcześniej słowa Bryana Turnera (1999: 40) – na wpisaniu w obraz „ja” oraz w jednostkowe ciało dodatkowego „kapitału tożsamościowego”. Tutaj relacja między tożsamością a jej znakiem – zapisanym na ciele tatuażem – staje się dużo bardziej problematyczna i dynamiczna: tatuażowe opakowanie nie tyle odzwierciedla to, co zdaniem jednostki stanowi o jej tożsamości, lecz pozwala wyznaczyć jej kształty, modyfikować je czy nasycić nowymi sensami. Dalej przyjrę się temu, na czym może polegać ten rodzaj pracy nad własną tożsamością oraz jak wpływał on na sposób doświadczania i postrzegania siebie przez moich rozmówców. Analiza materiału empirycznego pozwoliła mi wyróżnić kilka obszarów, w których rozgrywa się ten proces: zaczarowywania swojej wewnętrznej rzeczywistości, pracy nad własnym ciałem, polegającej na jego aktywnym przekształcaniu i estetyzowaniu za pomocą tatuażu, oraz dążeniu do uzyskania kontroli nad samym sobą, swoim ciałem i życiem.

### **„Zaczarowywanie” (wewnętrznej) rzeczywistości**

Analizując zebrane narracje, stosunkowo często napotykałam wypowiedzi świadczące o tym, że niektóre z uczestniczących w badaniu osób traktują tatuaże jako narzędzia pozwalające im kształtować swój wewnętrzny świat oraz otaczającą ich rzeczywistość. Według nich za pomocą tatuażu – jego wizualnej formy i zawartego w nim przekazu – można nie tylko wyrażać istotne treści tożsamościowe, lecz także działać: wywierać wpływ na siebie samych, własne postę-

powanie i sposób postrzegania świata, a także swoją codzienność. Jedna z uczestniczek badania wyjaśnia to w następujący sposób:

Tak naprawdę to ja wierzę w istnienie światów równoległych, przeplatanie się świata duchowego z naszym tutaj, cielesnym. I wierzę, że pewne rzeczy, które robimy tutaj, mają swoje przełożenie na świat duchowy. I absolutnie wierzę w to, że to, co ze sobą robimy – nawet w kontekście tatuażu – ma swój symboliczny wymiar i możliwość oddziaływania na nasz świat duchowy. Czyli że jeśli tutaj na ciele zrobimy jakiś znak, i on będzie miał swoje znaczenie nadane mu przeze mnie, swój własny sens symboliczny, to to będzie miało siłę oddziaływania na ten drugi ukryty świat (Zuza).

W powyższym fragmencie wywiadu pojawiają się dwa bardzo ciekawe wątki. Przede wszystkim moja rozmówczyni wyraża przekonanie, że rzeczywistość materialna – którą reprezentuje tu chociażby ciało – oraz wewnętrzny świat duchowy jednostki są ze sobą nierozzerwalnie związane, a zatem oddziaływanie na pierwszy z tych światów może mieć „realne” czy symboliczne konsekwencje dla drugiego. Tatuowanie ciała, a więc ingerencja w cielesność, może powodować zmiany – negatywne lub pozytywne – w jej tożsamości czy życiu duchowym, może odcisnąć piętno również na jej wnętrzu. Innymi słowy, opakowywanie tożsamości ma moc nadawania jej formy, a nawet tworzenia jej treści. Nie ulega wątpliwości, że możemy znaleźć w tej wypowiedzi – czy w tym sposobie mówienia o tatuażu, który nieobcy był też innym uczestnikom badania – elementy myślenia magicznego opisywanego przez takich antropologów jak Lucien Lévy-Bruhl (1992), Lévi-Strauss (1969) czy Frazer (1978). Według nich cechą dystynktywną myślenia człowieka przednowoczesnego jest przede wszystkim wiara w „prawo partycypacji” – przekonanie o nierozdzielnym charakterze świata naturalnego oraz poza-empirycznego – i w mistyczną czy integracyjną przyczynowość, która łączy ze sobą te dwie domeny rzeczywistości. W dodatku ten sposób myślenia o świecie ma przełożenie na sposób bycia w nim i na podejmowane w jego obrębie działania, co znajduje wyraz choćby w przekonaniu, że jednostka jest w stanie oddziaływać na świat pozaempiryczny dzięki praktykom w domenie natury.

Z tej perspektywy tatuowanie ciała może jawić się jako swoiste (intencjonalne) działanie magiczne: posługiwanie się „magicznymi” obiektami (tatuażami), które mają – zdaniem niektórych uczestniczących w badaniu osób – pewną moc sprawczą, pozwalającą ingerować w jednostkowe „ja”, nasycać je pewnymi treściami czy pozbawiać innych; krótko mówiąc, zmieniać jednostkową tożsamość. Takie przekonanie jest widoczne choćby w wypowiedzi innego mojego rozmówcy, według którego tatuaze są jak maski i mogą przekazywać jednostce zapisaną w nich energię (lub, analogicznie, pozbawiać ją tej energii):

Chodzi o to, że jakiś czas po tym, jak wytatuowałem już sobie Odyna, zacząłem analizować samego siebie i to, jak się zachowuję, i ten tatuaż, i to wszystko. I pomyślałem, że warto by coś zmienić, ponieważ pomyślałem, że nie bez przyczyny wybrałem taką właśnie formę tatuaużu i umieściłem go na łopatce, i że to jest akurat Odyn. I pomyślałem, że on mógłby być dla mnie jakimś wzorcem, że tak powiem, wzorem do powielenia w pewnym sensie. [...] I myślałem wtedy, że porzucę niektóre schematy, w które brnąłem, bo nic dobrego mi nie przynoszą, i znajdę coś nowego, co mógłbym wziąć. Chodzi o to, że w pewien sposób się utożsamiałem ze swoim tatuażem albo tatuaż ze mną, nie wiem, jak to było dokładnie. Wiesz, jest tak, że często ludzie wybierają jakieś maski, które zakładają na siebie. Chodzi mi dosłownie o takie maski, które można założyć. I taka maska zawsze coś w sobie ma i albo my dajemy coś z siebie tej masce, albo automatycznie od razu przyjmujemy jakąś rolę, którą odgrywamy – negatywną lub pozytywną, to już zależy chyba od maski i od człowieka. Czasem właśnie maska nam narzuca pewną postawę, którą przyjmujemy automatycznie, kiedy tę maskę zakładamy. Czujemy jakąś energię płynącą z niej. I czasem możemy też odczuwać spadek energii, kiedy już ściągniemy tę maskę, bo dużo naszej energii ta maska pochłonie. I tak czasem zastanawiałem się nad swoim tatuażem: na ile on kieruje mną, na ile ja nim (Łukasz).

W kolejnych akapitach pokażę, w jaki sposób jednostki próbują „zaczarowywać” swój wewnętrzny i codzienny świat, a więc oddziaływać na siebie za pomocą tatuauży, które wpisują we własne ciało.

Kilka z uczestniczących w badaniu osób – podobnie jak przedstawiciele społeczności plemiennych opisywanych w drugim roz-

dziale – traktowało tatuaże jako osobiste znaki ochronne czy talizmany, mające ocalić je przed złem, negatywnymi emocjami i uczuciami (strachem, złością, zawiścią) oraz zewnętrznymi zagrożeniami lub zapewnić im szczęście i powodzenie w życiu. Niejednokrotnie zapisywały one na swoim ciele znaki o jasnej i określonej (przynajmniej w naszym kręgu kulturowym) symbolice, takie jak koniczyna, jaskółka, gwiazda, lub szukały orientalnych czy bardziej egzotycznych talizmanów kryjących się w chińskich literach, znakach runicznych, postaciach mitycznych:

To jest chiński wzorek, który ma mnie chronić przed zawiścią, nienawiścią i takimi rzeczami. [...] Po prostu zawsze, nienawiść była mi zawsze... uważam, że to jest najgorsze uczucie, jakie może być. Nienawiść rozumiem jednak trochę pozytywniej, najgorsza jest zawiść. Zawiść jest według mnie okropnym uczuciem. Ja nie chciałabym jej czuć i nie chciałabym, żeby ktoś ją czuł do mnie, i ten tatuaż miał mnie chronić przed tym. Dlatego właśnie go mam... (Natalia)

No te ryby przynoszą szczęście, standardowo. Wiesz co, nie wiem, jak to jest z kwiatami, ale ta woda i ryby mają mi po prostu przynieść szczęście i jakiś tam sukces w życiu. Niekoniecznie chodzi o zarządzanie wielkim przedsiębiorstwem, ale o bycie szczęśliwym, o to, żeby było fajnie (Iza).

Niejednokrotnie uczestnicy badania konstruowali własne talizmany osadzone głęboko w ich biografii czy świecie życia i odnoszące się do konkretnych obszarów ich doświadczenia: pracy, relacji intymnych, planów na przyszłość, samorozwoju (por. DeMello 2000: 166–169) i tak dalej. Ilustracją tego zjawiska są choćby przedstawione poniżej – przesycone elementami myślenia magicznego – wypowiedzi moich rozmówców. W pierwszej z nich uczestnik badania – zapewne nieświadomy tego, że stosuje się do zasad opisywanej przez Frazera (1978) magii sympatycznej – opowiada o tym, jak pragnąc osiągnąć sukces zawodowy, wytatował sobie na plecach skrzydła (co ciekawe, być może w oparciu o zasadę samospełniającego się proroctwa, udało mu się uzyskać bardzo wysoką pozycję w swojej branży). W drugiej z kolei respondentka wspomina o tym, że zapi-

sała sobie na ciele hinduski znak Om, wierząc, że dzięki niemu stanie się lepszą, bardziej samoświadomą osobą i będzie mogła udoskonalić świat:

Tak naprawdę to był taki moment w moim życiu, że chciałem zrobić jakąś karierę zawodową, chciałem osiągnąć jakiś zawodowy sukces. Cały czas o tym marzę. Zrobiłem sobie skrzydła na plecach: orle skrzydła, które mają symbolizować taki piedestał, obserwację z góry. [...] Zrobiłem sobie ten tatuaż, kiedy tylko przyjechałem do Warszawy, to był mój pierwszy tatuaż zrobiony tutaj. I czułem się tak naprawdę fajnie, mając ten tatuaż, i myślałem, że on jest taki super. I czułem się tak... chciałem się po prostu wzbicić ponad wszystko i osiągnąć ten sukces (Grzesiek).

W gazecie były takie malunki, taki talizman z napisem. Oznaczał on buddyjski znak Om, który miał sprawiać, że osoba mająca taki talizman jest bardzo skupiona nad sobą, stara się być lepsza, pracuje nad swoimi ułomnościami, zatrzymuje się w pędzie, żeby tak się, wiesz, bardziej skupić i żyć świadomiej, i stawać się lepszym, i w związku z tym sprawiać, żeby świat się dookoła też stawał lepszy. No i to mnie skłoniło do zrobienia sobie tego tatuażu (Magda).

Z kolei niektórzy z rozmówców sięgali po tatuaże, by uporać się z ważnymi problemami życiowymi, przepracować swoje nastawienie do samych siebie czy świata, poradzić sobie z sytuacjami „bez wyjścia”, które przynoszą niepewność i zwątpienie (por. Malinowski 1990). Tatuaż – w swej formie lub znaczeniu – miał bezpośrednio spowodować jakąś zmianę lub mobilizować do niej, przypominać im o potrzebie poddania refleksji pewnych aspektów swojego życia, o konieczności pracy nad sobą czy tożsamościowej transformacji. Nie traktowali oni zatem tatuażu jako talizmanu, który miał w magiczny sposób wpływać na ich wewnętrzny świat, lecz raczej jako narzędzie wewnętrznej mobilizacji mające pomóc im skonfrontować się z osobistymi problemami, podjąć wysiłek zapanowania nad swoim życiem i zmotywować ich do podjęcia jakiegoś działania. Przedstawione poniżej fragmenty wywiadów pokazują, w jaki sposób moi rozmówcy nabudowywali na swoim ciele tatuażowy system motywacyjny i wykorzystywali swoje tatuaże jako narzędzia pracy nad sobą:

Oczywiście, każda z nich [run wytatuowanych na ciele respondentki – przyp. A. D.] ma swoje znaczenie. I myślą przewodnią, która skłoniła mnie do połączenia ich w takiej a nie innej kombinacji i wytatuowanie ich, było to, że chciałam coś zmienić. Szczerze mówiąc, wierzyłam, że one wzbudzą we mnie umiejętność na przykład działania, właściwego działania, i niejako zaprowadzą mnie do mojego przeznaczenia. Wiem, że to brzmi jakoś tak górnolotnie i czarodziejsko, ale pomyślałam, że generalnie będzie, co ma być, to, co jest mi zapisane. To znaczy, ja oczywiście do tego dotrę, poprzez moje działania. A ponieważ zauważyłam jakiś czas temu, że trochę, kurwa, z działaniem u mnie kiepsko, tak stwierdziłam, że to mnie wzmocni w moim postanowieniu zmiany. [...] To miało mi jakby pomóc w realizacji siebie i w takim ziemskim rozwoju: miało dać mi siłę do przytrzymania się na ziemi, nabycia odwagi i pewności w realizowaniu siebie. [...] Bo zauważyłam ostatnio, że mam jakieś swoje marzenia i że jest pewna droga, którą bym chciała pójść w życiu, natomiast z jakichś powodów na nią nie wchodzę, i że mam potworny lęk przed realizacją siebie w obszarach, w których tego tak naprawdę chcę (Zuza).

T: On [tatuaż – przyp. A. D.] mi się kojarzy z czymś takim wojowniczym. Bo to był takim moment, kiedy ja sobie tak właśnie pomyślałam, że może warto zacząć coś w życiu robić, że przydałoby się wyjąć palec z dupy i postarać się coś osiągnąć. I to był chyba właśnie ten moment, tak gdzieś roku temu mniej więcej, kiedy tak sobie pomyślałem: „starczy tego, weź się za siebie chłopie”. I może właśnie dlatego nie ma w tym tatuażu treści niewiadomo jakich, tylko jest po prostu ten tatuaż. Znajomi mi czasem mówią, że wyglądam z nim groźnie. Nie wiem, może to jest właśnie takie odbicie tego, że chciałem wyglądać groźnie. Nie wiem, a może chciałem pokazać trochę aktywności, energii, pokazać, że postanowiłem w końcu coś ze sobą zrobić i ten tatuaż jest tak naprawdę odbiciem tego i takim zobowiązaniem trochę.

**A: Postanowiłeś coś ze sobą zrobić?**

T: No wiesz, powziąłem decyzję, że będę do tej pracy aplikować, że wezmę się za siebie, dziewczyny poszukam, takie rzeczy. Można tak łązić i pić tanie wina, ale trzeba czasem coś zrobić, osiągnąć, to chyba właśnie o to chodziło (Tomek).

Dla niektórych z uczestniczących w badaniu osób tatuowanie ciała było więc środkiem, który pozwalał im – choćby na poziomie



wyobrażeniowym – kształtować swoją wewnętrzną rzeczywistość czy wywierać na nią wpływ przez modyfikowanie swojego ciała i zapisywanie na nim symbolicznych treści. Ten magiczny moment pracy tożsamościowej zorientowanej na kreowanie tożsamości opierał się na przekonaniu o istnieniu współzależności między ciałem jednostki a jej wewnętrzną rzeczywistością oraz na wierze w sprawczą moc – siłę oddziaływania – zarówno zapisywanych na ciele treści, jak i jej własnych działań. Wykonany na ciele tatuaż mógł być pewną wartością dodaną, chroniącą jednostkę przed złem, ale mógł również stanowić dla niej bodziec do działania, motywując ją do pracy nad sobą, wzięcia odpowiedzialności za swoje życie i swoje postępowanie. Dla niektórych osób sam akt nabywania tatuażu niósł ze sobą poczucie zmiany czy „reformacji” – ujmując to słowami jednego z moich rozmówców (Łukasz) – własnego „ja” i swojego życia. Jak to możliwe? Dawał on jednostkom poczucie podmiotowości czy sprawstwa, wynikające z przekonania, że są one w stanie aktywnie kreować swoją codzienność i oddziaływać na swoje życie. Choć nie jestem w stanie zweryfikować empirycznie efektywności tego rodzaju magicznego działania tatuażu, nie wątpię, że może być ono niezwykle skuteczne i mieć dla jednostki realne konsekwencje, choćby na zasadzie działania „samospelniającego się proroctwa”.

### **Zabawy z ciałem**

Nie ulega wątpliwości, że współcześnie jednym z najważniejszych nośników tożsamości i przestrzeni zapośredniczenia jednostkowego „ja” staje się ludzkie ciało, postrzegane nie tyle jako niezdeterminowany przez człowieka obiekt naturalny, ale jako mniej lub bardziej plastyczna materia, podatna na rekonstrukcje i zmiany. Zdaniem wielu badaczy współczesnej cielesności (Giddens 2001; Schilling 1993; Crossley 2006) ciało – podobnie jak tożsamość – podlega dziś procesowi indywidualizacji, stając się własnością jednostki i jej osobistym „projektem”, a więc przedmiotem refleksyjnego działania, który można (a nawet należy) kształtować wedle własnych upodobań i kulturowych wzorców. Oznacza to, że stanowi ono jeden z kluczowych punktów samoodniesienia, narzędzie ekspresji i komunikowania własnej

tożsamości, ale i przestrzeń kreacji siebie, tożsamościowych praktyk czy eksperymentów. Analizując zjawisko, jakim jest tatuowanie ciała – proces zakładający bezpośrednią ingerencję w jednostkową cielesność i jej mniej lub bardziej autorską modyfikację – musimy zatem przyrzeć się temu, jaką rolę odgrywa praca nad ciałem w ramach szerszego projektu tożsamościowego. Jest to umotywowane specyfiką samego materiału empirycznego, który zebrałam w trakcie badań: studiując narracje uczestników badania, niejednokrotnie napotykałam na wypowiedzi, które wskazywały, że przywiązują oni dużą wagę do swojej cielesności. Niejednokrotnie stawiali ją w centrum swoich tożsamościowych poszukiwań i sięgając po tatuaż, w pełni świadomie podejmowali wysiłek kształtowania swojego ciała.

W kolejnych akapitach spojrzę na proces modyfikowania własnego ciała za pomocą tatuażu jako na akt (re)konstrukcji czy kreowania własnej tożsamości. Z tej perspektywy praca nad własnym ciałem – zaangażowanie w konkretne cielesne praktyki – zostanie potraktowana jako element pracy tożsamościowej zorientowanej na kreację „ja” i jako narzędzie realizacji własnej tożsamości. Skupię się więc nie tyle na tatuowaniu ciała jako akcie reprezentacji tożsamości, który dokonuje się przez zapisanie istotnych dla jednostki treści na powierzchni jej skóry – ich UCIELEŚNIANIE – ile na tym, w jaki sposób uczestnicy badań podejmowali wysiłek konstruowania i przekształcania własnej tożsamości i cielesności, angażując się w inwazyjną i trwałą modyfikację ciała, jaką jest tatuaż. Spróbuję odpowiedzieć na kilka pytań, które pojawiły się w toku realizacji badań: W jakim celu jednostki przekształcają powierzchnię swojego ciała za pomocą tatuażu? Jakie nowe jakości pozwala im to wpisać w powierzchnię swojego ciała, a więc i w swoją tożsamość? Na ile realizacja określonego (tatuażowego) „projektu ciała” (Schilling 1993; Giddens 2001) pociąga za sobą zmianę jednostkowego obrazu siebie i stosunku do własnego ciała?

Istotnym momentem kreacji własnej tożsamości był bez wątpienia sam akt opakowywania ciała w formę, jaką jest tatuaż. Pozwalał on nie tylko uchwycić jednostkowe „ja” w nasyconym osobistymi znaczeniami obrazie i zapisać je na powierzchni skóry, ale również wpisać w ciało – a tym samym w tożsamość – pewien kapi-

tał, którego nie było tam uprzednio. Jaką wartość dodaną wnosi tatuaż? Większość z rozmówców, opowiadając o swoich tatuażowych projektach, wskazywała, że tatuaże pełnią przede wszystkim funkcję dekoracyjną. Tatuaż przekształca zewnętrznie ciało, jest więc – według uczestników badania – jedną z metod ulepszenia go i uczynienia atrakcyjniejszym, a tym samym wpisuje się w szeroko dyskutowaną w socjologicznych pracach troskę o wygląd zewnętrzny i jednostkową autoprezentację (Featherstone 1991b; Finkelstein 1991, 2007; Giddens 2001; Schilling 1993), która – zdaniem wymienionych autorów – jest bezpośrednią konsekwencją „kultu ciała” specyficznego dla przesyconej obrazami kultury współczesnej. Dla wielu z uczestniczących w badaniu osób – zarówno kobiet, jak i mężczyzn – tatuowanie było przede wszystkim formą udoskonalania i aktywnego kształtowania swojego ciała, niezwykle wygodną ozdobą, której nie trzeba zdejmować jak eleganckiej biżuterii ani nakładać co rano jak makijażu (Tomek, Iza). Traktowały one tatuowanie jako swoistą praktykę cielesną zorientowaną na modyfikację (Crossley 2006), wybraną spośród wielu innych cielesnych praktyk dostępnych w „supermarkecie stylu”, która pozwala im dostosowywać własne ciało do przyjętych przez siebie – i niekiedy uznanych za ogólnie obowiązujące – wzorców piękna (do kwestii tej wróć jeszcze w części *Inni – zbuntowani/niedostosowani*). Zaznaczały, że nosząc na swoim ciele tatuaże, mogą czuć się komfortowo i „w swojej skórze”:

Myszę, że tu po prostu chodzi o moje poczucie estetyki. Wiadomo, każdemu się podoba jakaś konkretna forma wyrazu, każdy preferuje jakąś estetykę: niektórym się podobają na przykład ubrania w kwiaty, innym się podobają dresy, cokolwiek. A mi się właśnie podobają tatuaże, z tatuażami czuję się dobrze (Karolina).

Zawsze mówię: dziewczyny robią sobie tipsy, niektóre robią sobie warkoczyki, zagęszczają włosy, permanentny makijaż na oczach. Dla mnie to jest coś takiego (Maciek).

Słuchaj, ja się nie maluję, może czasami maluję sobie rzęsy, a wydaje mi się, że każda kobieta w jakieś tam piórka się lubi stroić, więc ja po-dejrzewam, że są to moje piórka. To jest zamiast tych pomalowanych

oczu, ust, policzków, pudru i tak dalej, ja mam tatuaże. To jest mój makijaż. [...] Ja po prostu ozdabiam swoje ciało tak, jak mi się podoba, bo je ozdabiam po to, żeby mi się podobało. Ozdabiam nie po to, żeby się innym podobało, tylko ozdabiam tak jak chcę i tak jak mi się podoba. O tak (Dorota).

O to właśnie chodzi w tatuowaniu: ja nie tatuuję się dlatego, żeby komuś się podobać, tatuuję się po to, żeby się podobać samemu sobie. I nie chodzi o to, że w tym momencie mówię sobie: „Bożesz ty mój, nie będą cały wytatuowany, to nie będę mógł na siebie patrzeć”, tylko podoba mi się wytatuowane ciało, dobrze jest mieć wytatuowane ciało (Marek).

Dla bardzo wielu osób opakowywanie ciała w estetyczną formę, jaką jest tatuaż, było sposobem na pokonanie „poczucia niedoskonałości własnego *physis*” (Karol) i podniesienie swojej samooceny. Tatuaże pozwoliły niektórym z pytanych „czuć się lepiej w swoim ciele” (Karolina), sprawiły, iż czują się „ładniejsi” czy „bardziej atrakcyjni”. Wiele z uczestniczek badań sugerowało, że w wytatuowanym ciele – niejednokrotnie ozdobionym kwiatowymi motywami, ale także innymi wzorami – wydają się sobie bardziej kobiece, delikatne, zadbane czy „dowartościowane” (Iwona). Rozmówcy z kolei wskazywali na to, że tatuaże dodają im męskości czy twardości (Jakub, Łukasz, Michał, Mateusz, Tomek), pozwalają eksponować określone partie mięśni (Sławek) lub nadać swojemu wizerunkowi odrobinę „chłopięcej zadziorności” (Michał, Mateusz). Kilka osób zauważyło, że tatuowanie pozwala im maskować czy tuszować niedociągnięcia własnego ciała – szpecące ich zdaniem blizny (Sławek, Baśka, Ewa) lub niedoskonałości figury (Ewa, Maja, Mariusz, Iwona) – i walczyć z kompleksami dotyczącymi własnego wyglądu. Rola tatuażu jako narzędzia umożliwiającego jednostce uporać się z brakiem akceptacji swojego ciała jest wyraźnie widoczna w przedstawionych niżej wypowiedziach:

Dzięki temu oswajam w jakiś sposób swoje ciało. To jest właśnie taka moja metoda osvajania. Nie lubiłam swoich pleców, więc sobie zrobiłam tatuaż. Nie lubiłam swojego nosa, bo mi się nie podoba, to zrobiłam

sobie jeszcze jednego kolczyka. W sumie to jest taki mój sposób... Myślę, że gdybym miała świetną figurę jak modelka i twarz jak z obrazka, to nie wiem, czy bym pomyślała o tatuażach. Co więcej mogę powiedzieć? Dla mnie one mają głównie funkcję taką, osławiania swojego ciała. [...] Zawsze miałam mnóstwo kompleksów, a dzięki temu, że mam tatuaze, to bardziej mi się podoba moje własne ciało. Jakoś się z nim lepiej czuję, jestem bardziej pewna siebie. Wiem, że tych tatuazy nie widać, ale podświadomie czuję się lepiej ze swoim własnym ciałem. A to jest wbrew pozorom bardzo ważne, to znaczy wbrew pozorom... Każdy jest w jakiś sposób niewolnikiem własnego ciała i każdy próbuje jakoś je zmienić. Nawet modelki i gwiazdy Hoolywoodu mają kompleksy i muszą sobie botoks pod skórę wstrzykiwać, bo mają zmarszczki. I ja, żeby nie być niewolnikiem swojego ciała, je modyfikuję (Karolina).

Ale mi to pomogło na przykład bardzo mocno w akceptacji siebie. [...] Moim zdaniem atrakcyjność leży raczej w relacji, a nie w fizycznym obiekcie zwanym twym ciałem. I jeśli ty nie będziesz miała czy miał takiej relacji ze swoim ciałem, żeby traktować je jakby było podmiotem, a nie przedmiotem, to ono nie będzie atrakcyjne. To się sprawdza, przynajmniej w moim życiu. Wiesz, upodmiotowiłem je w ten sposób. Stało się pewną formą przejawiania się mnie samego, i to jeszcze wybraną. [...] Zdecydowałem się na tatuaz, bo wiedziałem, że dzięki temu to ciało będzie aktorem, będzie podmiotem, będzie aktywne, że będzie działało, że będę się zastanawiał nad tym, czego jemu brakuje (Mateusz).

W pierwszym z fragmentów rozmówczynie opowiada o tym, jak tatuaz pozwolił jej „oswoić” swoje ciało i poradzić sobie z kompleksami. Co znaczące, traktuje je ona jako więzienie, niedoskonałą i ograniczającą powłokę maskującą prawdziwe „ja”, jako swego rodzaju obcą materię, do której dystansuje się ona w krytycznym oglądzie. Oswojenie ciała oznacza zapanowanie nad nim, poskromienie jego naturalnych procesów i kształtowanie go zgodnie z własnymi wyobrażeniami. Tatuowanie daje jej zatem szansę uzyskania kontroli nad własną cielesnością i upodmiotowienia siebie, które przejawia się choćby w tym, że nie czuje się ona już „niewolnikiem” swojego ciała. Wypowiedź drugiej z cytowanych osób sugeruje z kolei, że modyfikowanie ciała za pomocą tatuazu nie jest gestem jego uprzedmiotowienia i zreprezentowania, ale upodmiotowienia. Jak zauważa

rozmówca, tatuowanie się nie jest aktem o charakterze korekcyjnym, ale sposobem dowartościowania ciała jako mniej lub bardziej autonomicznej „formy przejawiania” się jego tożsamości. W tym przypadku relacja między ciałem a „ja” nie jest jednostronna – to pierwsze nie jest tylko podporą tożsamości, ale i jej integralnym elementem. Jeszcze inni uczestnicy badania (Marek i Zosia) twierdzili, że zaangażowanie w praktykę tatuowania pozwoliło im zyskać większą świadomość swojego ciała i uwrażliwić się na jego potrzeby.

Zdaniem wielu z uczestników badania ozdabianie ciała za pomocą tatuażu było nie tylko sposobem jego upiększania, pozwalającego na podniesienie samooceny, lecz również sposobem na nadanie mu wyrazistości, walki z jego „monotonią” (Iza) czy „bezpłciowością” (Mariusz). Tatuowanie ciała dawało szansę na jego zindywidualizowanie przez dostosowanie go do obrazu siebie i do własnych preferencji, dzięki czemu jest ono inne niż wcześniej i różni się od ciała innych osób. Zapisywanie ciała tatuażem pozwala jednostkom nie tylko wyeksponować, podkreślić, afirmować czy wpisać nań swoją tożsamość, indywidualność i odrębność, ale także je realizować:

Kiedy jestem naga i patrzę się na swoje ciało, to widzę, że ono jest takie różowe i trochę w brąz wpadające czasami, jak się uda. A tu nagle jest coś kolorowego i to już nie jest monotonia. To już nie jest takie ciało, jak miałam wcześniej. To już nie jest takie ciało, jak mają inni (Iza).

Bardziej wyraziste. Nie jest takie – nie wiem – może mdłe? Mdłe to za dużo powiedziane, ale coś w tym stylu. Jest inne, jest... takie moje (Wojtek).

Lektura zebranych narracji nie pozostawia wątpliwości, że dla bardzo wielu uczestniczących w badaniu wybór tatuażu jako „swojej” formy pracy z ciałem miał charakter estetyczny, podobnie jak decyzja dotycząca tego, jaki zapośredniczony w kulturze wizualnej znak zapisać na swojej skórze (o czym wspominałam już w części poświęconej pracy tożsamościowej zorientowanej na ekspresję „ja”). Estetyczne elementy wykorzystywane w tego rodzaju pracy nad własnym ciałem oraz wyłaniający się z nich wizerunek jednostkowej tożsamo-

ści często nie były przypadkowe. Jak zaznaczali moi rozmówcy, ich wygląd i uwidocznione na ciele treści zazwyczaj nie były efektem zupełnie spontanicznej i niezobowiązującej decyzji, lecz konsekwencją zaangażowania w pewną formę ekspresji siebie – zapośredniczoną w wyobrażeniach na temat „ja” czy jednostkowych doświadczeniach – albo w projekt ciała, który starają się realizować w mniej lub bardziej spójny sposób. Tatuowanie – refleksyjny estetyczny gest – był według uczestników badania wyrazem i sposobem realizacji ich smaku, gustu czy upodobań (które w pewnych przypadkach zmieniały się z roku na rok czy nawet z tygodnia na tydzień), a wytatuowane ciało stanowiło dla nich obiekt doznań estetycznych: poczucia przyjemności czy nawet zachwytu. Tym samym zorientowana na jednostkowe ciało praca tożsamościowa opierała się nie tyle na nieustannym racjonalnym monitorowaniu i kontroli własnego wyglądu w celu osiągnięcia poczucia bezpieczeństwa ontologicznego i spójnego obrazu „ja” – jak postulował Giddens (2001) – ile raczej na próbie dowartościowania swojego ciała przez nasycenie go (a zatem i tożsamości) estetyczną aurą (Maffesoli 2008). Podążając tropem Featherstone’a (1991b; 1997) i Lasha (2009), których koncepcje przywoływałam w pierwszym rozdziale, możemy zatem pokusić się o stwierdzenie, że tatuowanie ciała zawiera w sobie dążenie do estetyzacji swojego życia i swojego „ja” – jest wyrazem estetycznej konsumpcji (ikon lub obrazów) oraz chęci czy potrzeby przekształcania własnej egzystencji „w estetycznie zadowalającą całość” (Featherstone 1997: 306). To dążenie do przesyconej estetyką kreacji własnego „ja” widać w bardzo wielu wypowiedziach uczestników badania mówiących o swoich tatuażowych projektach w kategoriach „estetycznej stylizacji” (Maciek), „tworzenia własnego stylu” (Marek) czy „autodesignu” (Mateusz), traktując je jako rodzaj stylistycznej gry własnym wizerunkiem i sposób na osiągnięcie estetycznej samorealizacji. Zabawa z ciałem za pomocą tatuażu wpleciona bezpośrednio w proces tożsamościowego eksperymentu i autokreacji, stanowiła ważny moment realizacji „pomysłu na siebie”, jak pokazuje choćby przedstawiona poniżej wypowiedź:

To nie jest jakaś wiadomość dla ludzi naokoło, tylko bardziej taki mój pomysł na siebie, na to, co robię ze swoim ciałem. [...] Ja sobie robię

coś, na co mam ochotę. Chodzi o to, że mogę siebie jakoś ukształtować, mogę się bawić trochę swoim wizerunkiem, nic nie psując. Chodzi o to, że mogę sobie coś zrobić i to jest takie moje, ponieważ ja to sobie zrobiłem, i mam coś, co jest efektem mojego działania, moich decyzji. Robię to dla siebie i chyba o to właśnie chodzi (Tomek).

W niektórych analizowanych wywiadach ten estetyzacyjny moment, polegający na zatarciu granic między życiem a sztuką oraz artystycznym przekształcaniu swojej codzienności (Featherstone 1997), był bardzo wyraźnie widoczny. W wielu (aż siedemnastu) zebranych narracjach moi rozmówcy mówili o tatuażu jako o formie sztuki, a w kilku innych tatuowanie zostało przedstawione jako sposób uprawiania sztuki *sensu stricto*: tworzenie czy rodzaj artystycznej kreacji. Wśród uczestników badań znalazły się też osoby, które postrzegały swój osobisty projekt ciała właśnie w kategoriach projektu artystycznego. Ten sposób patrzenia na tatuaż jest wyraźnie widoczny w przytoczonych poniżej fragmentach wywiadów, w których ciało zostaje porównane do żywego obrazu czy płótna:

Mój projekt, jakim jest tatuowanie siebie, stanowi spełnienie najważniejszej dla mnie koncepcji estetycznej, która ma naprawdę ekstremalny charakter. Zrobiłem to: stworzyłem z siebie dzieło sztuki, będąc jego twórcą i mając własną koncepcję na to dzieło sztuki. To jest właśnie takie działanie estetyczne, a to [tatuaż – przyp. A. D.] jest moje dzieło życia. Nie wszystko, co robię, jest perfekcyjne, ale to jest akurat coś, co mi się udało w życiu – jest prawie doskonałe (Adam).

[...] traktuję swoje ciało nawet jako rodzaj takiego obrazu, który mogę oglądać i podziwiać, poprawiać i mieć taką prywatną galerię dla samego siebie (Maciek).

Ja należę do tej grupy ludzi, którzy traktują skórę jako płótno. Dla mnie moje tatuaże nie muszą mieć żadnego znaczenia, ale muszą być w jakimś tam klimacie, który mi się podoba. [...] Traktuję je jako formę sztuki, tatuaż indywidualny... Jak mówię, traktujemy swoją skórę jak płótno i tworzymy na niej swój własny obraz, realizując swoją własną wizję. To jest chyba dużo ciekawsze. I dopasujemy to do budowy anatomicznej. To już nie są stempelki, tak jak



kiedyś robiło się. [...] Ja po prostu swoją skórę traktuję jako materiał, jak płótno. Moje tatuaże nie muszą nic wyrażać, nie muszą nic oznaczać (Krzysztof).

Ważnym aspektem estetyzacji własnej tożsamości, na który również warto zwrócić uwagę, mówiąc o tatuowaniu, jest specyfika samego aktu cielesnej inskrypcji – jego inwazyjność i bolesność. W przeciwieństwie do większości (choć oczywiście nie wszystkich – weźmy na przykład operacje plastyczne) praktykowanych współcześnie form modyfikacji ciała, tatuowanie jest zabiegiem niezwykle czasochłonnym (wykonanie jednej pracy zajmuje czasem nawet kilkanaście godzin<sup>4</sup>), męczącym i często bardzo bolesnym. Proces kreacji własnego tożsamościowego opakowania jest zatem dla tatuowanej jednostki dość znaczącym przeżyciem czy doświadczeniem, którego roli – jak zauważają niektórzy badacze tatuażu (Favazza 1996; Hewitt 1997: 74–75; Sweetman 1999: 58–62; Benson 2000; Langman 2003: 239) – nie powinno się bagatelizować. Dlaczego? Z wypowiedzi osób uczestniczących w badaniu wynika przede wszystkim, że gotowość do znoszenia bólu jest dla nich wyrazem zaangażowania w tworzenie własnej tożsamości i w realizowany przez siebie projekt ciała<sup>5</sup>. Niektóre mówiły o bólu jako o pewnym „poświęceniu” czy „koszcie”, który trzeba ponieść, aby zapisać na skórze wymarzony wzór, zaznaczając, że świadomość efektu, jaki mogą uzyskać, pozwala im go znieść, a nawet odczuwać jako przyjemny. Często łączyły one ból doznawany w trakcie tatuowania z „przyjemnością tworzenia”, wysiłkiem ekspresji swojego „ja” oraz autokreacji, które muszą być okupione cierpieniem, jeśli mają być znaczące i rzeczywiście transformujące (do transformującej roli bólu powrócę jeszcze w czę-

---

<sup>4</sup> Chodzi tu o tatuaże, które zajmują dużą powierzchnię ciała, na przykład rękawy (tatuaż pokrywający całe ramię i przedramię) lub plecy. Zazwyczaj proces wykonywania tego rodzaju tatuaży podzielony jest na kilka sesji, które trwają od dwóch do pięciu godzin, w zależności od wytrzymałości tatuowanej osoby.

<sup>5</sup> Tylko pięcioro spośród uczestników badania (trzy kobiety i dwóch mężczyzn) podejmowało działania mające na celu zminimalizowanie negatywnych aspektów doświadczenia związanego z tatuowaniem ciała i „oszukiwało” ból, zażywając środki przeciwbólowe w postaci tabletek, maści, anestetyków w sprayu lub po prostu alkoholu, który pili w trakcie sesji.

ści poświęconej pracy emocjonalnej). W przedstawionych poniżej fragmentach wywiadów rozmówcy opowiadają o tatuowaniu ciała właśnie jako o „mistycznym” i bolesnym momencie kreacji:

Istotną kwestią jest to, jakie mamy nastawienie do bólu, czy wiemy, że to jest okres przejściowy, że to minie, czy traktujemy to jako coś w rodzaju misterium. Ja właśnie w ten sposób czasem traktuję mój tatuaż: jako coś niebanalnego, związanego ze sztuką, co musi pociągąć za sobą jakieś przejście, które pokazuje mi też częściowo mnie (Łukasz).

Powiem ci szczerze, że bez bólu to by nie było to samo. Bo wiesz, jak ktoś kiedyś powiedział: „Przez ciernie do rozkoszy”. Może to jest drobna nadinterpretacja samego cytatu, może nie powinienem odnosić go do tatuazu, ale to jest tak, że jak coś cię bardziej boli, jak dążąc do czegoś bardziej cierpisz, to później ci się to bardziej podoba i to szanujesz. Może to jest taka głupia rzecz, że z tego powodu go szanuję, ale tyle musiałem cierpieć przez niego, tak bardzo mnie to bolało i teraz jak patrzę na niego, na ten gotowy już tatuaż, to myślę sobie, że, kurczę, jednak to było coś niesamowitego. Kurczę, naprawdę – bo wydaje się, że to taka czysto mechaniczna czynność: ktoś cię dziara, boli cię i krew się leje, ale jednak dla mnie, dla mnie osobiście, w tym bólu kryje się właśnie cała magia. Może to, co mówię, jest jakieś nienormalne, może to jakaś jest, wiesz... herezja (Mariusz).

Proces modyfikacji własnego ciała – jego twórczego przekształcenia czy rekonstrukcji – można uznać za niezwykle istotny moment pracy tożsamościowej zorientowanej na kreację własnej jednostkowości. Tatuowanie wiąże się z potrzebą refleksyjnego odniesienia do własnej cielesności i – niejednokrotnie – z koniecznością sproblematyzowania czy negocjowania relacji między własnym ciałem (więzieniem, niedoskonałym obiektem czy podmiotem) a treściami jednostkowego „ja”. Dla uczestniczących w badaniu osób tatuaż był przede wszystkim wyrazem i formą realizacji własnego stylu, autentyczności, indywidualności czy kreowanego wizerunku, pozwalając im na stwarzanie siebie przez wypróbowywanie różnych – mniej lub bardziej autorskich – projektów ciała czy estetycznych opakowań. Przekształcanie granic jednostkowego ciała miało zatem potencjał symbolicznego czy doświadczeniowego przekształcania „ja” – jego

estetyzacji polegającej na przesyceniu własnej tożsamości pięknem lub wzniosłością. Lektura zebranych narracji pokazuje, że tożsamościowa praca z własnym ciałem nie wyczerpywała się jedynie w jej funkcji estetycznej, lecz także dawała jednostkom szansę oswojenia się z własną cielesnością, zaakceptowania jej i upodmiotowionego działania za pośrednictwem swojego ciała.

### **Samostanowienie i kontrola**

Kolejnym z wyróżnionych przeze mnie performatywnych aspektów pracy tożsamościowej było dążenie do samostanowienia i do przejęcia – choćby symbolicznej – kontroli nad własnym życiem i ciałem. Z tej perspektywy tatuaż był traktowany nie tylko jako estetyczne opakowanie tożsamości, znak jednostkowego „ja” czy indywidualizujący gest, ale także jako sposób realizacji osobistej wolności, niezależności czy decyzyjności, który pozwalał uczestnikom badania stanowić o sobie i swojej codzienności. Ten rodzaj pracy tożsamościowej polegał na podejmowaniu przez jednostki próby walki – niejednokrotnie polegającej na przełamywaniu wewnętrznych oporów i ograniczeń – o prawo do „bycia sobą” i realizowania swojego „ja” w wybranej przez siebie formie. Można by powiedzieć za Alaniem Tourainem (2009), że praca tożsamościowa zorientowana na samostanowienie i kontrolę była dla wielu osób wyrazem dążenia do upodmiotowienia siebie, które dokonuje się nie tyle przez bezpośrednią ekspresję swojego „ja”, ile właśnie przez zabiegi mające na celu ochronę indywidualności i autentyczności, ich urzeczywistnienie i wzmocnienie (Touraine 2009: 569). W następnych akapitach pokażę, w jaki sposób uczestniczące w badaniu osoby opowiadały o tym aspekcie tatuowania ciała, oraz na czym polegały podejmowane przez nie próby potwierdzenia swojej podmiotowości, realizacji wolności i indywidualności za pomocą tatuażu.

W wielu zebranych narracjach moi rozmówcy bezpośrednio łączyli tatuowanie ciała z prawem do stanowienia o sobie, osobistą wolnością i niezależnością. Jak zauważyłam już wcześniej, bardzo często wskazywali, że decyzja o zrobieniu sobie tatuażu była ich osobistym, świadomym i dobrze przemyślanym wyborem, którego

nie podejmowali pod wpływem zewnętrznych nacisków czy grupowej presji, lecz idąc za głosem własnych potrzeb, upodobań czy stylistycznej orientacji oraz biorąc pod uwagę trwałe konsekwencje tej formy modyfikacji. Tym samym traktowali ją jako wyraz swojej dojrzałości, dorosłości oraz poczucia „możności” – przekonania, że mają kompetencje i prawo do samodzielnego decydowania o swoim życiu, ciele czy zapisywanych na nim treściach. Ten rodzaj pracy tożsamościowej realizował się przede wszystkim w możliwości dokonania świadomego i autonomicznego wyboru własnej formy wyrazu, sposobu ekspresji czy zapisywanych na ciele treści, a zatem „stwarzania siebie” i doświadczania osobistej wolności.

Co znamienne, uczestniczące w badaniu osoby ujmowały tę realizowaną w ramach tatuażowych projektów wolność na dwa odrębne, choć często bardzo ściśle ze sobą splecione sposoby: jako wolność do wyrażania siebie i wolność od wewnętrznych oraz zewnętrznych presji czy przymusów ograniczających możliwość ekspresji i kształtowania jednostkowego „ja” (por. Muggleton 2004: 193–195)<sup>6</sup>. Pierwsze z tych ujęć jest widoczne chociażby w przedstawionych poniżej wypowiedziach:

Tatuowanie jest jakąś formą realizacji swojej wolności. Mogę sobie robić ze sobą, co mi się podoba. Tatuaż jest jakimś wyrazem tego (Baśka).

Może to zabrzmie infantylnie, ale zawsze mi przychodzi do głowy, że tatuaż to chyba taki pomysł na stanowienie. Tatuaż wiąże się dla mnie z taką świadomością, że mogę zrobić teraz wszystko ze sobą, w sobie, w świecie, że właściwie wszystko teraz zależy tylko i wyłącznie ode mnie, od mojej decyzji (Magda).

---

<sup>6</sup> W książce *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu* David Muggleton, podobnie, wskazuje na dwie kluczowe wartości kontrkultury lat sześćdziesiątych, które są jego zdaniem również głównym składnikiem współczesnych, a więc – w jego ujęciu – ponowoczesnych kultur młodzieżowych (subkultur): swobodę i wyzwolenie (2004: 193–195). Pierwszą z nich należy rozumieć właśnie jako wolność DO: wyrażania siebie, ekspresji swojego „ja”, własnego stylu, pasji i zainteresowań, z kolei druga – wyzwolenie – jest wolnością OD: „ograniczeń społecznych i kulturowych, które hamują i uniemożliwiają ekspresję własnego »ja«” (Muggleton 2004: 193).

Ja się tatuuję, bo mogę. Jest to wyraz mojej niezależności i wiary w wolność jednostki (Maja)<sup>7</sup>.

Chodzi o to, że mogę sobie coś zrobić i to jest takie moje, i ja to sobie zrobiłem, i mam, i to... i to jest taki efekt tego mojego działania. Robię to właśnie dla siebie, to chyba o to chodzi (Tomek).

Lektura przytoczonych wypowiedzi pokazuje, że dla cytowanych rozmówców duże znaczenie miał fakt, iż zapisane na ich ciele treści czy obrazy były efektem ich własnych wyborów. Mówiąc o tatużu jako o formie wyrażania swojej tożsamości, upodobań i stylu, podkreślali wyraźnie, że był on równocześnie narzędziem ekspresji ich wolności w kreowaniu siebie, swobody w doborze adekwatnych środków, które pozwalały ująć swoje „ja” i dawały możliwość robienia ze sobą, swoim ciałem i życiem tego, na co mieli w danej chwili ochotę. Tak więc – co znaczące – postrzegali tatuowanie ciała jako sposób realizacji swojej wolności jako podmiotu mogącego podejmować decyzje dotyczące samego siebie i aktywnie korzystającego z tego prawa.

W wielu zebranych narracjach wolność do wyrażania siebie (która była obecna w wypowiedziach typu: „tatuuję się, ponieważ chcę”, „tatuuję się, ponieważ mogę”, „tatuuję się, ponieważ mam do tego prawo”) łączyła się bezpośrednio – niekiedy nawet na zasadzie wynikania – z drugim ze wspomnianych ujęć wolności, a mianowicie wolności od ograniczeń, które stały lub mogły stać na drodze wiodącej jednostkę do realizacji swojego „ja”. Na czym polegały te ograniczenia? W narracjach niektórych (dziewięciu) z uczestniczących w badaniu osób pojawił się wątek „walki” o prawo do „bycia sobą” wbrew presji i oczekiwaniom otoczenia: rodziców, nauczycieli lub znajomych, kierujących wobec jednostki nierealistyczne – ponieważ nieprzystające do jej wyobrażeń na temat siebie samej – oczekiwania. Moi rozmówcy mówili w tym kontekście o potrzebie przeciwstawienia się ich wykreowanemu przez innych wizerunkowi, który

---

<sup>7</sup> Ta wypowiedź jest świadomym nawiązaniem do słynnego zdania wypowiedzianego przez Replay, bohatera jednego z najgłośniejszych – ale i najbardziej kontrowersyjnych – filmów Davida Lyncha *Dzikość serca* (1999).

odczuwali jako opresyjny, nieautentyczny (czyli fałszywy) lub uniemożliwiający im ekspresję swojego prawdziwego „ja”. Tatuowanie ciała pozwalało im na negocjowanie z samym sobą, a często również z własnym otoczeniem, zakresu osobistej wolności i prawa do decydowania o swoim życiu, które – by posłużyć się sformułowaniem jednej z uczestniczek badania (Monika) – jest „ich własną sprawą”. Dobrą ilustracją tego rodzaju pracy tożsamościowej stanowi chociażby historia Mariusza za pomocą tatuażu walczącego z narzuconym mu przez rodziców i nauczycieli wizerunkiem grzecznego i podporządkowanego chłopca, w którym czuł się uwięziony i nieszczerzy wobec samego siebie:

Byłem w swojej rodzinie najmłodszy i wiesz, od zawsze było tak, że przez całe moje życie byłem takim grzecznym chłopczykiem. I tak samo było w szkole: bardzo dobrze się uczyłem. Może nawet nie tyle się uczyłem, co jechałem na jakiejś opinii. [...] I muszę ci powiedzieć, że ja strasznie się zapętlełem w moim życiu w pewnym momencie. Każdy mój ruch był albo chwalony, albo krytykowany, ale to stało się naprawdę straszne w którymś momencie. To była presja nie do zniesienia. [...] I pomyślałem sobie, że zrobię ten tatuaż nie dlatego, żeby pokazać, że może nagle się zmieniłem i „bach”, schodzę na złą drogę, tylko że mogę dalej być normalnym człowiekiem, chociaż mam tatuaż. Tak to funkcjonuje. I powiem ci, że faktycznie, kiedy zrobiłem ten tatuaż, poczułem się z tym dobrze: „Kurczę, mam ten tatuaż jednak”. Postanowiłem sobie coś, spodobało mi się to i sobie to zrobiłem. Czyli jednak nadszedł taki moment w moim życiu, kiedy stwierdziłem, że nie ma znaczenia to, czego mi wszyscy zabraniają, ponieważ ja już wiem, co jest dla mnie dobre, a co nie. I jeżeli ja się zdecyduję, to tylko ja – tylko i wyłącznie ja – poniosę tego konsekwencje. I tak zrobiłem, i faktycznie nie żałuję. [...] Także powiem ci, że musiałem przejść jakiś przełom. I szczerze powiedziawszy, ten tatuaż czy ten kolczyk utwierdziły mnie w przekonaniu, że jednak chyba warto robić to, co się chce. I teraz wiesz, walczę o siebie (Mariusz).

Podobny wątek walki o wolność do decydowania o sobie i realizację prawa do samostanowienia przez tatuowanie swojego ciała możemy znaleźć również w opowieści Magdy. Po latach małżeństwa, w którym czuła się nieszcześliwa, nieautentyczna i ograniczana

w swojej osobistej wolności, zdecydowała się na tatuaż. Wytatuowanie swojego ciała stało się dla niej gestem wyzwolenia – siebie czy podejmowanych wyborów – od zewnętrznych determinacji i sposobem na odzyskanie poczucia władzy nad własnym życiem, a więc upodmiotowienia:

Ten pierwszy tatuaż zrobiłam niedługo po rozwodzie. Już nie pamiętam dokładnie, ile to czasu minęło, ale pamiętam, że bardzo chciałam tatuaż zrobić jeszcze jak byłam z tym swoim nieszczęsnym mężem, tylko że on miał chyba strasznie jakiś negatywny stosunek do tego. I jak się rozwiodłam, to jakoś tak natychmiast czy niedługo potem go zrobiłam. [...] Czemu tatuaż właśnie? Bo w różnych obszarach życia robiłam sobie rzeczy kompletnie samowolnie. Czemu akurat właśnie się tatuaż w tym wszystkim znalazł? Mi się tatuaż z taką wolnością ciała kojarzy, z tym, że to moje ciało nie jest już podporządkowane czyimś wymaganiom, tylko ja sama nim władam i mogę zrobić z nim wszystko, co zechcę. [...] To oznacza, że samostanowię, że tylko ja mam prawo do siebie, że nikt nie będzie mi niczego narzucał, ograniczał, mówił jak ma być, że jestem panem własnego losu, życia, ciała, wszystkiego, co będę robić (Magda).

W wypowiedzi Magdy pojawiają się dwie ważne kwestie bezpośrednio związane z pracą tożsamościową zorientowaną na samostanowienie, którym warto poświęcić więcej uwagi. Po pierwsze, wspomina ona wielokrotnie o tym, że tatuaż stanowił dla niej sposób na zademonstrowanie – sobie samej, byłemu mężowi, światu – swojej świeżo odzyskanej niezależności i skonfrontowanie się z tą niezależnością, czego dokonała za pomocą jednej z bardziej kontrowersyjnych form modyfikacji ciała. Dlaczego akurat tej? Nie bez znaczenia pozostaje tu z pewnością specyfika jej historii, jej społeczna percepcja oraz cały zasób związanych z nią skojarzeń: przypisanie do repertuaru praktyk grup pozostających poza głównym nurtem społeczeństwa, buntowników, przestępców czy wszelkiej maści outsiderów, a więc nonkonformistów łamiących społeczne zasady i żyjących wedle stworzonych na własny użytek reguł, co sprawiało, że sama ta praktyka ma wolnościowy czy buntowniczy ładunek. Nie tylko dla Magdy, ale i dla wielu innych rozmówczyń (dwudziestu) tatuaż sam

w sobie, jako pewna forma modyfikacji ciała, a więc niezależnie od symbolicznych czy osobistych treści zawartych w konkretnym zapisanym na skórze obrazie, niósł dość klarowny komunikat, informujący samą jednostkę oraz jej otoczenie, że ma ona odwagę „być sobą”, kształtować siebie oraz swoje ciało zgodnie z własnym uznaniem i poza wszelkimi determinacjami, czy raczej właśnie – wbrew wszelkim ograniczającym ją dotychczas determinacjom (do tego wątku powrócę jeszcze w kolejnym rozdziale).

Po drugie, w tej narracji dotyczącej walki o prawo do „bycia sobą” – i *de facto* w wypowiedziach wielu z uczestniczących w badaniu kobiet – duże znaczenie odgrywa również kwestia cielesności. Odyskiwanie poczucia sprawstwa i negocjowanie swojej wolności było równocześnie gestem przejęcia kontroli nad własnym ciałem, potwierdzenia jego statusu jako osobistej własności i uczynienia go istotnym elementem – a nawet podmiotem – swojej walki o niezależność. Wytatuowanie ciała było równocześnie aktem jego zawłaszczenia – tatuaż był czymś prywatnym, własnym, czymś, co nie zostało nadane przez jakiegokolwiek zewnętrzne instancje i instytucje, co nie mogło zostać przez nikogo odebrane i zastąpione. Dawał on więc wytatuowanej kobiecie poczucie władzy nad sobą i swoim ciałem. Jak zauważa jedna z rozmówczyń realizująca przez tatuaż swoje prawo do stanowienia o sobie (Iza): „U mnie to było: po prostu to robię, jak ci się nie podoba, to się odczep. To jestem ja, to jest moje ciało i wara”.

Ten moment pracy tożsamościowej – zorientowany na uzyskanie poczucia kontroli nad własną egzystencją i ciałem – był widoczny także w narracjach trzech osób, które musiały zmierzyć się z bardzo ciężką chorobą, bezpośrednio zagrażającą ich życiu (Ewa, Zosia, Bartek). Związane z nią niepewność i ryzyko przyczyniały się do – by ująć to słowami Giddensa (2001) – utraty przez nie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego i sprawstwa oraz narastającego niepokoju, sprawiając, że sięgnęły po tatuaż, starając się uzyskać choćby symboliczny wpływ na swoją codzienność i cielesność. Tatuowanie można potraktować w tym kontekście jako specyficzną strategię radzenia sobie z niepokojem i poczuciem bezradności, które przeżywa jednostka w tak trudnej dla niej sytuacji, oraz jako sposób przeciwdziałania alienacji własnego ciała spowodowanej fizycznym cierpie-



niem i pogorszeniem stanu zdrowia. Jedna z moich rozmówczyń, która przez kilka lat chorowała na raka, opowiadała o tym w następujący sposób:

Takie sytuacje wymuszają na człowieku jakąś reorganizację zupełną. No i to zależy tylko od ciebie, jak do tego podejdziesz. Ja podeszłam tak, że zrobiłam sobie tatuaż na pół ciała. [...] Stwierdziłam, że nie zgadzam się na to, że ja jestem chora, i zrobię sobie coś takiego. [...] No wiesz, po takiej operacji generalnie, biorąc pod uwagę fakt, że w ogóle przeżyłam, musiałam sobie zrobić coś dla siebie. Nie miałam ochoty na jakieś materialne prezenty czy cokolwiek w tym stylu. A wiesz, tatuaż zostaje ze mną na długo (Ewa).

W cytowanym fragmencie jest mowa o wytatuowaniu ciała jako o bezpośrednim akcie sprzeciwu czy buntu wobec choroby (i jej konsekwencji). Ewa zaznacza, że postanowiła się nie poddawać cierpieniu, lękowi przed śmiercią, poczuciu bezradności i zagrożenia, lecz walczyć z nimi dostępnymi dla siebie środkami, a więc przez pracę z własnym ciałem i aktywny udział w jego kreowaniu, przekształcaniu czy estetyzowaniu, zyskując dzięki temu nad nim pewien zakres kontroli. Podkreśla ona również, że wybrała właśnie tatuaż ze względu na jego trwałość. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że permanentne opakowanie swojego ciała w tatuaż daje jednostce poczucie pewnej stałości w codziennym życiu naznaczonym brakiem pewności i bezpieczeństwa. Jest ono swego rodzaju zabezpieczeniem przed przygodnością życia i przed wynikającym z niej poczuciem bezradności i bezbronności, namacalnym punktem odniesienia dla własnego „ja” oraz materialnym śladem wysiłków podejmowanych przez jednostkę, by stanowić o sobie samej i swoim ciele wbrew czy na przekór wszelkim przeciwnościom.

Dla wielu z uczestniczących w badaniu osób – znajdujących się w bardzo różnych życiowych kontekstach i mierzących się z odmiennymi problemami tożsamościowymi – tatuowanie stanowiło rodzaj pracy tożsamościowej zorientowanej na walkę o prawo do „bycia sobą” oraz przejęcie kontroli nad swoim ciałem i życiem. Za pomocą tatuażu nie tylko wyrażały one swoje poczucie niezależności i wolności, ale również – by posłużyć się sformułowaniem Jacyno

(2007: 211) – działały wobec siebie: wobec swojego ciała, swojej tożsamości, a tym samym wykorzystywały tatuowanie jako narzędzie upodmiotowienia, dające im możliwość stanowienia o sobie i o swoim życiu. Zaangażowanie w tę formę modyfikacji było nie tylko deklaracją – skierowaną często do nich samych – ich osobistej wolności, decyzyjności i niezależności, lecz także refleksyjną praktyką, która pozwalała im stanowić o sobie, realizować tę wolność i jej doświadczać, osiągnąć ją przez swoje własne działania. Wykorzystywały zatem tatuowanie jako narzędzie (choćby symbolicznego) upodmiotowienia siebie. Można powiedzieć, że kapitałem, który zyskiwały dzięki tego rodzaju pracy tożsamościowej, było poczucie sprawstwa i władzy nad sobą i nad własnym życiem, której zakres nieustannie negocjowały z samymi sobą oraz ze swoim otoczeniem.

### **Tatuaż biograficznie uwikłany**

Oprócz pracy tożsamościowej zorientowanej na określenie, domknięcie i zatrzymanie „ja” pod postacią zapisanego na ciele obrazu, w wielu zebranych narracjach pojawiał się też wątek „uwikłania” tatuażu w historię życia jednostek, rozmaite światy życia, doświadczenia i zdarzenia, do których doszło w przeszłości, czasem bardzo odległej od przeprowadzanej rozmowy. Bez wątpienia sprzyjała temu przyjęta przeze mnie forma wywiadu, która nie skupiała się tylko na bieżącym czy doraźnym samookreśleniu jednostek, lecz przede wszystkim skłaniała moich rozmówców do odnoszenia się do szerszego kontekstu swojego życia, a więc biografii. Ta specyficzna formuła sprawiała, że wielu z nich sięgało pamięcią do tatuażowych projektów, które podejmowali nawet kilka czy kilkanaście lat wcześniej, starając się zrekonstruować swoje motywacje, pragnienia, fascynacje, sytuację, a więc także obraz siebie sprzed wielu lat. Dzięki niej mogłam uchwycić procesualny charakter, dynamikę oraz zmienność wpisaną w proces tatuowania ciała. Pozwoliła mi ona również zarejestrować to, w jaki sposób zmieniały się motywacje skłaniające uczestników badania do zaangażowania się w tę formę modyfikacji, jak renegecowali je pod wpływem różnych czyn-

ników – osadzonych zarówno w ich biografii, jak i w bliższym czy dalszym otoczeniu – oraz jaką rolę odgrywał tatuaż na różnych etapach czy w różnych momentach ich życia.

To uwikłanie tatuażu w jednostkową biografię wydało mi się również wyjątkowo ciekawe w kontekście zmienności i płynności tatuażowych projektów, w które angażowały się uczestniczące w badaniu osoby, będące niejednokrotnie – tak sugestywnie opisywane mi przez Lasha (2001) – brikolerami zapośredniczającymi swoje „ja” w ulotnych czy doraźnych kulturowych obrazach, stale poszukującymi nowej, bardziej autentycznej i adekwatnej formy wyrażenia siebie. Analizując zebrane narracje, często stawałam przed ważnymi – w moim przekonaniu – pytaniami: W jaki sposób moi rozmówcy nadają sens tak wielu zróżnicowanym „opakowaniom”, formom wyrazu i obrazom siebie, które ujmują w postaci tatuażu? Jak „opakowują” coś, co nieustannie ulega zmianie? Jak próbują wyjaśnić wielość swoich uwikłań w różnorodne – czasem zupełnie niespójne – wizerunki, obrazy i opowieści, które wiążą się z kolejnymi tatuażami? Jakie znaczenie mają tatuaże z perspektywy biografii uczestników badania? W poniższej części pracy postaram się odpowiedzieć na te pytania, zwracając szczególną uwagę na to, w jaki sposób rozmówcy odnosili się w wywiadach do swojej „tatuażowej” przeszłości i do zmian w obrębie tatuażowych projektów, jak opisywali i uzasadniali dynamikę zaangażowań w różne formy i „estetyki”, a przede wszystkim – jaką rolę przypisywali tatuażowi w opowieściach na temat swojego życia i doświadczeń.

Do analizy używanych przez jednostki strategii, które pozwalały im „nadać biograficzny sens” swoim tatuażom oraz wpisać je w szerszy kontekst opowieści o swoim życiu, zastosowałam kategorię „pracy biograficznej”; od wielu już lat zakorzenioną na gruncie socjologii (za sprawą takich badaczy jak Anselm Strauss, Fritz Schütze czy Wolfram Fischer-Rosenthal) i wykorzystywaną w wielu badaniach biograficznych oraz pracach poświęconych procesom tożsamościowym (Domecka i Mrozowicki 2008; Kaźmierska 2008). Zdaniem wspomnianych autorów, praca biograficzna jest przede wszystkim procesem interpretacyjnym, pozwalającym jednostkom na nadanie sensu własnej biografii i własnej tożsamości, przyjęcie pewnej

określonej perspektywy wobec własnych doświadczeń oraz wydarzeń, które stają się ich udziałem. Jak zauważa autor *Continual Permutation of Action*, praca nad własną biografią ma na celu nadanie spójności własnemu życiu oraz przypisanie znaczenia wielości i nieporządkowi przeszłych zdarzeń i wyobrażeń na temat samego siebie, prowadząc do „zrewidowania, podtrzymania, naprawienia lub przebudowania” własnej biografii (Strauss 1993: 98; por. 1959). Jego zdaniem praca biograficzna – polegająca na prowadzeniu wewnętrznego dialogu i próbie osiągnięcia spójnego obrazu „ja” – może zachodzić w sytuacji bezpośredniego zagrożenia spójności jednostkowej tożsamości (Strauss 1993: 99), w obliczu utraty kontroli nad własnym losem, ciałem lub otoczeniem, które powoduje choćby choroba terminalna, czy też w jakichkolwiek innych okolicznościach stawiających jednostkę wobec sprzeczności i problematycznego charakteru doświadczenia. Również Schütze – ojciec niemieckiej metody biograficznej – podkreśla, że praca biograficzna wykonywana przez jednostkę ma prowadzić do „ustalenia i przywrócenia fundamentalnego znaczenia własnego istnienia, codziennych sytuacji życiowych i relacji społecznych” (Schütze 1992: 358, cyt. za: Domecka i Mrozowicki 2008: 139). Polega ona zatem na próbie konstruktywnej reinterpretacji przebiegu własnego życia w obliczu spowodowanego czynnikami strukturalnymi poczucia braku kontroli, bezwładu i cierpienia, które autor ten – za Glaserem i Straussem – nazywa „trajektorią” (por. Riemann i Schütze 1992).

W proponowanym przeze mnie ujęciu – i ze względu na specyfikę mojego przedmiotu badawczego – pracę biograficzną traktuje się nie tyle jako strategię mierzenia się z egzystencjalnymi traumami i krytycznymi sytuacjami stanowiącymi zagrożenie dla jednostkowej tożsamości, ile raczej jako nieustający proces samopoznania i samorozumienia, który pozwala jednostce osiągnąć wgląd we własne życie, określić znaczenie swojej przeszłości i odnieść ją do własnej tożsamości (por. Fischer-Rosenthal 2005). Kategoria pracy biograficznej może zostać zastosowana do obszaru praktyk, jakim jest tatuowanie ciała, za pomocą metafory mapy biograficznej, która stosunkowo często pojawiała się w wypowiedziach moich rozmówców: „biograficzne mapy życiowe, drogowe” (Karol), „mapa skojarzeń”

(Maciek), „biograficzno-psychiczna mapa” (Tomek). Mapa biograficzna, podobnie jak geograficzna czy historyczna, jest w tym kontekście rozumiana jako symboliczna reprezentacja pewnego terytorium – jednostkowej biografii i tożsamości – która pozwala uobecnić i zmaterializować pod postacią konkretnych tatuaży poszczególne obrazy „ja” i związane z nimi wydarzenia. Stanowi zatem subiektywną reprezentację własnego życia, która ujmuje węzłowe punkty jednostkowej historii.

Ujęcie pracy biograficznej za pomocą metafory mapy pozwala wskazać na jej dwa istotne momenty, często pojawiające się w toku analizy zebranych przeze mnie narracji: moment rysowania mapy, polegający na wyznaczaniu na niej konkretnych punktów i wytyczeniu za pomocą tatuażu pewnej trajektorii biograficznej, oraz moment retrospektywnego czytania mapy, a więc interpretacja swoich tatuaży z określonej perspektywy i próba powiązania istniejących na niej punktów w pewien obraz „ja”, która stanowi kwintesencję pracy biograficznej. Momenty „pisania” i „czytania” mapy nie są rzeczą jasną całkowicie rozłączną – chociażby dlatego, że „pisanie” (a więc kreślenie nowej trajektorii biograficznej) zawsze w jakimś stopniu zakłada „czytanie” (a więc interpretację trajektorii już przebytej). Te dwa momenty można jednak rozdzielić nie tylko na planie analitycznym, lecz także na osi czasu – tworzenie tatuażu jest przede wszystkim „pisaniem” biografii, rysowaniem nowego fragmentu mapy, natomiast jego oglądanie „po latach” często wiąże się z próbą „odczytania” mapy (w całości lub we fragmentach) i nadania jej waloru spójności czy ciągłości.

### **„Pisanie” mapy biograficznej**

Pierwszym z wyróżnionych przeze mnie momentów pracy biograficznej jest akt pisania czy konstruowania mapy biograficznej. Tatuowanie ciała można potraktować w jego kontekście jako proces zaznaczania na swojej własnej mapie konkretnych węzłowych momentów biograficznych oraz istotnych dla jednostki przełomów tożsamościowych, a więc jako akt wyrysowywania na powierzchni swojej skóry osobistych „miejsz pamięci”. Pojęcie „miejsz pamięci” –

*lieux de mémoir* – zyskało niezwykłą popularność we współczesnych badaniach nad pamięcią dzięki Pierre'owi Norze (1989, 2001, 2002), francuskiemu historykowi, który starał się za jego pomocą wyjaśnić specyficzną dla współczesnego społeczeństwa „wolę pamiętania”, czy – używając sformułowania Kai Kaźmierskiej (2008: 79) – fenomen „nobilitacji pamięci”. Zdaniem Nory w dynamicznie zmieniającym się świecie, w którym zanikają środowiska czy wspólnoty pamięci (*milieux de mémoire*), odgrywające niegdyś kluczową rolę w transmisji oraz utrwalaniu wiedzy, tradycji i zbiorowych wspomnień (1989: 7–8, 2001: 37), konieczne stało się tworzenie „miejsc pamięci” – archiwów, muzeów, pomników, bibliotek, świąt rocznicowych czy festiwali – które stanowią bastiony pamięci i wyznaczają jej ramy. „Miejsca pamięci”, symboliczne przestrzenie, w których „pamięć krystalizuje się i wydziela” (Nora 1989: 7), są według francuskiego historyka oparciem dla pamięci kolektywnej, pozwalając przeżywać ją wciąż na nowo, a co za tym idzie – pełnią rolę materialnej podstawy rekonstrukcji tożsamości zbiorowych.

W mojej pracy potraktuję tatuaże jako jednostkowe czy osobiste „miejsca pamięci”, zakorzenione nie tyle w kolektywnym doświadczeniu, ile raczej w indywidualnych przeżyciach oraz będące wyrazem woli upamiętnienia i utrwalenia na powierzchni skóry ważnych dla jednostek momentów biograficznych. Spojrzę zatem na tatuowanie ciała jako akt wyznaczania indywidualnych „miejsc pamięci”, narzędzie służące uzewnętrznianiu i reprezentowaniu „na bieżąco” wydarzeń, zmian i obrazów siebie, które mają dla jednostki znaczenie, które uznaje ona za kluczowe w danym momencie swojej życiowej trajektorii i które z jakiejś przyczyny pragnie zapamiętać. Tatuaże – dzięki swojej trwałości i nieusuwalności – doskonale spełniają rolę symboli tożsamości odsyłających jednostki do ich osobistych historii. Lektura zebranych narracji nie pozostawia wątpliwości, że dla większości moich rozmówców tatuaże były właśnie estetycznymi nośnikami ich doświadczeń i przeżyć. Wielu uczestników badania wskazywało na to, iż nabywanie tatuażu wiązało się bezpośrednio z ważną dla nich sytuacją życiową, która bardzo często pociągała za sobą jakieś zmiany lub miała przełomowy charakter. Chociaż niejednokrotnie zaznaczali oni, że chęć zrobienia sobie tatuażu pojawiała

się dużo wcześniej, a niekiedy dojrzewała w nich całe lata, czynnikiem „wyzwalającym” często była konkretna biograficzna sytuacja, którą chcieli w jakiś sposób uwiecznić, oraz przemiana, którą chcieli utrwalić na powierzchni swojego ciała.

Co znaczące, wiele osób sięgało po tatuaż w okolicznościach, które zwyczajowo – przynajmniej w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym – postrzega się jako momenty zmiany społecznego statusu jednostki i pełnionych przez nią ról społecznych: zdanie matury, wyprowadzka z domu, rozpoczęcie studiów czy znalezienie pierwszej pracy. Pozbawione dostępu do kolektywnych rytów przejścia, służących oznaczeniu tak istotnych *status passage*, lub uznając je za niewystarczające – tatuowały swoje ciało, chcąc upamiętnić jakieś przełomowe dla nich zdarzenie: wkroczenie w dorosłość, rozpoczęcie samodzielnego życia, opuszczenie rodzinnego domu lub przeprowadzkę do innego miasta (por.: Atkinson 2003; Langman 2003; Vale i Juno 1989):

Jak się pewnie domyślasz, zrobiłam swój pierwszy tatuaż na pierwszym roku studiów, jak tylko przyjechałam do Poznania, czyli jak się tylko wyprowadziłam z domu. To było praktycznie w pierwszych miesiącach, jak tu przyjechałam (Natalia).

Zrobiłem sobie tatuaż dopiero po maturze, bo chciałem, żeby to była taka super, w pełni dojrzała decyzja. Może matura nie daje jakiejś gwarancji, że jest się dojrzałym, natomiast dla mnie był to taki przełom, który oznaczał, że mogę taką decyzję już w pełni świadomie podjąć (Maciek).

I szczerze mówiąc, pomyślałem sobie wtedy: no dobra, zaczyna się kolejny etap. Przeprowadziłem się w dane miejsce i myślę, że chciałem po części to pokazać na sobie (Łukasz).

Dla niektórych z uczestników badania przełomowym momentem w ich życiu, który pociągał za sobą potrzebę sformułowania obrazu „ja”, były również urodziny – osiemnaste, dwudzieste pierwsze lub trzydzieste, które w naszej kulturze często symbolizują właśnie wejście w dorosłość czy rozpoczęcie nowego okresu w życiu:

Ja ten tatuaż zrobiłam tuż po moich trzydziestych urodzinach. A moje trzydzieste urodziny... też miały dla mnie charakter jakiegoś przełomu. Ja w ogóle bardzo na nie czekałam (Zuza).

To jest mój pierwszy tatuaż: wrona, ta zwariowana wrona. To jest pierwszy tatuaż, jaki miałam. Zrobiłam go sobie na dwudzieste pierwsze urodziny. W sumie dwudzieste pierwsze urodziny to jest takie pewne przekroczenie jakiejś granicy, tak naprawdę wejście w dorosłość (Alicja).

Wielu rozmówców upamiętniało za pomocą tatuażu wydarzenia, które uznawali za przełomowe nie tyle na mocy społecznej konwencji, ile dlatego, że burzyły one porządek ich dotychczasowego życia, reorganizowały wypracowany przez nich samych obraz siebie lub stawiały go pod znakiem zapytania – pobyt w szpitalu z powodu ciężkiej choroby (Ewa, Zosia), zmiana grupy przyjaciół (Ewa) czy pierwszy kontakt z narkotykami (Dorota). Wśród moich rozmówców znalazły się również osoby, dla których tatuaż pełnił rolę „miejsca pamięci” bardzo znaczącej transformacji tożsamościowej, jaką była zmiana lub uświadomienie sobie swojej orientacji seksualnej (Ola, Magda, Zuza):

Strasznie dużo się zmieniło w sensie emocjonalnym, uczuciowym, osobistym, orientacyjnym, odkrywczym, poznawczym. Chyba we wszystkich możliwych dostępnych kawałkach kontaktu ze światem bardzo dużo się pozmieniało, ujawniło, wiesz, pokazało. Dla mnie to było... Cały czas nie wiem, jak to nazwać, wiesz? Można by powiedzieć, że nastąpiła w moim życiu jakaś kompletna rewolucja i przewrót, tak. [...] A tatuaż to chyba była taka kropka nad „i”, takie dopełnienie, może naznaczenie. Bo on pojawił się tuż po tym, jak ponazywałam różne rzeczy bardzo głośno i wyraźnie. To może było odzwierciedleniem tego ponazywania głośnego i wyraźnego. Rozumiesz, o co mi chodzi? (Magda)

W 2001 roku, czyli jakąś chwilę przed zrobieniem tego tatuażu, poznałam pewną panią, która stała się katalizatorem niejako ujawnienia mojej prawdziwej orientacji seksualnej: słusznej, cudownej i właściwej. Nie był to łatwy okres, choćby ze względu na to, że musiałam to sobie wszystko w głowie poukładać, przeanalizować, pogodzić się. To było na początku dosyć trudne, skonfrontowanie się z tym, że jestem osobą homoseksualną. [...] I to był taki tego wyraz (Zuza).



Niektórzy sięgali po tatuaż w odpowiedzi na zmiany zachodzące w ich życiu uczuciowym i bliskich relacjach: zakochując się, zaręczając, wchodząc w związek czy przeciwnie – rozstając się z ważną dla nich osobą:

Zerwałem kontakty z dziewczyną, w której byłem nieszczęśliwie zakochany, bo tak się potoczyły koleje losu, że mieszkaliśmy nawet razem. Poznałem nową dziewczynę, zrobiłem ten tatuaż. W momencie kiedy zerwałem z tą drugą (Mateusz).

Byłam wtedy jeden raz w życiu zakochana, może dlatego (Karolina).

Ten pierwszy tatuaż zrobiłam niedługo po rozwodzie. Już nie pamiętam dokładnie, ile to czasu minęło, ale pamiętam, że bardzo chciałam tatuaż zrobić, jeszcze jak byłam z tym swoim nieszczęsnym mężem, tylko że on miał chyba strasznie jakiś negatywny stosunek do tego. I jak się rozwiodłam, to jakoś tak natychmiast czy niedługo potem go zrobiłam (Magda).

Czasem biograficznym kontekstem dla zrobienia tatuażu był nie tyle tożsamościowy kryzys czy zwrotny moment w życiu, ile wewnętrzna potrzeba zmiany, przeorganizowania w jakiś sposób swojego świata, życia, obrazu siebie czy stylu. Tatuowanie ciała, a więc choćby nieznaczące przeobrażenie swojego wyglądu, stawało się więc nośnikiem tej zmiany oraz znakiem – postulowanego czy wyczekiwanego – nowego początku, odnowienia, nadziei, zakończenia jakiegoś etapu w życiu i rozpoczęcia kolejnego:

[Tatuaże – przyp. A. D.] pojawiają się przed wyjazdami, albo innymi przedsięwzięciami, które wymagają zmiany dużej pozycji ciała, szeroko rozumianej. W sumie to czasem jest tak jak w Iranie: na nowy rok w Iranie trzeba kupić sobie nowe rzeczy i wyrzucić stare, bo to jest nowy początek<sup>8</sup>. A stare wyrzucić, bo to jest nowy początek. To też jest tak trochę, wiesz, nowe buty i nowy tatuaż. Nowy początek czy coś w tym stylu (Karol).

---

<sup>8</sup> Rozmówca odwołuje się tutaj do irańskiego Nowego Roku – Nowruz, święta nowego początku.

Ja powiem ci o tym, co to dla mnie symbolizuje. No więc, no, absolutnie totalne, tak, spalenie. Odcięcie się od tego, co było. W takim wymiarze energetyczno-duchowo-czarodziejskim, hmm... To pożegnanie z przeszłością. I ten ogień jest, znaczy był, jak powstawał, dla mnie symbolem nadejścia nowego. To tak. I ogień jeszcze jako taki symbolizuje dla mnie wielką moc. I daje mi spokój. Tak, spokój, moc, odcięcie się od starego i nadejście nowego. To tyle (Zuza).

Dla niektórych, proces wytyczania osobistych „miejsz pamięci” wiązał się również z chęcią czy potrzebą zapisania na skórze osobistych symboli i ważnych „treści imperatywnych” (używając sformułowania jednego z rozmówców) – właśnie po to, aby o nich pamiętać. Ich intencją było nie tylko oznaczenie istotnej tożsamościowej zmiany i zwrotnego punktu w biograficznej trajektorii, ile złożenie prywatnego zobowiązania – przypieczętowanego obrazem trwale wpisanym we własne ciało – że pewne istotne dla własnej tożsamości treści nigdy nie zostaną przez nich zapomniane:

A później zrobiłem sobie Sziwę na plecach, wytatuowałem sobie tańczącego Sziwę w płomieniu. Bardzo mi się ten symbol podobał, symbolika Sziwy w tamtym czasie. Coś się tam dzieje, wszystko płonie, on tańczy, depcze karły ignorancji, trzyma jakiś bębenek, wybija rytm jaźni i świadomości. I w jakiś sposób mnie to wzruszyło i pomyślałem, że będzie pasowało, że ten tatuaż będzie mi zawsze o czymś przypominał: będzie mi przypominał o tych wszystkich wielkich wartościach buddyjskich. W jakiś sposób mnie to wzruszało: deptanie karłów ignorancji, sygnał, że trzeba świadomość rozwijać, rozwijać siebie. [...] Sziwa depcze karła ignorancji. I to mi się właśnie podobało, bo chciałbym stać się kimś takim, kto nie jest ignorantem, kto nie ignoruje innych ludzi, tylko podchodzi do nich ze zrozumieniem. W życiu nie wychodzi, ale trzeba się starać. I właśnie to mi się bardzo podoba w tym Sziwie: próba zrozumienia, próba podejścia do drugiej cierpiącej osoby z miłosierdziem, żeby jej jakoś pomóc (Tomek).

Tak naprawdę myślałem o treściowej zawartości tego ramiennego tatuazu... W gruncie rzeczy chciałem, żeby to był dla mnie taki talizman albo przesłanie, żeby zawierała się w nim jakaś taka treść imperatywna, tak dla samego siebie: się nie dołuj, trzymaj fason. Życie jest za dużą błahostką, żeby brać je na ciężko. Trzeba na lekko brać, tak (Mateusz).

I wytatuowałam sobie symbol Om, bo tak pomyślałam, że to będzie takie miłe, że kiedy wyjdę z tego szpitala... Tak sobie obiecałam, że zrobię sobie ten tatuaż po to, żeby pamiętać o tym. Od jakiegoś czasu podobało mi się to, że tatuaż może pełnić taką właśnie funkcję przypominającą, przypominając o tym, że w każdej sytuacji można się jakoś uspokoić, nawet przy jakichś maksymalnie ostrych stanach lękowych, stresowych. Zawsze jest jakaś metoda i czasami może być właśnie taka zupełnie prosta, jak mantrowanie czegoś (Zosia).

Tatuaże stanowiły zatem dla wielu osób rodzaj estetycznej, często zaprojektowanej przez nich samej pamiątki, pozwalającej na uwiecznienie danego momentu, konkretnego okresu, obrazu siebie oraz uczuć – pozytywnych lub negatywnych – związanych z określoną sytuacją. Tatuaże pełniły dla nich rolę osobistych „miejsc pamięci” i materialnych śladów ich doświadczeń, przemian oraz istotnych dla nich treści. Ślady pamięci, utrwalone i zmaterializowane pod postacią tatuaży, wyznaczały ramy jednostkowej tożsamości i służyły za punkty orientacyjne dla indywidualnych biografii. W kolejnej części pracy skupię się na tym, jaki użytek ze swych osobistych „miejsc pamięci” czynili moi rozmówcy.

### **„Czytanie” mapy biograficznej – ciągłość i zmiana**

Praca biograficzna podejmowana za pośrednictwem tatuażu może polegać nie tylko na wyznaczaniu istotnych biograficznych punktów na osobistej mapie, ale również na retrospektywnym „czytaniu”, a więc ożywianiu i interpretowaniu własnych „miejsc pamięci”. Ten rodzaj pracy nad biografią zakłada przede wszystkim konieczność „przypominania sobie”, rozumianego tu za Mieke Bal (1999) jako akt powracania wspomnieniami do własnej przeszłości oraz jej konstruktywnego i przekształcającego odczytania z perspektywy terażniejszości. To sięganie pamięcią do konkretnych biograficznych kontekstów i wydarzeń pociąga za sobą akt narracyjnego zawłaszczenia dawnych zdarzeń, ich twórczej reinterpretacji, która pozwala włączyć tak zmodyfikowaną przeszłość do kreowanego „tu i teraz” (choćby w sytuacji wywiadu) obrazu własnego „ja”. Punktem odniesienia i oparciem dla pamięci, a więc jej symbolicznym medium,

może być właśnie tatuaż, zapisany na skórze znak – trwały, materialny, wizualny i z konieczności zawsze osadzony w jakimś momencie jednostkowej historii. W następnych akapitach skupię się na tym, jakie znaczenie miały dla rozmówców ich tatuażowe „miejsca pamięci”, a następnie przyjrzę się temu, w jaki sposób twórczo rekonstruowali oni swoją tożsamość w oparciu o wytworzone przez siebie mapy pamięci.

Dla wielu z uczestniczących w badaniu kolejne tatuaże wiązały się z konkretnymi „mikropowieściami” na temat specyficznego kontekstu ich wykonania, procesu podejmowania decyzji dotyczącej danego tatuażu, wybierania wzoru i tatuatora, który go wykona, przeszkód i problemów, z jakimi się zetknęły, roli innych osób (sprzyjających im bądź nie) w realizacji tatuażowego projektu, a przede wszystkim okoliczności biograficznych, w jakich obrazy na skórze zostały nabyte. Opowieści te – stanowiące dużą część zebranego materiału empirycznego – były traktowane jako rodzaj narracji o samych opowiadających, o ich przeszłości i przeżyciach, które niejednokrotnie miały dla nich decydujące znaczenie i wpłynęły na dynamikę ich zaangażowania w proces tatuowania ciała, ich liczne wybory życiowe oraz autowizerunek. Historie te często odnosiły się nie tylko do „tu i teraz” (czy raczej „tam i wtedy”) związanego z samym procesem tatuowania ciała, którego zakres określali dosyć szeroko – od chwili pojawienia się pomysłu na zrobienie tatuażu aż do momentu, gdy był on już zagojony – lecz były również wpisane w szerszą opowieść o ich życiu i doświadczeniach. Z perspektywy samych uczestników badania znaczenie tatuaży – ich aktualność i ważność – wiązało się z tym, że (podobnie jak fotografie) miały one w sobie bardzo duży potencjał ożywiania wspomnień czy „wskrzeszania przeszłości” (Kaźmierska 2008: 79): tego, jaka kiedyś byłam, jaki kiedyś byłem, jak kiedyś było, co się ze mną działo i tak dalej.

Mówiąc o swoich tatuażowych projektach – często realizowanych przez kilka czy kilkanaście ostatnich lat – wiele osób podkreślało, że ich tatuaże stanowią swoistą biograficzną mapę ich przeszłości, „wykopalisko archeologiczne” (Zosia), składają się na intymny „album ze zdjęciami” (Marek, Karol), kronikę (Wojtek) czy dziennik (Tomek), w którym jest zapisana trajektoria ich tożsamości, mo-

menty załamania czy buntu, transformujące doświadczenia, egzystencjalne przełomy. Jeden z rozmówców, tatuujący się od ponad pięciu lat, mówiąc o nieustającej sile oddziaływania swoich tatuaży („nie zjeżdżają się”, „nie nudzą mi się”) wynikającej z ważności związanych z nimi wspomnień, porównał samego siebie do Johnny’ego Mnemonica, bohatera cyberpunkowego opowiadania Williama Gibsona (1996) oraz nakręconego na jej podstawie filmu Roberta Longo (pod tym samym tytułem), który dzięki wszczepionemu do mózgu implantowi mógł przechowywać i transportować ogromne ilości informacji. Ujął zatem ciało zapisane tatuażem jako swoisty nośnik pamięci, bazę danych dotyczących własnej biografii, pozwalającą na szybkie przywołanie przeszłości i – intelektualne czy emocjonalne – „przetwarzanie” informacji związanych z wydarzeniami, światopoglądem i przekonaniem lub uczuciami osadzonymi w danym biograficznym kontekście.

Rola tatuażu jako narzędzia umożliwiającego jednostce ożywienie wspomnień była wyraźnie widoczna również w innym fragmencie wywiadu:

Wiesz co, zdarza mi się też czasami wracać do nich na zasadzie sentymentu i odnoszenia konkretnych tatuaży do konkretnego okresu mojego życia. Na przykład: o ja, pamiętam, że jak robiłem sobie tatuaż, to byłem zakochany w tej dziewczynie, albo pamiętam, że niedługo po zrobieniu tego tatuażu byłem na takim koncercie, na takiej imprezie. I pamiętam, że wtedy towarzyszyły mi takie emocje i na przykład ten tatuaż był dla mnie swego rodzaju nagrodą za zdanie matury, za dostanie się na studia, za zajebyście zaliczenie sesji. Albo funkcjonował na zasadzie prezentu dla samego siebie, bo coś mi tam w życiu się nie udawało i zrobiłem sobie taką fajną niespodziankę. [...] Wiesz, to są konteksty, które ja teraz, z perspektywy czasu, odczytuję. Wiesz, robiąc sobie tatuaż, nie robiłem go, bo się zakochałem w jakiejś dziewczynie, natomiast teraz zdarza mi się spojrzeć na niego i przypomnieć sobie: pamiętam, że kiedy robiłem sobie ten tatuaż, to towarzyszyły mi jakieś określone emocje w jakiejś sferze życia. Na przykład wtedy miałem stres, bo uczyłem się do egzaminu, do matury, do egzaminu na studia albo właśnie że wtedy się w tej dziewczynie kochałem czy coś takiego. Patrzę na te tatuaże i pamiętam, co wtedy robiłem, co się działo

w moim życiu. Natomiast tatuaż sam w sobie nie jest związany z tymi emocjami, on po prostu umiejscawia te emocje w czasie. Trochę tak, jak patrzysz na przykład na książkę i myślisz: o, pamiętam, że jak czytałem tę książkę, to coś tam w moim życiu się działo w tamtym konkretnym okresie. [...] One są dla mnie takie osobiste po prostu, tyle z nimi związanych jest wspomnień. I właśnie tak jak mówię, mogę stwierdzić: a jak robiłem sobie ten tatuaż, to w moim życiu było to, to i to. Ale tylko i wyłącznie ja mogę coś takiego stwierdzić, bo nie wydaje mi się, żeby ktokolwiek inny mógł taką mapę skojarzeń zbudować, jaką ja mam (Maciek).

Powyższa wypowiedź pokazuje, że praca biograficzna, którą umożliwia „czytanie” własnych tatuaży, może polegać na nostalgicznym czy sentymentalnym powracaniu pamięcią do pewnych biograficznych „kontekstów”, które pozwalają odświeżyć lub przeżyć na nowo związane z nimi emocje. Wspomnienia ożywiane przez konkretne obrazy zapisane na skórze nie muszą wcale odnosić się bezpośrednio do samej sytuacji nabywania tatuażu, lecz mogą na zasadzie skojarzeń odsyłać do innych istotnych dla jednostki doświadczeń czy wydarzeń – zdania matury, dostania się na studia, zakochania się, koncertu, a w przypadku innych respondentów: rozvodu, zaręczyn czy podróży – które stanowią integralne elementy jednostkowej biografii. Niczym leżący na półce album fotograficzny są one zawsze „pod ręką”, kiedy tylko dana osoba zechce wyruszyć w sentymentalną podróż w przeszłość i odnieść ją do swojej terażniejszości.

Ciekawym wątkiem, który pojawił się nie tylko w przytoczonym powyżej fragmencie wywiadu, lecz także w wielu innych zebranych narracjach, była kwestia hermetyczności czy niedostępności tej biograficznej mapy dla innych osób, które – jak zauważa Maciek – nie byłyby w stanie samodzielnie jej zbudować czy zrekonstruować ani nawet – co sugeruje z kolei Wojtek – rozszyfrować jej, nie dysponując żadną (odautorską) legendą czy instrukcją. Mówiąc o swoich historiach, których przebieg może wyznaczać wiele wydarzeń i przeżyć bez wątplenia podzielanych przez innych – reprezentantów danego pokolenia czy osoby o podobnej sytuacji życiowej (na przykład maturzystów, studentów, pracowników wielkich korporacji) – moi rozmówcy kładli nacisk przede wszystkim

na niepowtarzalność, a więc unikatowy i intymny charakter swoich map biograficznych oraz konstytuujących je zespołów czy ciągów „miejsc pamięci”. Starali się zatem podkreślać, że ich biograficzne mapy były osadzone nie tyle w pamięci kolektywnej, ile w pamięci biograficznej (Kaźmierska 2008), głęboko zakorzenionej w ich osobistych doświadczeniach i przeżyciach. Jak zauważa Bal (1999: viii), specyfika wspomnień zakorzenionych w pamięci indywidualnej, nazywanych przez nią „wspomnieniami narracyjnymi”, leży przede wszystkim w tym, że są „zabarwione uczuciowo, otoczone emocjonalną aurą, która sprawia, że się je pamięta”. Owa „emocjonalna aura” jednostkowej mapy pamięci jest często niedostępna czy niewidoczna dla osób, które obserwują jedynie wizualne reprezentacje wspomnień – tatuaże.

Praca nad własną biografią polegająca na „czytaniu” swojej biograficznej mapy – określonej tu przez mojego rozmówcę jako „mapa skojarzeń” – pozwalała usytuować w czasie emocje czy doświadczenia i odnieść je do siebie w szerszym biograficznym kontekście. Oznacza to, że tatuaże, emocjonalne stop-klatki czy nośniki pamięci, stanowiły dla uczestników badań swoiste punkty orientacyjne – punkty odniesienia dla ich biografii czy tożsamości. Mapa tożsamościowa z definicji nie składa się z wyodrębnionych i wyizolowanych miejsc czy obiektów, lecz wskazuje na relacje między nimi, nadaje im sens w odniesieniu do pozostałych węzłowych punktów, które wchodzi w jej skład. Tatuażowe mapy biograficzne moich rozmówców często wydają się estetycznie niespójne i rozproszone, ponieważ noszące je na ciele jednostki niejednokrotnie w toku swojego życia zmieniały stylistykę tatuaży, ich tematykę lub wykonującego je artystę. Analiza zebranych narracji wskazuje jednak, że poszczególne tatuaże reprezentujące konkretne węzłowe punkty życia odnosiły się do siebie właśnie w kontekście jednostkowej biografii, pozwalając uporządkować ją – choćby chronologicznie – według estetycznego klucza. Tym samym istotną cechą mapy biograficznej jest przede wszystkim to, że stanowi ona narzędzie pozwalające jednostce orientować się w biograficznej przestrzeni, dotrzeć do konkretnych „miejsc pamięci” i umiejscowić je w relacji do pozostałych węzłowych punktów wchodzących w skład mapy.

Co istotne, tak jak różnią się biograficzne mapy wyrysowywane na ciele poszczególnych jednostek, różne są także sposoby ich twórczego odczytywania przez tatuujące się osoby. Tworzenie jednostkowej mapy nie polega tylko – jak zaznaczyłam wcześniej – na „kolekcjonowaniu” minionych zdarzeń i powracaniu pamięcią do faktów z przeszłości, lecz przede wszystkim na ich reinterpretacji i włączeniu w szerszy projekt tożsamościowy, czyli – by posłużyć się określeniem Giddensa – „korekcyjnej ingerencji w przeszłość” (2001: 101). Poniżej skupię się na dwóch odmiennych sposobach rekonstrukcyjnego odczytywania własnych map, które wyodrębniłam w toku analizy materiału empirycznego: interpretacji zorientowanej na poszukiwanie spójności i ciągłości tożsamości, polegającej na tworzeniu mapy scalającej, oraz interpretacji zorientowanej na zmiany tożsamościowe zachodzące w toku jednostkowego życia, a więc zakładającej budowanie mapy zmiany.

### **Mapa scalająca – oznaczanie stałości „ja”**

Dla niektórych osób interpretowanie własnej mapy biograficznej wiązało się z wykonywaniem pracy polegającej przede wszystkim na poszukiwaniu w różnorodnych tatuazowych projektach wyrazu ciągłości własnej tożsamości. Była to zatem próba odnalezienia pewnej spójności między różnymi aktami zaangażowania i obrazami siebie, tworzonymi czy wypracowywanymi na różnych etapach życia i w różnych kontekstach biograficznych. Ten rodzaj pracy biograficznej umożliwiał jednostkom odniesienie elementów czy etapów własnej biografii – często zmaterializowanych pod postacią konkretnych „miejsc pamięci” – do późniejszych sytuacji czy aktualnych wyobrażeń na temat „ja” oraz znalezienie wiążących je nici.

W poniższym fragmencie oraz w kilku innych zebranych narracjach możemy znaleźć dwa istotne wątki wpisujące się w zaproponowane przeze mnie rozumienie pracy biograficznej zorientowanej na odnalezienie stałości „ja”:

Gdyby zrekonstruować dokładnie, co w którym roku sobie wytatowałam, to pewnie by się dało odtworzyć mój charakter. To się też wiąże z jakimiś wspomnieniami, ja sobie mogę przypomnieć, co się wtedy



działo. To jest też trochę taki sposób na zachowanie ciągłości naszej osobowości: takie zapisywanie na sobie jest trochę jak notowanie na rękach ważnych rzeczy, tylko że trwalsze i na zawsze. To jest trochę taki dziennik, pamiętnik (Tomek).

Mój rozmówca stwierdza tu, że studiowanie powstającej przez wiele lat tatuażowej mapy biograficznej dawało mu szansę na zrekonstruowanie swojej osobowości. Jak zauważył Strauss (1959), „świadomość spójności tożsamości leży nie tyle w zachowaniu, ile raczej w spojrzeniu obserwatora”, które to spojrzenie pociąga za sobą moment samopoznania i poszukiwania elementów spajających „ja” na różnych etapach życia. Staje się to możliwe dzięki stworzeniu unifikującego schematu interpretacyjnego, a więc ujęciu własnych tatuży w ramę, która pozwoli scalić różnorodne wyrazy i opakowania w pewną względnie spójną całość. Tworzenie scalającej mapy można zatem potraktować jako aktywny wysiłek zmierzający do podtrzymywania poczucia spójności jednostkowej tożsamości oraz ciągłości narracji biograficznej. By odwołać się do zaproponowanej wcześniej metafory mapy – tak jak połączenie ze sobą wszystkich węzłowych punktów znajdujących się w jej obrębie pozwala na dostrzeżenie całego terytorium i drogi wiodącej z jednego jego końca na drugi, tak też twórcze odczytanie kolejnych tatuży oraz łączących je znaczeń daje szansę na dostrzeżenie ciągłości własnej tożsamości i możliwość refleksyjnego zrekonstruowania swojego charakteru.

Co znaczące, osoby interpretujące swoje biograficzne mapy w ten sposób deklarowały, że ich biografię spajała nie tyle symboliczna treść zawarta w ich tatużach czy przywiązanie do konkretnego estetycznego stylu, ile bliżej niezidentyfikowana „istota” własnego „ja”, „osobowość” (Tomek), „to, co wypływa z wnętrza” (Łukasz). Interpretacja scalająca wiązała się więc z przyjęciem esencjalistycznego ujęcia tożsamości, zakładającego istnienie pewnego stałego i niezmiennego rdzenia jednostkowej tożsamości – niezbywalnej „bazy” (pisałam o tym szerzej w rozdziale 1):

Bo to jest tak trochę jak z modą: co sezon masz nowe kolekcje, nowe trendy, ale zawsze warto się trzymać jakiejś swojej bazy, przez to ma się swój styl po prostu. Na przykład patrzysz na jakąś aktorkę i ona ma

zawsze swój styl, trochę tylko zmodyfikowany, z każdym sezonem trochę inaczej. I podobnie jest z tatuażami: można sobie zrobić kolejny i można go nie robić, można go usunąć albo nie. Ale jednak masz tą bazę: to jesteś ty, to tworzy cześć ciebie. Nie jest tak, że co chwilę masz coś innego, coś naciapane, masz kolczyk, już nie masz, teraz to, a za chwilę tamto, dredy, potem blond proste. To jest takie bez sensu. Każdy ma jakiś charakter, który trochę się zmienia z biegiem lat, ale jednak baza postaje ta sama, zawsze jest się tą samą osobą. Nie można wszystkiego naraz zmienić. I takie są też tatuaże trochę (Iza).

Wypowiedź Izy wskazuje na to, że w kontekście polifoniczności i zmienności stylów, wizerunków i dostępnych form modyfikacji ciała tatuaż pozwalał jej zakorzenić się w jakimś konkretnym, indywidualnym stylu, równocześnie stanowiąc niezmienną podstawę jej tożsamości. Uznanie tatuażu za pewnego rodzaju „bazę” dla jednostkowego „ja” sprawia również, że drobnych zmian stylu ubierania czy fryzury nie doświadcza się jako czegoś zagrażającego poczuciu spójności własnej tożsamości, ponieważ jest ono zagwarantowane przez jego trwałość. Tym samym praca biograficzna zorientowana na stworzenie mapy scalającej pozwalała na zachowanie poczucia ciągłości w wielości fragmentarycznych i tymczasowych zaangażowań (stylistycznych czy biograficznych). Zainteresowanie tatuażem i oddanie tej formie można potraktować w tym kontekście nie tyle jako wyraz fascynacji przekształcalnością ciała, biografii i tożsamości (fascynacji często przypisywanej późnonowoczesnym jednostkom), ile raczej – jak sugeruje Drozdowski – jako dążenie do „podkreślenia osobistej sfery niezmienności”, esencji „ja” czy jako dowód „wierności raz dokonanym wyborom” i wyznaczonym przez siebie „miejscem pamięci” (Drozdowski 2006: 165):

Tatuaż jest długofalowym zobowiązaniem. Być może ta właśnie jego cecha [...] najsilniej przeciwstawia go dominującym współcześnie wzorom kulturowym. Mimo że tatuaż jest dzisiaj wiązany dość powszechnie z późnonowoczesnym imperatywem uzewnętrzniania, upubliczniania wszystkich możliwych identyfikacji oraz z charakterystyczną dla późnej nowoczesności fascynacją przekształcalności (ciała, biografii, tożsamości), wydaje się, iż w rzeczywistości wzrastające

zainteresowanie tatuażem jest raczej wyrazem dążenia do podkreślenia osobistej sfery niezmienności. Można powiedzieć więc, że tatuaż jest tak naprawdę głęboko konserwatywny. Ma dyscyplinować i mobilizować do wierności raz dokonany wybór. Ma prezentować wytatowaną osobę jako jednostkę, która pragnie być postrzegana jako raz na zawsze ukształtowana (Drozdowski 2006: 165).

Duże znaczenie w podtrzymywaniu poczucia koherencji tożsamości odgrywała przede wszystkim – umowna i postulowana przez wielu moich rozmówców – trwałość tatuażu, która odróżniała go od większości innych „produktów” dostępnych w „supermarkecie stylu” (Sweetman 1999: 58). O ile wszystkie zabiegi dekoracyjne, którym jest poddawane ciało, mogą zostać usunięte czy zamienione na inne, bardziej nowoczesne i atrakcyjne, o tyle tatuaż stanowił dla wielu osób formę tożsamościowego czy stylistycznego zobowiązania, a nawet gwarancję ciągłości „ja”. Jego trwałość pozwala zatem jednostce postrzegać samą siebie jako posiadającą spójną tożsamość i biograficzną narrację. Nie powinien więc dziwić fakt, że ci, którzy koncentrowali się na podkreśleniu ciągłości „ja” uchwyconego i przedstawionego w ich biograficznych mapach, rzadko kiedy myśleli o usuwaniu swoich tatuaży. Niektórzy z nich byli temu radykalnie przeciwni, co dobrze ilustruje poniższy fragment:

Myślę, że mi nie przejdzie. To jest tak mocno wryte w psychice, że po prostu nie dałoby się zmienić. To jest tak zakorzenione we mnie, że chyba nie ma takiej siły, która wybije mi z głowy tatuaże. I nawet nie wyobrażam takiej opcji, żebym nagle chciał się tego wszystkiego pozbyć. Chyba bym musiał zapaść po prostu na jakąś chorobę psychiczną, żeby nie chciało tego tatuażu na ręce czy na szyi. Nie wyobrażam sobie takiej sytuacji (Wojtek).

Ta wypowiedź chyba najdobitniej pokazuje, w jak dużym stopniu tatuaż może być postrzegany jako uzewnętrznienie „prawdziwego ja”, pewnej esencji tożsamości, która nie zmienia się z biegiem czasu, a co za tym idzie – gwarantuje ciągłość i spójność jednostkowej biografii. Dla osób przyjmujących taką orientację tatuażowe „miejsca pamięci” były nie tylko śladami przeszłości czy przyczynkiem do jej

kontemplowania, lecz czymś wciąż aktualnym, odnoszącym się do ich biografii jako całości, nie zaś jedynie do jej wyizolowanych fragmentów.

### **Mapa zmiany – oznaczanie zmian tożsamościowych**

Oprócz stosunkowo rzadko spotykanej interpretacji własnej mapy biograficznej jako wyrazu spójności i ciągłości jednostkowej tożsamości w przeprowadzonych wywiadach dużo częściej mogłam odnaleźć narracje zmiany. Moi rozmówcy opowiadali w nich o swoich biograficznych mapach, koncentrując się na tym, w jaki sposób kolejne tatuażowe projekty, w które się angażowali, odzwierciedlały przemiany zachodzące w ich tożsamości. Kolejne tatuaże – osobiste „miejsca pamięci” – były przez nich odczytywane jako symboliczne reprezentacje swojego „ja”, które nie pokrywały się z ich aktualnymi wyobrażeniami na temat samych siebie i stanowiły dla nich świadectwa przekształceń, jakie zaszły w ich tożsamości. W opowieściach zorientowanych na budowanie mapy zmiany uczestnicy badania niejednokrotnie podejmowali wysiłek udzielenia sobie odpowiedzi na pytanie o to, kim kiedyś byli, w jaki sposób stali się tym, kim są, oraz co łączy lub dzieli te różne inkarnacje ich tożsamości. Poniżej przyjrzę się temu, w jaki sposób moi rozmówcy interpretowali, negocjowali i przepracowywali swoją przeszłość w kontekście swych tatuażowych zaangażowań oraz w jaki sposób odczytywali z perspektywy czasu jej „pamiętki” zapisane na ciele.

Jednym z istotnych momentów konstruowania mapy zmiany była próba zrozumienia przez jednostkę własnej sytuacji biograficznej oraz związanych z nią motywów skłaniających do zainteresowania się tatuażem i praktykowania tej formy modyfikacji ciała. Dla wielu rozmówców ten interpretacyjny powrót do własnej przeszłości oznaczał konieczność zmierzenia się z obrazem siebie, z którym już nie mogli lub nie chcieli się utożsamiać, na przykład zbuntowanego nastolatka czy nastolatki. Opowiadając o tych młodzieńczych tatuażowych projektach, bardzo często odnosili się krytycznie do siebie samych, koncentrując się nie na podobieństwie między różnymi wersjami „ja”, lecz na występujących między nimi różnicach,

i konstruując w ten sposób biograficzną narrację opartą na przeciwstawieniu przeszłości – teraźniejszości, ówczesnego „ja” – jego aktualnej wersji: lepszej, bardziej dojrzałej, bardziej samoświadomej, mądrzejszej. Zastosowanie tej perspektywy pozwalało im nie tylko na oswojenie obrazu siebie z przeszłości, lecz także na odniesienie go do obecnego wizerunku na zasadzie kontrastu, który paradoksalnie stawał się spoiwem różnych odsłon jednostkowej tożsamości. Niejednokrotnie wiązało się to z przyjęciem wobec swoich wcześniejszych „wcielen” tożsamościowych postawy ironicznego dystansu – często niepozbanionego sentymentu czy pewnej nuty czułości – co widać w poniższych fragmentach wywiadów:

U mnie to się wcześniej zaczęło i miało związek z fascynacją muzyczną, z jakimiś takimi rockowymi zespołami i tak zwanym buntem wieku. To był początek szkoły średniej, czyli taki okres, kiedy się wszyscy buntują. Ja się strasznie chciałam buntować, tak jak wszyscy, i w ogóle chciałam być taka strasznie odmienna jak wszyscy (Ewa).

No tam u nas w Kluczborku, w mojej szkole, klasie, środowisku ja byłam tą, która robi wszystko pierwsza. Ta najodważniejsza i najbardziej szalona, a tak naprawdę, to po prostu głupia. No i ktoś rzucił pomysłem „tatuaż” i ja oczywiście miałam go mieć. Tata mi powiedział, że będę mogła zrobić sobie tatuaż, jak będę miała 18 lat. Nie chciało mi się czekać, taty nie było, to zrobiłam, miałam to gdzieś. [...] Tak się teraz zastanawiam, czy gdybym nie była taką w mini wersji buntowniczką swego czasu, czy kiedykolwiek bym sobie zrobiła tatuaż (Iza).

Ja to robię dla siebie, czy komuś się to podoba, czy nie. Mnie się to podoba, mi jest z tym dobrze i opinia innych mnie tutaj zupełnie nie interesuje. I to nie jest na pokaz. Może to było na pokaz kiedy miałam – powiedzmy – piętnaście czy szesnaście lat, kiedy chciałem, żeby wszyscy się za mną na ulicy oglądali. [...] Jak miałem te kilkanaście lat, to się chciałem wytatuować po to, żeby ludzie zwracali na mnie uwagę, po to, żeby mieć te parę punktów do lansu. To był lans, wiesz, nastolatek z tatużami, coś niespotykanego (Bartek).

Jak zauważa Kaźmierska (2008: 42), sytuacja powrotu do swojej przeszłości często wiąże się z licznymi napięciami, wywołanymi

choćby „trudnością w znalezieniu klucza dla spójności doświadczeń” czy koniecznością zmierzenia się z problematycznymi doświadczeniami stojącymi w sprzeczności z aktualnym obrazem „ja”. Dla niektórych uczestników badania ten rodzaj pracy biograficznej pociągał za sobą taką właśnie konfrontację z przykrymi czy traumatycznymi doświadczeniami z przeszłości, które łączyli oni bezpośrednio ze swoim zaangażowaniem w tę praktykę modyfikacji ciała. Przykładem jest chociażby narracja Grześka – mężczyzny, który osiągnął bardzo duży sukces zawodowy i zyskał uznanie w swoim środowisku – w której wraca on do okresu swojego dzieciństwa, zaznaczając, że tym, co popchnęło go w stronę tatuażu, było poczucie zmarginalizowania i odrzucenia przez rówieśników, a także narracja Łukasza, który swoje zaangażowanie w konkretną estetyczną stylistykę łączy z poczuciem zagubienia i niemożnością poradzenia sobie z egzystencjalnymi problemami:

Nie wiem, może to się wiąże z tym, że byłem nielubianym dzieckiem. Myślę, że tak było: byłem nielubianym dzieckiem, chociaż byłem taki sam jak wszyscy. I może teraz chcę w jakiś sposób tę inność swoją zaznaczyć, pokazać, że jestem fajniejszy przez to, że mam tatuaże, bo wiem, że nie każdy może je mieć. Może to właśnie wynika z przeszłości. Właśnie tak to odbierałem jako dziecko, czułem, że jestem nielubiany przez dzieci, że jestem bardziej z boku, gorzej traktowany, głównie przez kolegów – zazwyczaj z dziewczynami przesiadywałem, miałem takie grono koleżanek. W każdym razie mam wrażenie, że w dzieciństwie byłem taki bardziej odepchnięty, odrzucony, taki bardziej z boku. Tak czuję. I myślę, że teraz w życiu dorosłym chcę jakoś zaznaczyć swoją – nie wiem – oryginalność. Może też chcę bardziej zwrócić uwagę... Tak czuję, że to miało duży wpływ, dzieciństwo (Grzesiek).

Jeżeli chodzi o sam motyw Odyna, to wydaje mi się, że to był taki mocny autorytet, który w jakiś sposób chciałbym wcielić w siebie. Znalazłem dużo rzeczy w sobie, które były... Miałem drobne problemy ze sobą i nie czułem się zbyt dobrze, robiąc niektóre rzeczy. Trudno jest mi znaleźć słowa, żeby oddać to, co chcę powiedzieć. Najlepiej z głębi serca chyba... Wiesz, miałem wtedy złe spojrzenie na świat i na ludzi. I wiązało się to z tym, że źle się wypowiadałem na temat ludzi. I lubiłem dane grono ludzi, które było mi – jak sądziłem – bliskie, ponieważ

lubiło podobny rodzaj sztuki, miało podobne poglądy na świat, w podobny sposób oceniali innych. Ale tak naprawdę to jest głównie prawda, bo ja ze sobą miałem taki problem: postrzegałem ludzi tak a nie inaczej, ponieważ sam na siebie patrzyłem w taki sposób. I myślę, że tatuaż, który wtedy wybrałem, odzwierciedlał to nastawienie. Nie uważam, że Odyn jest zupełnie negatywną postacią, ale jednak w mitologii kojarzony był z brutalnością. I myślę, że miałem lekko brutalne wtedy spojrzenie, czułem, że nie jestem zasymilowany z tym światem, że mam swój świat. Miałem wtedy takie – wiesz – trochę fanatyczne jazdy. Ale potem pomyślałem, że ten świat jest prawdziwy, że z jakiegoś powodu jestem tutaj, egzystuję tu i mogę zrobić coś z tym, co tak naprawdę jest głęboko we mnie, co jest w mojej wyobraźni, w moich snach. I pomyślałem, że powinienem spróbować żyć z tym wszystkim, co mnie otacza (Łukasz).

Lektura tych fragmentów pokazuje, że refleksja nad własnym tatużem może stać się elementem procesu autoterapeutycznego sięgającego do korzeni tożsamościowych problemów jednostki. Proces retrospektywnego czytania własnych tatuży pozwolił moim rozmówcom nie tylko na uzyskanie większego wglądu w siebie, zinterpretowanie tego, kim byli, i osadzenie tych samorozumień w szerszym kontekście swojego życia, ale także na pozytywne przeformułowanie swojej przeszłości w odniesieniu do obecnych obrazów „ja”. Przeformułowanie to było możliwe nie tyle dzięki zastosowaniu perspektywy polemicznej wobec przeszłych wersji „ja” i ironicznym odcięciu się od nich – jak we fragmentach przytoczonych wyżej – ale na oswojeniu negatywnych doświadczeń przez ujęcie ich jako kolejnych biograficznych etapów, które pozwoliły im stać się tym, kim są teraz. Opisane przez moich rozmówców przejście między jedną a drugą tożsamością – przemiana nielubianego, zagubionego chłopca w dorosłego mężczyznę znającego swoją wartość czy też agresywnego chłopaka przepelnionego nienawiścią do ludzi w człowieka pogodzonego ze światem – nie było postrzegane jako radykalna jakościowa zmiana, tożsamościowa rewolucja, lecz jako proces, który zachodził stopniowo na przestrzeni lat przy świadomym udziale jednostek. Co za tym idzie, postrzegały one same siebie jako podmioty aktywnie konstruujące swoją tożsamość, podejmujące wysiłek pracy nad sobą i nad różnymi problemami, a więc

zdolne nadać sens dynamice własnej tożsamości. Ten moment pracy biograficznej przynosił efekt w postaci nie tyle esencjalistycznego, ile konstruktywistycznego ujęcia tożsamości: podatnej na rekonstrukcję, procesualnej i płynnej.

Proces wykonywania pracy biograficznej zorientowanej na „czytanie” mapy zmiany wiązał się dla wielu jednostek również z aktem twórczej reinterpretacji swoich osobistych „miejsc pamięci”, a więc konkretnych tatuaży, będących wyrazem ich przeszłych autoidentyfikacji i stanowiących refleks istotnego dla nich kiedyś biograficznego kontekstu. Wychodząc ze swojego tożsamościowego „tu i teraz”, moi rozmówcy niejednokrotnie podejmowali próbę negocjowania czy weryfikowania znaczeń przypisywanych kolejnym tatuażom-pamiętkom, aktualizując je, neutralizując, unieważniając lub otwierając na nowe sensy.

Niektóre z uczestniczących w badaniu osób podkreślały, że pewne osobiste „miejsca pamięci” – mimo że z czasem ulegają biograficznej dekontekstualizacji i gubią swoją pierwotną doświadczeniową głębię – nigdy nie tracą na wartości. Choć nie odnoszą się bezpośrednio do aktualnych tożsamościowych zmagania jednostki i jej stanów emocjonalnych, przypominają jej o ważnych życiowych doświadczeniach i kontekstach, odsyłając do przeszłości, która miała decydujący wpływ na to, kim dana osoba jest obecnie. Retrospektywne czytanie tych fundamentalnych znaków zmiany było kluczowym aspektem pracy biograficznej: pozwalało jednostce odpowiedzieć na pytanie o to, kim była i w jaki sposób się zmieniła, odtworzyć więź z własną przeszłością i odświeżać ją wciąż na nowo. Ilustracją tego rodzaju pracy nad własną biografią jest choćby poniższy fragment wywiadu, w którym Magda opowiada o znaczeniu, jakie przypisuje dziś tatuażowi, który zrobiła sobie tuż po – wziętym jedenaście lat temu – rozwodzie:

Ja cieszę się, że on będzie zawsze, bo wiem, że symbolizuje ważne momenty. Bez względu na to, co się potem zadzieje, on symbolizuje rzeczy, które zawsze będą ważne w moim życiu. Wiesz, pozmieniają się różne okoliczności zewnętrzne, pojawiają się inne ważne osoby i ważne doświadczenia, ale to nie zmienia faktu, że ten tatuaż odzwierciedla



ważny kawałek życia. I chociaż przeminą różne rzeczy, on nie zmienia swojej symboliki czy ważności. Kiedy myślę o tym wydarzeniu pierwszym, to ono jakby wysyciło się emocjonalnie i przestało mieć taki wymiar głębi wyrażonej, ale to nie zmienia faktu, że z perspektywy czasu i tak oceniam to jako bardzo ważne doświadczenie w moim życiu, które pozmieniało mnie diametralnie. [...] To był taki czas przemian bardzo ważnych, o których nie chciałam nigdy w życiu zapomnieć. Bardzo go lubię i chciałam, żeby tak zostało. On funkcjonuje jako – nie wiem – wspomnienie, jako symbol, jako przypomnienie różnych... o ważnych, wartościowych rzeczach, których wtedy doświadczałam. Nie chcę patrzeć na ten czas jako na kiepski moment, bo nawet jeśli był kiepski, to jest cholernie ważnym i cennym doświadczeniem (Magda).

W wielu przypadkach jednak zmiana sytuacji życiowej moich rozmówców i ich wyobrażeń na własny temat skutkowałam koniecznością dość radykalnego przedefiniowania swoich tatuażowych „miejsc pamięci”, a często nawet ich neutralizacji czy unieważnienia. To, że dany tatuaż był osadzony bardzo mocno w konkretnym biograficznym kontekście – w doświadczeniowym „tu i teraz” – sprawiało, że zamazanie się czy zmiana tego kontekstu często prowadziła do zatarcia się treści (przesłania, wartości czy symbolicznego wymiaru), którą niósł ze sobą dany tatuaż, oraz do zerwania poczucia ciągłości między różnymi ekspresjami tożsamości, między własną przeszłością a teraźniejszością. Dla niektórych osób oznaczało to, że ich osobiste „miejsca pamięci” stawały się znaczeniowo puste czy martwe, nie będąc już przestrzenią aktualizacji doświadczenia i wspomnień. Widać to wyraźnie w przytoczonych poniżej wypowiedziach: w pierwszej z nich uczestniczka badań odnosi się do tatuażu, który zrobiła sobie zaraz po wyjściu ze szpitala, po dłuższym okresie hospitalizacji z powodu choroby nowotworowej; w drugim rozmówczyni wspomina o tatuażu, który wiązał się bezpośrednio z jej – porzuconą już na rzecz innych – pasją.

Natomiast na dzień dzisiejszy on nie znaczy tego, co znaczył wtedy. On teraz nic nie znaczy, tak naprawdę. Wtedy niósł za sobą taki przekaz: „dasz radę, przezwycięzysz to, potrafisz się uspokoić i tak dalej”, ale to w tym momencie... Ja go tatuowałam na świeżo po tym wszystkim,

więc to było dla mnie takie żywe wspomnienie tego uczucia, kiedy faktycznie włączałam tą mantrę i moje myśli przestawały szaleć, adrenalina mi spadała i serce zaczynało wolniej bić, a ręce przestawały się trząść. Natomiast w chwili obecnej tego nie ma i to nie jest tak, że teraz na przykład kiedy mam jakiś beznadziejny moment, coś się wydarzy niefajnego w moim życiu, to się patrzę na tatuaż i sobie myślę „Ommm” (Zosia).

Akurat w moim przypadku to jest tak, że jak znudzi mi się jakiś etap, to już on mi się przestaje podobać albo przestaje mieć dla mnie znaczenie (Ewa).

Z kolei inni rozmówcy, zdając sobie sprawę z rozdźwięku między zatrzymanym w tatuażu obrazem siebie a swoim aktualnym „ja” czy też nie mogąc uporać się z przykrymi czy bolesnymi wspomnieniami, które przywoływał dany tatuaż, lub po prostu nie chcąc ich pamiętać, podejmowali próbę zanegowania czy unieważnienia swoich osobistych „miejsz pamięci”. Najczęściej stosowaną przez nich „strategią zapominania”, a więc wykluczania wspomnień związanych z konkretnymi wizualnymi reprezentacjami węzłowych punktów ich biografii kiedyś uważanych za kluczowe było zakrywanie tatuaży innymi tatuażami (tzw. covery) lub ich ignorowanie, przemilczenie<sup>9</sup>. Ilustracją tego fenomenu zapominania jest choćby historia Ewy, która zastanawiała się nad zakryciem tatuażu przywołującego wspomnienia jej relacji z mężem, zakończonej rozpadem małżeństwa:

No, nie ukrywam, że wraz z rozkładem mojego małżeństwa ten tatuaż stracił dla mnie znaczenie. Bo mój mąż był taką siłą napędową tego... Tak naprawdę to my zaczęliśmy od tego: moje małżeństwo, które wyszło później, moja relacja z moim mężem, nasz związek w ogóle zaczęły się od tego, że kiedyś usiedliśmy przy piwie i zaczęliśmy rozmawiać, nie znając się jeszcze za dobrze. Rozmawialiśmy o rekonstrukcji. I on potem mnie zabrał na jakiś wyjazd i mi się spodobało. Zaczęłam z nim jeździć i tak zaczęliśmy być parą. Więc tak naprawdę wszystko, co się wiąże dla mnie z tym tatuażem i rekonstrukcją, wiąże się

---

<sup>9</sup> Mimo wielu prób nie udało mi się nawiązać kontaktu z osobami, które usunęły laserowo swoje tatuaże.

ściśle z moim mężem, a teraz nie mam ochoty na to. Tatuaz jest miłą pamiątką, natomiast gdyby istniała szansa pozbycia się go i zrobienia w tym miejscu czegoś innego, to na pewno bym to przemyślała. Powiem ci szczerze, że właściwie to ja ignoruję ten tatuaz zupełnie, czasami zapominam, że go mam, bo on jest... Tak, ja ten tatuaz jakoś tak zupełnie ignoruję. On nie jest dla mnie emocjonalnie w tym momencie najważniejszy (Ewa).

Analiza zebranych narracji pozwoliła mi wyróżnić jeszcze jeden sposób „czytania” i twórczej reinterpretacji osobistych „miejsc pamięci” – swobodną grę skojarzeń, która otwierała je na nowe znaczenia i treści. Dla niektórych osób walorem tych biograficznych punktów orientacyjnych był nie tyle ich potencjał zatrzymywania wspomnień w tatuazowych stop-klatkach, ile ich umowność oraz podatność na przeróżne zabiegi interpretacyjne. Symboliczny charakter wielu tatuazów i fakt ich zakorzenienia w przeszłości pozwalał jednostkom na zabawę przywoływanymi przez nie znaczeniami i wspomnieniami, na przypisywanie im wciąż nowych sensów lub dekonstrukcję tych, które niosły ze sobą niegdyś:

To jest swego rodzaju symbol – daje do myślenia ten mój tatuaz. Nie wiem do końca, co on oznacza, ale mogę pomyśleć o nim, pogadać na przykład. Mi się w tych tatuazach podoba to, że one są takie niedokończone, że mogę je interpretować, zastanowić się nad tym, co ja wtedy miałem na myśli, kiedy zrobiłem coś takiego, i co też teraz to dla mnie znaczy. Zawsze może się to zmienić w taką grę, w ramach której obserwuję, czy był rozwój, czy regres, czy już nie pamiętam w ogóle, co to znaczy (Tomek).

Praca biograficzna zorientowana na konstruowanie mapy zmiany polegała na wypracowywaniu przez jednostki takiej biograficznej ramy interpretacyjnej, która pozwoliłaby im na uchwycenie dynamiki własnej tożsamości, jej radykalnych transformacji i płynnych przekształceń, oraz na nadanie sensu różnym wersjom „ja” z perspektywy terażniejszości. Takie próby były zazwyczaj podejmowane po upływie dłuższego okresu – kilku czy nawet kilkunastu lat – składały więc pewien dystans wobec kontekstu, w którym była po-

dejmowana decyzja o nabyciu tatuażu, oraz okoliczności życiowych i wersji „ja” stojącej za tym postanowieniem. Dystans ten zmuszał jednostki do skonfrontowania się ze swoją przeszłością, do przyjęcia mniej lub bardziej jednoznacznego stanowiska wobec swoich decyzji i działań, które określały ich ówczesną tożsamość, i do twórczej reinterpretacji stosunku czasu minionego do współczesności. Szczególnie istotną rolę odgrywał tutaj akt „czytania” swoich osobistych „miejsc pamięci”. W powyższym podrozdziale starałam się pokazać, że tatuaże, jako echa pewnego biograficznego kontekstu, podlegają reinterpretacjom w ciągu życia jednostki: ich znaczenie zmienia się wraz z kontekstem, w którym są odczytywane i przeżywane przez daną osobę.

### **Tatuaż a zarządzanie emocjami**

Analizując zebrane narracje, niejednokrotnie odnosiłam wrażenie, że podejmowana przez moich rozmówców praca nad sobą nie wyczerpywała się tylko w akcie rejestrowania i kreowania własnej tożsamości czy też w dążeniu do nadania sensu swoim – realizowanym na przestrzeni lat – tatuażowym projektom lub negocjowania ich w kontekście własnej narracji biograficznej. Wątkiem, który bardzo często powracał w wywiadach, były przeżywane przez uczestników badania emocje, a dokładniej to, w jaki sposób wykorzystywali oni tatuaż, by zmienić swój nastrój, wyrażać pozytywne emocje, konfrontować się z negatywnymi odczuciami, przepracowywać i odreagowywać stany emocjonalne związane z jakimiś przyjemnymi, przykrymi lub nawet traumatycznymi dla nich wydarzeniami, oraz to, jak znaczącym przeżyciem był dla nich sam proces tatuowania (o czym wspomniałam już, pisząc o estetyzacyjnym momencie pracy tożsamościowej). Zauważyłam, że dla wielu osób emocje odgrywały bardzo ważną rolę zarówno jako wyznaczniki tożsamości („jestem sangwinikiem” [Grzesiek], „jestem nieśmiała” [Karolina], „jestem strasznie emocjonalna” [Dorota]), jak i jako uzasadnienia dla ich działań czy podstawy ich motywacji (por. Atkinson 2003). Moi rozmówcy byli bez wątpienia w mniejszym lub większym stop-

niu odbiorcami czy konsumentami kultury indywidualizmu, promującej nieskrępowaną ekspresję uczuć i namiętności, dowartościowującej emocje i upubliczniającej najbardziej intymne aspekty codziennego życia jednostek (Featherstone 1991a, 1997; Bell 1994; Atkinson i Silverman 1997; Bauman 2007a; Bellah i in. 2007; Jacyno 2007; Lindholm 2008)<sup>10</sup>. Dlatego też postanowiłam przyjrzeć się temu, w jaki sposób odnosili się oni do własnych emocji związanych z zaangażowaniem w projekty tatuażowe, jaką rolę w ich życiu emocjonalnym pełnił tatuaż i sam proces jego nabywania oraz w jaki sposób posługiwali się nim, by wpływać na swoje stany uczuciowe i kształtować swoje „ja”.

Analizując pracę jednostek nad sobą na płaszczyźnie emocjonalnej, a zatem podejmowane przez nie wysiłki pozwalające im radzić sobie ze swoimi emocjami i zarządzać nimi za pomocą tatuażu, posłużyłam się kategorią pracy emocjonalnej. Koncepcja pracy emocjonalnej nie jest ideą autorską, skonstruowaną przeze mnie w ramach prezentowanych tutaj badań. Została ona wprowadzona do dyskursu socjologicznego przez Arlie Hochschild (2009), która użyła jej na określenie podejmowanych przez jednostki wysiłków nakierowanych na zarządzanie własnymi emocjami czy uczuciami w różnych sytuacjach społecznych. Odwołując się do zaproponowanych przez Ervinga Goffmana analiz strategii stosowanych przez aktorów w ramach interakcji społecznych i gier w „teatrze życia codziennego” (2000; por.: 2006, 2008), zauważa ona, że każde społeczeństwo posiada pewną kulturę emocji, którą rządzą konkretne reguły odczuwania mówiące jednostce, jakich emocji powinna doświadczać w danych kontekstach społecznych (na przykład pogrzeb, przyjęcie, zaręczyny) oraz reguły wyrażania, które określają to, jak aktor społeczny powinien wyrażać czy uzewnętrzniać swoje uczucia w tych sytuacjach, dostarczając mu tym samym określonego repertuaru ekspresji emocjonalnych (Hochschild 2009; por.: Elias 1980; Turner i Stets 2009). Sposób, w jaki jednostki radzą sobie z tymi regułami, czyli dostosowują się do ich wymogów – pozostających niejedno-

---

<sup>10</sup> Kwestię tę dyskutuję szerzej w części rozdziału pierwszego poświęconej kulturze indywidualizmu.

krotnie w sprzeczności z ich odczuciami – aby osiągnąć jakieś korzyści lub podtrzymać pozytywną autoprezentację, Hochschild określa właśnie jako pracę nad emocjami lub zarządzanie emocjami (2009). Jednak – co znaczące – polemizując z Goffmanem, zaznacza ona wielokrotnie, że praca emocjonalna polega nie tylko na wyrażaniu adekwatnych do sytuacji uczuć, a więc świadomym manipulowaniu wrażeniami zorientowanym na dopasowanie się do oczekiwań innych, jak sugerował autor *Rytuału interakcyjnego*, ale przede wszystkim na zmianie własnego stanu emocjonalnego – manipulowaniu emocjami, które się przeżywa i których się doświadcza, by móc odnaleźć się w danym kontekście interakcyjnym i uzyskać zamierzone przez siebie korzyści (jak na przykład w przypadku badanych przez nią stewardess): przychylności ze strony innych osób czy poczucia autentyczności.

W przeciwieństwie do Hochschild nie będę zajmować się tym, w jaki sposób i w jakim celu jednostki zarządzają swoimi emocjami w kontekście zawodowym czy interakcyjnym, ale skupię się na pracy emocjonalnej na płaszczyźnie samoodniesienia. Będzie mnie zatem interesować nie to, jak uczestniczące w badaniu osoby działały wobec innych, posługując się swoimi emocjami, ale to, jak działały wobec samych siebie i własnych emocji. Wychodząc z tej perspektywy, w kolejnych akapitach pokażę, w jaki sposób moi rozmówcy – angażując się w swoje tatuażowe projekty – podejmowali wysiłek pracy nad własnymi emocjami, poddając je refleksji i uzewnętrzniając je na swojej skórze, starając się wyrazić pewne emocje lub próbując zmienić swój stan uczuciowy za pomocą tatuażu (por. Atkinson 2003).

Analizując zebrane przez siebie narracje, bardzo często napotykałam wypowiedzi świadczące o tym, że sam fakt posiadania tatuażu był dla bardzo wielu osób źródłem pozytywnych emocji. Liczni moi rozmówcy, niezależnie od płci, wieku czy ilości tatuaży zapisanych na skórze, zaznaczali, że w pierwszych tygodniach czy miesiącach po nabyciu tej formy modyfikacji ciała – a więc zanim przyzwyczaili się do utrwalonego na skórze obrazu czy się z nim „oswoili”<sup>11</sup> – patrze-

---

<sup>11</sup> Analizując zebrane narracje, zauważyłam, że moi rozmówcy bardzo często mówili o tym, iż z czasem świeżo wykonany tatuaż powszednie, nie budzi tak

nie na własny tatuaż i myślenie o nim przynosiło poczucie satysfakcji, przyjemności, radości, ekscytacji czy zachwytu. Nie powinno nas więc dziwić to, że kilkoro z nich – dziewięć respondentek i dwóch respondentów – deklaroowało w toku wywiadu, że świadomie posługiwali się tatuażem właśnie jako narzędziem pozwalającym im wpływać na swoje emocje i stany uczuciowe. Dla niektórych z nich tatuaż stanowił formę gratyfikacji za doznane przykrości czy wysiłki podjęte w jakimś obszarze swojego życia, wiążące się z dużym stresem czy niepewnością, jak choćby w przypadku matury czy sesji egzaminacyjnej na studiach, lub był przyjemnym prezentem, jaki chcieli podarować sobie sami w nagrodę za odniesione sukcesy:

[...] ten tatuaż był dla mnie swego rodzaju nagrodą za zdanie matury, za dostanie się na studia, za zajebiste zaliczenie sesji. Albo funkcjonował na zasadzie prezentu dla samego siebie, bo coś mi tam w życiu się nie udawało i zrobiłem sobie taką fajną niespodziankę (Maciek).

Później zaczęłam studia i właściwie mogę powiedzieć, że po każdej sesji robiłam sobie tatuaż – chyba żeby sobie jakoś zrekompensować, odbić, żeby zrobić sobie jakąś przyjemność (Maja).

Co więcej, wiele z uczestniczek badań mówiło o tatuowaniu ciała jako o pewnej formie bezpośredniego oddziaływania na swój nastrój: poprawiania humoru, dowartościowania siebie, rekompensowania przykrości i smutków, a zatem sprawiania sobie drobnych przyjemności, które – podobnie jak kupienie sobie nowego ubrania czy zmiana fryzury – pozwalały im poczuć się lepiej, skupić się na sobie lub po prostu „zrobić coś dla siebie”:

To jest trochę tak, jak kupowanie sobie czegoś fajnego. Masz zły humor i myślisz: „Jezus Maria, ale mam zły humor” i idziesz do sklepu coś sobie kupić na poprawę nastroju. I tak samo jest z tatuażem. Zrobisz sobie chociażby fragment mały, coś dodatkowego, jeden pączek albo listek pokolorujesz czy coś w tym stylu, i od razu masz takie wrażenie, jakbyś sobie coś kupiła, coś zrobiła dla siebie (Ewa).

---

silnych emocji i przestaje być przez nich w ogóle zauważany – staje się integralną częścią ich ciała. Zjawisko to ujęłam w kategorię „oswajania tatuażu”.

On w dużej mierze służy poprawianiu mojego humoru. Wiesz, ja to właśnie tak traktuję. Niektóre kobiety idą sobie kupić nowe buty, żeby sobie poprawić humor, idą do Sephory kupić sobie choćby nowy błyszczak czy perfumy. Ja często tak właśnie robię: często poprawiam sobie humor nowym tatuażem, bo mam wtedy coś fajnego do pielęgnowania, do smarowania kremikiem, nowiusie, kochane, świeżusie. Ja się bardzo cieszę z tatuaży – wiesz – jak z prezentów po prostu (Marta).

Z kolei dla innych osób – również przede wszystkim kobiet – praca nad własnymi emocjami dokonywała się nie tyle w akcie nabycia tatuażu-nagrody czy przyjemnego prezentu, którego zadaniem była poprawa nastroju, ile w akcie uzewnętrznienia swoich emocji za pomocą zapisanego na ciele obrazu. Kilka z moich rozmówczyń zaznaczało w toku wywiadu, że tatuowanie ciała dawało im szansę wyrażenia czy uwolnienia swoich emocji – „tego, co w nich siedzi” (Iwona) – ujęcia ich w estetyczną formę, która mogła następnie zostać zapisana na skórze. Dla tych uczestniczek badań, które nie potrafiły, nie chciały lub nie mogły mówić o swoich emocjach wprost, tatuaż stanowił często jedyny sposób skonfrontowania się ze swoimi uczuciami, wydobywania ich na zewnątrz czy nadania im symbolicznej – i często celowo nieczytelnej dla innych – postaci. Ten moment pracy emocjonalnej widać choćby w przedstawionych poniżej fragmentach wywiadów. W pierwszym z nich rozmówczyni sugeruje, że nie potrafi mówić o swoich emocjach, a tatuowanie ciała pozwala jej znaleźć ujście dla kumulujących się uczuć. W drugim respondentka – określająca samą siebie jako osobę mało emocjonalną – opowiada o tym, że wzruszające i przyjemne dla niej sytuacje pociągają za sobą specyficzną somatyczną reakcję, „motylki w brzuchu”, którą chciałaby sama dla siebie urealnić i zwizualizować, „wydobywając je na zewnątrz” pod postacią tatuażu. W trzecim z kolei badana mówi o potrzebie wyrażenia swoich uczuć i emocji, które przeżywa w związku ze swoim romanssem – emocji, których z oczywistych powodów nie może wyrazić wprost, upublicznić, a zatem musi je zaszyfrować.

Wiesz co, że ja nie lubię wyrażać uczuć, znaczy... Trudno jest mi chyba wyrazić się inaczej, na przykład słowami, a gdzieś muszę mieć ujście. I tatuaż... (Baśka)



Ja jestem generalnie mało emocjonalna, a od jakiegoś czasu to w ogóle prawie nie jestem emocjonalna. I wszystkie jakieś takie większe emocje, które ludzie odczuwają... Z reguły ludzie odczuwają tak motywy zakochania. Bo dla mnie wszystkie jakieś takie ważniejsze momenty w życiu wiążą się z takim czymś w brzuchu, tak zwanymi motylkami. I ja jestem bardzo wrażliwa na te motylki, tak je mocno odczuwam. I chciałabym je wyciągnąć na zewnątrz, bo tam w środku mnie dezorientują, kiedy mi się coś przydarza. I chciałabym je mieć na sobie, tak jakby doświadczyć je inaczej (Ewa).

Widocznie nie umiem wyrazić w żaden inny sposób tego, co przeżywam, akurat czuję, co akurat myślę, i może też tego, co się boję powiedzieć, o czym się boję mówić. Może tak jest i pewnie tak jest. Wiesz, ja o Maćku tak w zasadzie to nie rozmawiam na forum i ze wszystkimi. Bo ja jestem... Ja mam męża. Nie mam dzieci, ale gdyby rodzina się o tym dowiedziała, to podejrzewam, że... I ten Maciek to jest jakaś moja tajemnica, to jest coś ukrytego, ponieważ ja o tym nie mogę rozmawiać. Może nawet nie chodzi o to, że nie mogę, tylko nie chcę, bo albo się wstydzę, albo się czegoś boję. I może właśnie dlatego te tatuaże wszystkie są... To wszystko ze mnie wychodzi na zewnątrz właśnie w formie malowanek, wszystko, o czym nie mogę mówić, ale bardzo chcę (Dorota).

W odróżnieniu od zacytowanych respondentek kilka innych osób – głównie mężczyzn – zaznaczało w toku wywiadu, że sięgały po tatuaż nie w celu uzewnętrznienia czy wyrażenia swoich emocji i stanów uczuciowych, ale właśnie po to, by je zamaskować czy ukryć. Maskowanie przybierało zasadniczo dwie postaci: pierwsza z nich polegała na ukrywaniu negatywnych uczuć (lub – używając przytoczonego niżej sformułowania – „odwracaniu od nich uwagi”) przez wykonywanie tatuaży o pozytywnym i radosnym wydźwięku, jak w przypadku Grześka. Drugi rodzaj maskowania miał na celu ukrycie wewnętrznej wrażliwości i podatności na zranienie za zasłoną twardego czy wręcz „twardzielskiego” tatuażu, który miał podkreślać odporność moich rozmówców na ból, a zarazem trzymać innych na bezpieczną odległość. Zapisane na ciele tatuaże stanowiły więc dla badanych swoisty pancerz czy zbroję, która pozwalała im

chronić własne uczucia przed – często oceniającym czy nierozumiejącym – spojrzaniem innego:

To jest taki pancrzyk, taka zbroja. Ja myślę, że ludzie wrażliwi, delikatni, często robią sobie takie rzeczy, budują sobie taką otoczkę dookoła siebie. Jeżeli jakieś osoby są na zewnątrz euforyczne i entuzjastyczne, w stylu: „życie jest piękne, wow i cudowne”, to z reguły znaczy, że są nieszczęśliwe. Po prostu tłumią te nieszczęścia czy żal i negatywne uczucia, trzymają je w sobie i chcą je w ten sposób zakryć, schować, żeby nie pokazywać innym. Ja na przykład jestem takim bardziej sanguinikiem, jestem taki zwariowany. I myślę, że przeżywam jakieś swoje rozterki wewnątrz i przez tatuaże chcę pokazać swoje nastroje „w drugą stronę”, czyli takie jakieś bardziej pozytywne, jakieś bardziej sympatyczne, wesołe, coś kolorowego, coś co się wiąże z wesołymi rzeczami. Chodzi mi o to, że z reguły na zewnątrz jestem optymistą, ale jak każdy przeżywam swoje mniejsze lub większe rozterki, mniejsze lub większe porażki, o których nie chcę mówić. I myślę, że w jakiś sposób przekłada się to na ciało. Myślę, że to jest jakiś sposób na odwrócenie uwagi od takich wewnętrznych rzeczy, które się na zewnątrz tłumii. Można powiedzieć, że to jest sposób na budowanie sobie takich granic kolorem, takiej bariery ochronnej, takiego dystansu. Tak uważam (Grzesiek).

Może to też wynika z tego, że tatuaże są twarde, może to działa jak te wszystkie psychologiczne myki typu: mogą się obronić przed światem długopisem, jeśli trzeba, tak samo z papierosem. Przecież papieros broni jak nic innego, to jest taka zasłona dymna. Nic bardziej nie broni niż papieros. I może tatuaż tak właśnie działa: chroni ciebie i twoje uczucia, pozwala je zasłaniać pod taką maską twardzielstwa (Karol).

Zacząłem zastanawiać się nad tym kiedyś, i pomyślałem, że tatuaż jest pewnego rodzaju skorupą, którą mogę na siebie narzucić, przybrać coś – nazwijmy to w cudzysłowie makijażem, jakąś taką tarczą ochronną, przez którą nikt nie wedrze się do środka mnie, nie zobaczy mnie, a przynajmniej jakiejś części mnie. Jakbym się wstydyził – nie wiem – czegoś... Jakbym się wstydyził jakichś swoich uczuć, wiesz, że mógłbym pokazać innym jakąś swoją delikatność, wrażliwość, że jestem w jakiś sposób słaby. [...] A w domu akurat było tak, że musiałem częściowo przybierać jakąś maskę, że musiałem pokazywać jakąś swoją twardość. I ojciec strasznie negocował i krytykował to, co robiłem w życiu, to,

co rysowałem, to, co chciałem robić ze sobą, na przykład to, że pisałem wiersze, że chciałem grać aktorsko. Zawsze od razu gniótl moje marzenia. I myślę, że po części zawsze przyjmowałem jakieś formy zachowania, które byłyby mocne w stosunku do społeczeństwa, w stosunku do niego, w stosunku do innych ludzi. I po części też mogłem przybrać akurat taki tatuaż, który w jakiś sposób, nie tyle ostrzegał, ale coś pokazywał, bronił dostępu: taką skorupę, warstwę ochronną, dzięki której nikt nie może we mnie wejść za głęboko, nie może tych uczuć zobaczyć albo pobudzić do życia. [...] Chciałem się oblepić jakąś skorupą, do której nikt nie będzie miał dostępu (Łukasz).

Zdaniem Michaela Atkinsona, autora studium poświęconego entuzjastom tatuażu w Kanadzie (2003), na zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała spojrzeć można również jako na swoistą strategię radzenia sobie<sup>12</sup> z negatywnymi emocjami – traumatycznymi, przykrymi czy zagrażającymi jednostkowej integralności. Zauważa on, że badane osoby często sięgały po tatuaż jako po osobiste narzędzie pozwalające im przepracować problematyczne dla siebie stany emocjonalne, takie jak doświadczenie przemocy seksualnej w okresie dzieciństwa, fakt bycia ofiarą przemocy domowej lub gwałtu (por.: Mifflin 1997; DeMello 2000; Pitts 2000) albo doświadczenie długotrwałego stresu związanego z poważną chorobą, a tym samym obniżyc związane z nimi napięcie czy poczucie egzystencjalnego dyskomfortu. Podobny wątek pojawił się również w wielu zebranych przeze mnie narracjach. Kilkoro z moich rozmówców sugerowało w toku wywiadu, że tatuowanie ciała było dla nich formą pracy nad trudnymi emocjami, których doświadczyli w przeszłości lub doświadczali stale i z którymi nie mogli sobie inaczej poradzić.

---

<sup>12</sup> Atkinson odwołuje się tym samym do psychologicznej koncepcji radzenia sobie (*coping*), która zyskała sobie dużą popularność na gruncie tej nauki w latach sześćdziesiątych XX wieku (Lazarus i Folkman 1984; Lazarus i Lazarus 2006). Radzenie sobie jest definiowane między innymi jako „stałe zmieniające się poznawcze i behawioralne wysiłki, odpowiadające na zewnętrzne i/lub wewnętrzne wymagania, oszacowane jako obciążające lub przekraczające zasoby jednostki” (Lazarus i Folkman 1984: 141), a zatem jako świadomie podejmowane przez jednostki zabiegi nakierowane na rozwiązanie stresującego problemu i regulację emocji.

Niektórzy z nich opowiadali o tym, że tatuaż – który wyrażał pewne umacniające ich treści czy obrazy lub zawierający jakiś ważny dla nich przekaz – miał pomóc im poradzić sobie z fizycznym i psychicznym cierpieniem, lękiem o własne życie w obliczu śmiertelnej choroby (Ewa, Zosia), przełamać poczucie bezsensu i bezznaczenowości własnej egzystencji spowodowane przez rozczarowanie samym sobą (Baśka, Wojtek) czy też poradzić sobie z porzuceniem przez bliską osobę (Karolina, Dorota, Zuzia). Pokazuje to chociażby poniższy fragment wywiadu:

Ja bardzo po Maćku rozpaczalam. Przez dwa lata. Popadłam w okrutne choroby. Na skutek stresu, niestety, organizm siada i mam teraz różne autoagresywne, obrzydliwe choroby. No i teraz bez leków się nie obejdzie. Ale w pewnym momencie tak sobie pomyślałam: „matko jedyna, przecież życie jest krótkie, życie jest piękne i krótkie, a ja je za chwilę zmarnuję i już drugiego życia nie będzie”. To nie była jedna choroba, tylko jedna za drugą już lawinowo się sypały. A ja nie chciałam z nimi walczyć, nawet nie walczyć, bo z chorobami nie można walczyć, tylko trzeba się nauczyć z nimi żyć. A ja nie chciałam się nauczyć z nimi żyć i miałam to w dupie. W związku z tym pojawiały się następne. I w pewnym momencie przeczytałam właśnie to *Nil desperandum*, w jakiejś książce mi wpadło w oko. I pomyślałam sobie: „Jezus Maria, przecież zawsze tak jest, że coś jest po coś. Nie należy się oglądać, nie należy rozpatrywać. Należy myśleć o tym, co było, ale nie rozpaczać, nie rozpatrywać, co by mogło być gdyby, bo to nie ma sensu. Gdybanie nie ma sensu”. No i oczywiście co? Postanowiłam zrobić sobie taki tatuaż. I mam na ramieniu: *Nil desperandum*, żeby pamiętać (Dorota).

Dla jednego z rozmówców wytatuowanie ciała wiązało się z wysiłkiem konfrontacji z poczuciem żalu i straty po śmierci matki alkoholiczki, które wypierał czy tłumił przez trzy lata. Jego wypowiedź pokazuje wyraźnie, że samo nazwanie i uzewnętrznienie negatywnych czy przykrych emocji pod postacią tatuażu-wyznania, przedstawiającego kobiecą postać symbolizującą jego mamę, miało dla niego uzdrawiający efekt i pomogło mu uporać się ze spowodowanym jej śmiercią cierpieniem (por.: DeMello 2000: 166–169; Atkinson 2003: 195–198):

Mama, moja kobieta, była zawsze dla mnie najważniejsza w życiu, kiedy byłem dzieckiem. I tak naprawdę zawsze była tylko mama, wszystkich tak naprawdę miałem w dupie, nic mnie nie interesowało, tylko moja mama, była dla mnie taką mentorką. I myślę, że w pewnym momencie mojego życia po prostu rozdzieliło mnie i moją mamę. Chyba alkohol pomógł nam się tak trochę rozłączyć. Unikałem kontaktów z nią, trochę nie chciałem mieć z nią kontaktu, bo przeszkadzało mi to, co robi. I myślę, że teraz... Ona zmarła trzy lata temu, w tym roku we wrześniu będzie 4 lata. I myślę, że dopiero teraz zaczynam odczuwać, że mi mojej mamy brakuje. Nie wiem, może chcę to wyrazić przez tatuaż na przykład, który przedstawia taką *pin-up girl*, kobietę (Grzesiek).

Co znaczące, dla niektórych z uczestników badania wysiłek pracy nad własnymi stanami emocjonalnymi, odreagowywania napięć i przepracowywania trudnych emocji dokonywał się nie tyle w akcie zapisania na ciele istotnych z perspektywy ich doświadczeń treści i obrazów, ile w samym – bolesnym i męczącym – procesie nabywania tatuazu. Jak zauważyłam już w części poświęconej estetyzacji ciała i tożsamości, osoby zaangażowane w tę praktykę przywiązywały czasem duże znaczenie do bólu związanego z tatuowaniem ciała. I tak na przykład niektórzy z rozmówców mówili o tym, że sam proces tatuowania stanowił dla nich źródło pozytywnych lub ekstremalnych doznań – ekscytacji, przyjemności, „dreszczyku emocji” (Mariusz). Inni traktowali doświadczenie bólu podczas nabywania tatuazu jako sposób na „sprawdzenie siebie” – skonfrontowanie się z własnym lękiem przed fizycznym cierpieniem czy własnymi słabościami. Podkreślali, że „przejsię” wielogodzinnej sesji dawało im poczucie satysfakcji, samozadowolenia czy nawet mocy. Jak zauważyła jedna z wytatuowanych kobiet:

Tak sobie myślę, że dla mnie robienie... sam proces tatuowania wymaga dorobienia do takiego etapu... To jest potężna dawka bólu, który po prostu trzeba znieść, który mnie tak naprawdę jakoś tam umacnia, bo jak to zniosę, to już nic mnie w życiu po prostu nie osłabi, nie zabije. Chodzi o to, że mnie to wzmacnia tak na dobrą sprawę i jeśli jestem w stanie przyjąć coś takiego, to chyba nic nie jest mi w stanie zaszkodzić tak naprawdę (Maja).

Inne osoby – pięciu respondentów i dwie respondentki – stwierdziły wprost, że sam proces tatuowania ciała stanowił dla nich strategię radzenia sobie z pewnymi stanami emocjonalnymi: pozwalała im na odreagowanie negatywnych emocji, stresu związanego z codziennymi problemami lub jakimś konkretnym przykrym doświadczeniem. Zauważały one, że świadomie poddając się bólowi i ekstremalnym doznanom związanym z nabywaniem tatuażu, mogły wyładować te emocje, zmniejszyć doświadczane napięcie lub w pewnym stopniu je regulować (por.: Lazarus i Folkman 1984; Lazarus i Lazarus 2006). Ten moment pracy emocjonalnej widać choćby w przedstawionych poniżej wypowiedziach:

Może jakaś taka monotonia... Wiesz, ja jestem człowiekiem, który nie lubi alkoholu. Ja nie lubię się upijać alkoholem. Próbowałem narkotyków, ale nie podchodzi mi to też. Nie mogę sobie znaleźć jakiejś takiej realnej odskoczni od rzeczywistości. Ja nie potrafię się jakoś tak zdystansować do pewnych rzeczy. Myślę, że w pewnym momencie, w momencie, kiedy sobie robiłem ten tatuaż, to poczułem, że to jest właśnie to. Wiesz, to jest to. Niezależnie od tego, jak by ten tatuaż miał wyglądać... Sam proces tatuowania wywołał we mnie jakieś takie fajne napięcie, taką w sumie ulgę. Kurwa, poczułem się tak, jakbym zrzucił z siebie jakiś ciężar. Z tym całym bólem, z tym wszystkim, zeszło ze mnie to, co się gromadziło przez długi okres. Nie wiem, czy ty to rozumiesz... (Marcin)

Nie chciałbym powiedzieć, że to ma jakieś znaczenie terapeutyczne, ale jest w tym coś takiego, że kiedy cię tak boli strasznie, to o niczym innym nie myślisz. Wiesz, ten ból daje ci jakby inną perspektywę. Chodzi o to, że żyjesz sobie, masz jakieś stesy, swoje problemy i tak dalej. Idziesz do studia tatuażu i nagle zaczyna cię coś tak bardzo boleć, że o niczym innym nie możesz myśleć. I to trwa przez godzinę, dwie, trzy i potem się powtarza, bo – wiesz – najpierw zazwyczaj się robi jakiś obrys, potem tak zwane kontury. Potem się to wypełnia i to wszystko trwa, trwa, więc i boli. I na tym polega ta inna perspektywa. Po prostu nie możesz myśleć o niczym innym jak o bólu. To samo można pewnie osiągnąć przez alkohol, przez jakieś uniesienia religijne. No ale ja przez wiele lat swojego życia w ogóle nie piłem alkoholu. Przez osiem lat nie piłem alkoholu, więc nie miałem możliwości odreagowania tego

w jakiś inny sposób. Znaczący bez przesady, że nie miałem możliwości odreagowania tego w inny sposób. Miałem przecież możliwość odreagowania w inny sposób, ale to był jeden ze sposobów, jaki sobie znalazłem (Michał).

Są takie sytuacje, na które nie jesteśmy w stanie nic zaradzić i nie jesteśmy w stanie poradzić sobie z napięciem, które im towarzyszy, nie jesteśmy w stanie go pokonać. Zresztą dużo ludzi tak ma: robią sobie tatuaże, bo czują taką potrzebę, coś ich do tego pcha. I myślę, że w wielu przypadkach, to jest właśnie coś takiego, że jest jakiś moment w ich życiu, w którym sobie z czymś nie radzą. Wiesz, kiedy pojawia się taki trudny moment w życiu, ludzie robią wtedy różne rzeczy. Na przykład ktoś rzuca pracę, obcina włosy, przechodzi na buddyzm, żeby jakoś rozładować to napięcie, które powstaje, bo sobie nie potrafi poradzić poprzez jakieś autopsychologiczne sesje i tak dalej. I różni ludzie mają takie właśnie różne sposoby. Moim sposobem jest robienie sobie tatuaży na przykład. W momencie, kiedy czuję, że sobie nie mogę poradzić z jakąś sytuacją, to mogę sobie zrobić kolejną modyfikację ciała, bo sprawia mi to jakąś ulgę (Karolina).

W cytowanych fragmentach moi rozmówcy zaznaczają wyraźnie, że tatuowanie ciała – długotrwałe doświadczenie bólu i fizycznego dyskomfortu – stanowiło dla nich swoisty „wentyl bezpieczeństwa”, dając im możliwość poczucia ulgi, uwolnienia się od napięcia czy przepracowania swoich lęków i negatywnych emocji oraz – jak ujęła to jedna z respondentek (Zosia) – „doprowadzenia się do pionu”. Świadome poddanie się nieznośnemu bólowi było dla nich sposobem przewycięzania negatywnych stanów uczuciowych, pozwalało im na chwilowe oderwanie się od problemów codzienności i – by przytoczyć słowa moich rozmówców – przyjęcie „dystansu” czy „innej perspektywy” osadzonej w silnym cielesnym doznaniu. O jakiej „innej perspektywie” mówią badani? W tekście *Culture, Identity and Hegemony* Lauren Langman zauważa (2003: 239), że ekstremalna forma i charakter modyfikacji ciała, jaką jest tatuaż, pozwala nam spojrzeć na proces jego nabywania jako na akt nie tyle konsumpcji obrazów czy prostej stylizacji, jak postulował choćby Turner (1999), ile transgresji: wykraczania poza granice zwykłego doświad-

czenia, szukania spełnienia, autentyczności czy rozładowania emocji w chwilach uniesienia, w ekscytcie, w doświadczeniu granic swoich możliwości, w zawieszeniu codziennego porządku, który – według Eliasa (1980) – jest zorientowany na regulowanie emocjonalnych impulsów i przejawów cielesności jednostek (por.: Falk 1994; Williams 1998; Bataille 1999; Jervis 1999; Jenks 2003; Klimczyk 2008). Jego zdaniem tatuowanie zakładające moment bólu, inwazyjnej ingerencji w ciało i krwawienia ma potencjał transformacyjny dla poddającej się mu osoby i dla sposobu doświadczania przez nią siebie samej (por.: Favazza 1996; Hewitt 1997; Benson 2000), a zarazem każe spojrzeć na ciało nie tylko jako na nośnik pewnych treści czy inskrypcji istotnych dla jednostki obrazów i symboli, lecz także jako na przestrzeń niejednokrotnie transformującego czy wyzwającego doświadczenia (na co wyraźnie zwracają uwagę uczestnicy badania w przytoczonych powyżej wypowiedziach).

Idąc o krok dalej, można by powiedzieć, że tatuowanie ciała stanowiło formę kontrolowanej – wykonywanej na własne życzenie, pod okiem specjalistów i w sterylnych warunkach, oraz w mniejszym lub większym stopniu akceptowanej społecznie – transgresji, kontrolowanego rozluźnienia emocji czy zindywidualizowanego karnawału (Featherstone 1997: 331; por.: Bachtin 1975; Atkinson 2003; Dudzik 2005), który pozwalał na doświadczenie ekstremalnych emocji czy przeżycie czegoś niecodziennego zgodnie z promowanymi przez kulturę indywidualizmu postulatami „bycia sobą” i dążenia do samorealizacji (Jacyno 2007) oraz bez konieczności radykalnego łamania zasad porządku społecznego. Co ważne, w przytoczonych powyżej fragmentach wywiadów (oraz w kilku innych narracjach) osoby zorientowane na tę formę pracy emocjonalnej same sytuowały tatuaż w kontekście innych oferowanych przez kulturę konsumpcyjną narzędzi mikrotransgresji czy dostępnych form realizacji „kontrolowanej utraty kontroli” (Atkinson 2003), na przykład alkoholu (Marcin, Michał), narkotyków (Marcin), siłowni (Grzesiek), kompulsywnych zakupów (Karolina), tańca czy uprawiania sportów ekstremalnych, między innymi wspinaczki (Zosia). Często podkreślały jednak, że świadomie odrzucały inne kulturowo utrwalone i upowszechnione strategie radzenia sobie z emocjami, uznając je za nie-



wystarczające, nieautentyczne, nieprzystające do ich tożsamości czy indywidualnych potrzeb. Tatuowanie funkcjonowało dla nich zatem nie tylko jako jeden z wielu praktykowanych powszechnie sposobów rozładowywania emocji, lecz także jako elitarna i wybrana forma transgresji, po którą nie sięga się – a przynajmniej nie powinno się sięgać – bez uprzedniej refleksji czy przygotowania.

Lektura zebranych narracji nie pozostawia wątpliwości, że dla wielu osób zaangażowanie w tę formę modyfikacji ciała było wyrazem aktywnego poszukiwania odpowiadającej im formy pracy nad własnymi emocjami: wyrażaniem ich, konfrontowaniem się z nimi czy zmieniania swojego stanu uczuciowego. Dla niektórych osób narzędziem wspomagającym proces radzenia sobie z emocjami był zapisany na skórze obraz czy symbol, który pozwalał im nie tylko bezpośrednio oddziaływać na swój nastrój, lecz także nazywać czy określać problematyczne dla nich odczucia, a co za tym idzie – stawiać im czoła. Dla innych z kolei ta forma pracy nad sobą realizowała się przez bolesny i inwazyjny proces tatuowania ciała – akt opakowywania „ja” – który dawał im szansę na kontrolowane uwolnienie emocji i skoncentrowanie się na oczyszczającym cielesnym doświadczeniu. Jednak – niezależnie od tego, czy tatuaż pełnił funkcję drobnego prezentu służącego poprawie nastroju i doraźnemu rozładowaniu napięcia czy też pozwalał im na mniej lub bardziej trwale przepracowywanie traumatycznych przeżyć i bolesnych doświadczeń – zapośredniczony przez tatuaż wysiłek zarządzania czy kierowania własnymi emocjami stanowił dla moich rozmówców istotny moment procesu samopoznania czy – szerzej – pracy nad własną tożsamością.

\*\*\*

Analiza zebranych narracji pozwala spojrzeć na pracę tożsamościową prowadzoną za pomocą tatuażu jako na nieustannie podejmowany przez jednostki wysiłek, zmierzający z jednej strony do wyrażenia swojego „ja”, z drugiej zaś – do jego kształtowania. Tę dialektykę można zaobserwować we wszystkich trzech wyróżnionych przeze mnie wymiarach samoodniesienia – pracy tożsamościowej, biograficznej i emocjonalnej. W pierwszym przypadku przyjmowała ona

postać dwóch odmiennych, ale często współwystępujących i uzupełniających się sposobów ujmowania tatuażu i jego relacji do „ja”: po pierwsze – traktowania go jako odzwierciedlenia pewnych cech, poglądów i upodobań jednostki, aktualnych w momencie jego wykonywania, po drugie zaś – jako narzędzia umożliwiającego aktywne formowanie tożsamości przez jej wzmacnianie, „domykanie” czy wpisywanie w nią nowego „kapitału estetycznego”. W wymiarze pracy biograficznej, który od „czystej” pracy tożsamościowej odróżnia uwzględnienie perspektywy czasowej i przebiegu życia danej jednostki, te same tatuaże mogły pełnić rolę symbolicznego wzmocnienia i domknięcia pewnych znaczących wydarzeń lub doświadczeń oraz – po upływie pewnego czasu – ich wizualnej kroniki, za pomocą której jednostka miała możliwość refleksyjnego odtwarzania trajektorii własnej biografii (co starałam się oddać za pomocą metafory „pisanie” i „czytania” mapy biograficznej). Wreszcie w wymiarze pracy emocjonalnej moi rozmówcy za pomocą tatuażu zarówno wyrażali, jak i przepracowywali towarzyszące im uczucia i emocje, dążąc do ich utrwalenia lub zmiany.

Oczywiście nie we wszystkich przypadkach można było zaobserwować wszystkie trzy rodzaje samoodniesienia, a w ich obrębie – obydwaj bieguny dialektyki wyrażania/kształtowania. Niektóre nie wykonywały na przykład tatuaży znaczących momenty przejścia lub nie korzystały z nich przy przepracowywaniu emocji, a jedynie przy ich wyrażaniu. Jednak – co ciekawe – nawet jeżeli pojawiały się skrajne wypowiedzi w kwestii relacji między tożsamością a tatuażem (na przykład ujmujące ten ostatni wyłącznie jako sposób ekspresji „głębokiego ja”), to często ich wymowa była osłabiana lub równoważona w innych częściach wywiadu, gdzie moi rozmówcy kładli nacisk na drugi biegun dialektyki. Może to świadczyć o tym, że chociaż tatuaż pełnił dla nich rolę rutynowego narzędzia autorefleksyjności, namysł nad nim samym i nad jego rolą w ich życiu nie był dla nich bynajmniej czymś nieproblematycznym, stanowiąc kolejne piętro samoodniesienia, „dobudowane” przez nich przy okazji badań.

## ROZDZIAŁ 5

### Bycie innym

Każda jaźń wyczarowuje Innego i sama wyczarowuje się w trakcie tego wyczarowywania.

(Bauman 1997: 102)

Tatuaż mnie wyróżniał. To był sposób jakiejś indywidualizacji, podkreślenia niepowtarzalności człowieka, odróżnienia się od całej nudnej reszty. Tatuaż jest niezbędny po prostu dla takiego sposobu bycia.

(Wojtek)

Tatuaż – wraz z ucieleśnianymi przez niego treściami, uczuciami i przeżyciami – mógł być „wewnętrzną sprawą” jednostki, jej rozmową z samą sobą lub próbą aktywnego kreowania swojego „ja”. Jednak – co znaczące – podejmowana przez moich rozmówców praca nad własną tożsamością, biografią lub emocjami nie odbywała się w izolacji, ale w szerszym społecznym czy kulturowym kontekście, który wywierał mniejszy lub większy wpływ na sposób, w jaki określali i kształtowali siebie (por.: Sanders 1989; Sweetman 1999; Turner 1999; DeMello 2000; Pitts 2000; Atkinson 2003; Fisher 2002). Oznacza to, że indywidualna tożsamość jest w dużej mierze relacyjna, konstruowana nie tylko przez odkrywanie i afirmację „prawdziwego ja”, lecz także przez odniesienie do świata zewnętrznego – osób, przedmiotów czy znaczeń, które z jakiegoś powodu odgrywają ważną (nawet jeśli negatywną) rolę w życiu jednostki (Featherstone 1991b; Hetherington 1998; Elias 2008; Lawler 2008; Olcoń-Kubicka 2009). Jednostkowe „ja” jest nie tylko zapośredniczone w relacji z samym sobą czy w dostarczanych przez kulturę konsumpcyjną obrazach, które zawłaszcza i wyposaża w sensy wedle własnego uznania, lecz także potrzebuje rozpoznania i ugruntowania w zewnętrznych wobec siebie punktach odniesienia, relacjach czy sytuacjach. Na tym aspekcie pracy nad własną tożsamością skupię się w dwóch kolejnych częściach książki.

Nie ulega wątpliwości, że opakowując swoje „ja” w tatuaże, jednostka może podkreślać własną więź czy identyfikację z innymi lub przeciwnie – starać się od nich odróżnić i zdystansować, by wyraźniej zdefiniować samą siebie czy dobitniej nakreślić granice swojej tożsamości. Wyodrębnienie się spośród innych, podkreślenie swojej odmienności przed nimi czy wobec nich – choćby przez położenie nacisku na konkretne treści tożsamości, które stanowią warunek tej odmienności – może stanowić jeden z kluczowych momentów tożsamościowych poszukiwań i dążenia do realizacji swojego „ja”. Już Simmel zauważył, że „bycie innym” czy możliwość realizacji siebie jako niepowtarzalnej jednostki jest w zindywidualizowanym społeczeństwie podstawową modalnością – jeśli nie warunkiem – „bycia sobą” (2005: 314; por.: Chaney 1996; Muggleton 2004; Bourdieu 2005). David Muggleton w pracy poświęconej tożsamości członków ponowoczesnych subkultur posługuje się w tym kontekście niezwykle trafną kategorią „różnicującej indywidualności”, którą definiuje jako sposób wyrażania własnej odrębności przez wyraźne podkreślanie tego, co odróżnia jednostkę – czy też pozwala odróżnić ją – od zbiorowości stanowiącej dla niej grupę odniesienia<sup>1</sup> (2004: 82; por. Elias 2008: 218–219). Muggleton zauważa tym samym, że gest ekspresji i kreacji zindywidualizowanego „ja” jest nierozłącznie związany z dążeniem do poszukiwania czy akcentowania swojej oryginalności i potwierdzania wyjątkowości. Tak jak Simmel, twierdzi on, że może temu służyć choćby wybór określonego stylu życia, aktywności czy jednej z estetycznych form wyrazu „ja” (por. Simmel 2005). Owa inność stanowiła również jeden z kluczowych wątków stale powracających w zebranych przeze mnie narracjach. Aż trzydzieści sześć z trzydziestu dziewięciu osób, które wzięły udział w badaniach, zaznaczało w toku wywiadu, że zaangażowanie w refleksyjną praktykę, jaką jest tatuowanie ciała, pozwalało im odróżnić się od innych, realizować, eksponować czy dowartościować swoją odmienność. A zatem praca nad własnym „ja” wykraczała często poza – opisywany tu już – plan samoodniesienia, zakładając ruch odciążenia czy

---

<sup>1</sup> W przypadku respondentów Muggletona są to osoby ubierające się konwencjonalnie.

dystansowania się od innych pozwalający na artykulację własnej odrębności za pomocą tatuażu.

W poniższej części skupię się na sposobach, w jakie moi rozmówcy posługiwali się tatuażem, by zdefiniować oraz podkreślić swoją „różnicującą indywidualność”, a więc wyjątkowość i (jakościową) odrębność od innych. Podążając tropem ich wypowiedzi, spojrzę zatem na tatuaż nie tylko jako na znak indywidualizujący, lecz także jako na narzędzie odróżniania się – znak wyróżniający, pozwalający im na zaznaczenie swojej odmienności czy niepowtarzalności w szerszym społecznym kontekście, wobec innych i przed innymi. Przyjmując – choćby za przywoływanym Eliasem (2008: 218–219; por. Bauman 1997: 102) – że warunkiem odróżnienia siebie jako indywidualnej, wyjątkowej czy niepowtarzalnej jednostki jest istnienie innego czy innych, wobec których można się określić, postaram się wskazać, kim lub czym był ten inny, stanowiący według badanych negatywny punkt odniesienia dla ich indywidualności czy tożsamości wyrażanej w podejmowanych przez nich tatuażowych projektach. Postaram się również odpowiedzieć na szereg pytań, które nasunęły mi się w toku analizowania zebranych narracji: Jak moi rozmówcy realizowali swoją „różnicującą indywidualność”? W jaki sposób uzasadniali swoje roszczenia do „bycia innym” czy odmiennym? Kim był inny, od którego chcieli się odróżnić? Jakie kryteria odróżnienia stosowali, porównując się do innego? Jakie konsekwencje miało to dla ich tożsamości i wyobrażeń na temat samych siebie? W końcu przyjrzę się również temu, w jakich okolicznościach, sytuacjach czy kontekstach uczestnicy badań dążyli do manifestowania swojej odmienności ujętej w postaci tatuażu, w jakich natomiast starali się ją ukrywać i co było tego przyczyną.

### **Konstruowanie inności**

Opowiadając o swoich tatuażowych projektach, moi rozmówcy – w zależności od tego, na jaki aspekt swojej odmienności i niepowtarzalności chcieli zwrócić uwagę, jakie treści własnej tożsamości eksponowali lub jak konstruowali punkt odniesienia, wobec którego

chcieli się odróżnić – na różne sposoby ujmowali i konkretyzowali swoją „różnicującą indywidualność”. Analiza zebranych narracji pozwoliła mi wyodrębnić kilka głównych „obszarów odróżnienia”, a więc aspektów inności mających kluczowe znaczenie dla moich rozmówców i do których najczęściej odwoływali się oni w swoich wypowiedziach. Po pierwsze, inność oznaczała dla wielu osób wyjątkowość, niepowtarzalność czy partykularność ich tożsamości odróżniającą je od innych. Po drugie, była rozumiana nie tyle w kategoriach odmienności, ile nonkonformizmu czy niedostosowania do społecznie przyjętych konwencji, norm, tożsamościowych praktyk czy konkretnych kulturowych treści. „Bycie innym” utożsamiali oni zatem z pozostawaniem w opozycji do większości złożonej z innych czy preferowanych przez nią zachowań i form realizacji swojego „ja”. Po trzecie, wiele osób określało czy negocjowało swoją różnicującą indywidualność, odnosząc się nie tyle do niewytatuowanych innych czy też powszechnie uznanych społecznie wartości i postaw, jak w dwóch wymienionych wcześniej kontekstach, ile do osób, które zainteresowały się tatuażem i zaangażowały w tę praktykę, ponieważ stała się modna, a więc uległa upowszechnieniu i urynkowaniu. W tym przypadku inność była kojarzona przede wszystkim z byciem „niemodnym” – z przeciwstawianiem się specyficznemu dla mody konformizmowi i naśladownictwu czy też z awangardowym podejściem wobec popularnych tatuażowych trendów.

Przyjrę się kolejno trzem wymienionym „obszarom odmienności”, a więc sposobom ujmowania i konkretyzowania swojej inności, które wyróżniłam w toku analizy zebranych narracji. Oczywiście ich wyraźne rozróżnienie jest możliwe jedynie w porządku analitycznym, jako że niejednokrotnie spletały się one i przenikały wzajemnie w wypowiedziach moich rozmówców. To samo dotyczy zresztą najogólniejszych wymiarów pracy tożsamościowej, samoodniesienia i odróżnienia, które – wbrew pozorom – nie zawsze łatwo od siebie oddzielić; pewne cechy i aspekty tożsamości, które pojawiały się w poprzednim rozdziale – na przykład autentyczność, własny styl czy odwaga samostanowienia i „bycia sobą” – bywały również płaszczyzną porównywania się jednostki z innymi. Możemy zatem powiedzieć – nie przyjmując skrajnego, (post)strukturali-

stycznego stanowiska, w myśl którego tożsamość stanowi wyłącznie sumę różnic – że „sobość” i „inność” konstytuują się nawzajem, a to, która z nich wychodzi na pierwszy plan, jest zapewne kwestią jednostkowych skłonności i perspektywy.

### **Inny, czyli wyjątkowy**

Dla większości moich rozmówców tatuowanie ciała stanowiło nie tylko narzędzie ekspresji czy kreowania własnej tożsamości, ale również wyraz dążenia do odróżnienia się od innych przez podkreślenie czy realizację swojej wyjątkowości, niepowtarzalności czy partykularności. Wszyscy uczestnicy badań byli zgodni co do tego, że zapisany na ich ciele tatuaż to niekwestionowany znak wyróżniający – dowód ich „inności” – czego dobrą ilustracją są choćby przedstawione poniżej wypowiedzi:

Co mnie skłoniło do zrobienia sobie tatuażu? Po prostu chęć posiadania czegoś indywidualnego (Iwona).

Co mnie skłoniło do tego żebym sobie zrobił tatuaż? Nie wiem, chyba chęć odróżnienia się od ludzi (Sławek).

Nie wiem, wydaje mi się, że chodziło o podkreślenie jakiejś takiej swojej inności czy czegoś takiego, po prostu chęć wyróżniania się między ludźmi (Marcin).

Co jednak znaczące, moi rozmówcy na różne sposoby interpretowali czy uzasadniali swoje roszczenie do bycia kimś wyjątkowym. Analizując zebrane narracje, wyróżniłam kilka głównych kryteriów, na podstawie których definiowali oni ową znaczącą różnicę czy „inność”, stanowiącą o ich unikatowości i wyjątkowości. Po pierwsze, bardzo często podkreślali, że o ich niepowtarzalności decydował sam fakt posiadania tatuażu, a więc modyfikacji stosunkowo rzadko spotykanej w szerszym społeczeństwie. Po drugie, inność mogła mieć charakter jakościowy i wynikała najczęściej nie tyle z prostego faktu bycia wytatuowanym, ile z pewnej „wartości dodanej”, jaką dawał jednostce zapisany na jej ciele tatuaż. Po trzecie wresz-

cie, o inności wytatuowanej osoby miały stanowić przede wszystkim cechy jej osobowości lub określone treści własnej tożsamości, czy to wyrażone pod postacią zapisanego na ciele tatuażu, czy też będące warunkiem koniecznym zaangażowania się w tę formę modyfikacji ciała. Przyjrzę się kolejno każdemu z tych „kryteriów dystynkcji” (Thronton 1995), a więc sposobów ujmowania swojej „różnicującej indywidualności”, do których odwoływali się moi rozmówcy, opowiadając o swoich tatuażowych projektach.

W pierwszej z wymienionych sytuacji roszczenie do inności opierało się na istnieniu „czystej różnicy” między badanymi noszącymi na swoim ciele tatuaże a innymi – oczywiście niewytatuowanymi – osobami. Niekwestionowane narzędzie odróżnienia stanowił tu zatem sam tatuaż, nie zaś przypisane mu znaczenia czy symbolizowane przez niego treści tożsamości jednostki. O unikatowości moich rozmówców miał decydować tu przede wszystkim fakt zaangażowania się w elitarną – ich zdaniem stosunkowo rzadko praktykowaną w naszym kraju – formę modyfikacji ciała. Podkreślali oni wielokrotnie, że posiadanie tatuażu wybrali jako sposób realizacji swojego „ja” i swojej indywidualności właśnie dlatego, że wyróżniało ich spośród większości, dzięki czemu dawało im poczucie „bycia innymi” od niewytatuowanej reszty. Jak zaznaczyli:

Czuję się taki inny, inny niż wszyscy. Wiem, że nie każdy to może mieć. To jest coś takiego oryginalnego, coś takiego mojego i takie po prostu odzwierciedlanie samego siebie. Nie wiem, jak to powiedzieć... (Grzesiek)

Wydaje mi się, że mój tatuaż to w dużej mierze przejaw mojej indywidualności, coś takiego, co może mnie odróżniać od innych osób. Powiedzmy sobie szczerze, w Polsce ciągle niewiele osób ma tatuaże (Maja).

Tatuaż mnie wyróżniał. To był sposób jakiejś indywidualizacji, podkreślenia niepowtarzalności człowieka, odróżnienia się od całej nudnej reszty. Tatuaż jest niezbędny po prostu dla takiego sposobu bycia (Wojtek).



Wiesz, ludzie się teraz tak indywidualizują. Jest dużo takiego gadania o tym, żeby się jakoś samodefiniować, żeby się odróżnić i tak dalej. Tatuże... Wiesz, ludzie się rodzą goli, czyli praktycznie wszyscy tacy sami. Na przykład w Polsce wszyscy rodzą się biali i tak dalej. Wszyscy wyglądamy dość podobnie do siebie. Chińczycy nas nie rozróżniają. A jak ludzie sobie zrobią tatuaż, to mają coś, czego ktoś inny może nie mieć (Michał).

Jak widać, dla większości osób jednym z pierwszych i najbardziej oczywistych momentów negocjowania i konstruowania swojej inności czy wyjątkowości był gest odróżnienia się od osób niewytatuowanych. W przedstawionych powyżej wypowiedziach (oraz w kilku innych zebranych narracjach) owa większość, a więc niewytatuowani inni, była przedstawiana jako niezróżnicowana, homogeniczna, a nawet nudna masa, „cała reszta takich samych” (Wojtek), a więc zbiorowość ludzi pozbawionych jakichkolwiek swoistych czy dystynktywnych cech (por.: Thronton 1995; Muggleton 2004). Jak zauważa Muggleton, ten sposób postrzegania innych (jako homogenicznego, niezróżnicowanego tłumu) jest dość powszechnym zabiegiem stosowanym przez jednostki – w przypadku jego badań byli nimi członkowie subkultur młodzieżowych – starające się określić czy zdefiniować swoją „różnicującą indywidualność” (2004: 83–84; por. Thronton 1995). Jego zdaniem ujmowanie innych w kategoriach typu idealnego – homogenicznej masy czy jednolitej większości – może być bowiem użyteczne z perspektywy ich własnych celów, choćby dlatego, że pozwala im na wyeksponowanie czy zaznaczenie pewnych swoistych własności, których nie może posiadać tak rozumiany inny, stanowiący punkt odniesienia dla ich tożsamości.

Równie często uczestniczące w badaniu osoby uzasadniały swoje roszczenie do inności, opierając się nie tyle na logice zero-jedynkowej – posiadania lub nieposiadania tatuazu – ile odwołując się do pewnych treści czy znaczeń, które wnosił do ich tożsamości czy obrazu siebie zapisany na ciele tatuaż. Istotną rolę odgrywały tu przede wszystkim cechy i znaczenia przypisywane przez moich rozmówców tej formie modyfikacji ciała i, ich zdaniem, przypisywanych im przez innych, nieposiadających tatuażu. I tak na przykład

zdaniem niektórych osób (piętnastu) fakt, iż znajdowały się w elitarnej mniejszości – do której dość problematycznego charakteru jeszcze wróć – sprawiał, że czuły się nie tylko inne czy odmienne, ale przede wszystkim „fajniejsze”, a więc wyjątkowe, niekonwencjonalne, ciekawsze, bardziej intrygujące czy atrakcyjne dla samych siebie oraz oglądającej ich „publiczności”, której członkowie w oczywisty sposób byli pozbawieni większości z tych charakterystyk (por.: Thronton 1995; Atkinson 2003: 166–167). Tatuaż stanowił dla nich formę wyrażenia swojej „niebanalności” (Łukasz), sposób podkreślenia własnej oryginalności i realizowania siebie jako niepowtarzalnej – odmiennej od innych oraz wyjątkowej – jednostki. Kilka z nich ujęło to w następujący sposób:

Jakkolwiek głupio to brzmi, wydaje mi się, że jestem w jakiś sposób ciekawsza dla innych ludzi i dla siebie przez to, że mam tatuaże, kolczyki i tak dalej. Wydaje mi się, że jestem taka barwniejsza. Może to jest takie bardzo powierzchowne, ale chciałabym być taką osobą ciekawą, chciałabym, żeby każdy chciał mnie poznać. I mam wrażenie, że przez to, że mam te modyfikacje ciała, jest tak bardziej niż w momencie, kiedy bym ich nie miała. Ale wydaje mi się, że może dla samej siebie stałam się ciekawsza, fajniejsza – mówiąc kolokwialnie, bo mam tatuaże, a inni ich nie mają (Karolina).

Chodzi mi o to, że czuję się fajniejszy, w takim sensie, że oryginalniejszy, że inny, taki, kurczę, bardziej nie do zdobycia, taki jak – kurczę, nie wiem – jak trofeum w muzeum, coś takiego. W muzeach taki obiekt, coś takiego innego, ciekawego. Chyba o to mi chodzi (Grzesiek).

Chciałem mieć coś innego. Chciałem mieć coś ciekawego. Chciałem mieć coś, co stanie się integralną częścią mojego ciała. Chciałem po prostu poczuć się ciekawszy, taki wyjątkowy (Bartek).

Lektura powyższych wypowiedzi nie pozostawia wątpliwości, że zapisany na ciele tatuaż pozwalał moim rozmówcom na wzmocnienie czy dowartościowanie swojej indywidualności i inności, ponieważ nasycał ich tożsamość – oraz ciało – nowymi własnościami, których nie miała ona uprzednio. Tatuaże nie tylko nadawały ich ciału nie-

kwestionowaną wyrazistość, ale też pozwalały im tworzyć wokół siebie – estetyczną – aurę „fajności” i oryginalności.

Poczucie inności, niebanalności czy wyjątkowości dla niektórych uczestników badań (siedmiu osób) wiązało się nie tylko z przekonaniem o elitarnym charakterze tatuażu, ale i z jej – by posłużyć się słowami jednego z moich rozmówców (Adam) – „ekstremalnego” charakteru, wynikającego ze specyfiki samego procesu jego nabywania (inwazyjności i bolesności) oraz trwałości tej formy modyfikacji ciała. Wielokrotnie zaznaczali oni w toku wywiadu, że decyzja dotycząca tatuowania, w przeciwieństwie do decyzji o zaangażowaniu się w jakąkolwiek inną formę zmiany swojego wyglądu (piercing, makijaż, zmianę fryzury czy zakup nowego ubrania) wymagała niebagatelnej odwagi i determinacji, na którą nie mogli lub nie potrafili zdobyć się niewytatuowani inni. Ta właśnie odwaga – rozumiana przez nich jako gotowość do „bycia sobą”, stanowienia o swoim ciele i wyrażania własnego „ja” za wszelką cenę, a więc nawet kosztem bólu i trwałej zmiany swojego wyglądu – stanowiła dla części moich rozmówców kryterium odróżniające ich od innych i podstawę ich poczucia własnej wyjątkowości (Riley i Cahill 2005). Wątek ten widać choćby w przedstawionych poniżej fragmentach wywiadów:

Z tatuażami u mnie jest tak, że ja może jakoś swoją inność chciałabym w ten sposób zaznaczyć. Może nie zaznaczyć, ale ja chcę być inna i koniecz. Inni się boją, że boli, tatuaż pozostaje w sferze ich marzeń, a ja się nie bałam, chciałam pokazać, że się nie boję (Dorota).

Dużo ludzi chciałoby mieć tatuaże, ale boją się je sobie zrobić: boją się bólu, boją się różnych konsekwencji, tego, że w którymś momencie może to im się przestać podobać. Ale pewnie by chcieli mieć chociaż przez jakiś czas, chcieliby zobaczyć, jak to jest. Ale to jest taka rzecz, którą jeśli zrobisz, to zostaje do końca życia, nie da się jej przez chwilę poczuć. I to jest właśnie to. Albo chcesz zobaczyć i masz ją, albo zardzościsz i pozostaje ci tylko oglądanie (Wojtek).

Opowiadając o swojej determinacji i odwadze do „bycia sobą” – która stanowiła według badanych niezbywalny warunek „bycia innym” – odnosili się oni do niewytatuowanych innych z dużą dozą lekceważenia

czy krytycyzmu, jako do osób tchórzliwych, niezdecydowanych, niezdolnych do poświęceń w imię realizacji swojego „ja”. Świadomość, że oni sami zdobyli się na wysiłek i zdecydowali się ponieść konsekwencje budzące lęk u większości osób, nawet tych, dla których tatuaż jest przedmiotem aspiracji, dawała im poczucie wyższości i dumy, co widać choćby w ostatniej z przytoczonych wypowiedzi.

W cytowanych fragmentach widać wyraźnie, że tym, co zdaniem moich rozmówców uzasadniało ich roszczenie do odmienności, nie był ani sam fakt posiadania tatuażu, ani dodatkowy kapitał wpisany w tożsamość czy ciało za jego pośrednictwem, lecz przede wszystkim ich osobiste własności, które stanowiły warunek konieczny zaangażowania się w tę formę modyfikacji ciała i wyrażały się za jej pośrednictwem (jak choćby wspomniana odwaga do bycia sobą). Deklarowane przez moich rozmówców poczucie inności nie było więc w tym kontekście pochodną posiadania tatuażu; przeciwnie – to zapisane na ciele tatuaże stanowiły według nich wyraz ich indywidualności czy „sobości”. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że traktowali je oni jako bezpośrednią reprezentację ich niepowtarzalnej i unikatowej tożsamości. Większość z moich rozmówców ujmowało proces tatuowania ciała jako formę ekspresji i realizacji swojego „ja”, wyposażając poszczególne wzory czy obrazy w subiektywne – czasem bardzo intymne – treści. Niejednokrotnie odwoływały się one do wybranego przez badanych estetycznego stylu, były odbiciem istotnych dla nich wartości, zainteresowań i pasji albo stanowiły graficzny wyraz przeżywanych emocji i doświadczeń, często osadzonych głęboko w ich osobistej historii. Kilka osób zaznaczało w trakcie wywiadu, że tym, co pchnęło je w stronę tatuażu, była nie tyle chęć wyróżniania się i uczynienia się kimś ciekawszym, „fajniejszym” lub atrakcyjniejszym dla siebie i innych, ile wewnętrzne poczucie inności czy też towarzysząca im przez wiele lat świadomość, że w jakiś sposób odbiegają od reszty. Ilustracją takiego przekonania są choćby przedstawione poniżej fragmenty wywiadów:

Zawsze odbiegałam od normy. W pewnym sensie tatuaż też stał się takim „odbiegnięciem” od standardu wciskania się w ryzy społeczeństwa, ale to było we mnie już wcześniej. Nigdy nie ubierałam się tak, jak

wszystkie dziewczyny w klasie, zawsze nosiłam szerokie spodnie. Wyglądałam raczej jak skate albo jak chłopak. Pasowałoby do mnie określenie: chłopczyca. Troszeczkę się to już zmieniło, ale ubieram się dość nietypowo i ogólnie mam zawsze takie wrażenie, że jakoś tak w środku nie pasuję do reszty (Alicja).

Ja zawsze mam wrażenie, że odstaję od reszty. Ale to wynika z tego, że dużo ludzi mi mówi, że ja jestem dojrzała od osób w moim wieku i tak jest faktycznie: ja się nie czuję dobrze w towarzystwie równo-latków. Moje towarzystwo to ludzie, którzy mają około trzydziestu czy dwudziestu siedmiu lat, a ja mam dwadzieścia. I zawsze odkąd pamiętam, no, od trzynastego roku życia nie jem mięsa, co też się rzadko zdarza i budzi jakieś emocje... Ja już myślałam, że wegetarianizm to taka normalna rzecz, ale jednak to jest nadal troszkę jak tatuaż, też się ludzie dziwią, jak można mięsa nie jeść (Maria).

Może chodzi o moją orientację. Wiem, że ludzie homoseksualni są odrzucani. Może chcą tym [tatużami – przyp. A. D.] swoją inność zaznaczyć. Może chcą – nie wiem – pokazać, że nie czułem się nigdy do końca taki sam jak inni. Ciężko jest mi to ująć w słowa (Grzesiek).

We wszystkich przytoczonych wypowiedziach moi rozmówcy podkreślają, że sięgnęli po tatuaż dlatego, że czuli się inni od będącej dla nich punktem odniesienia większości. W odczuciu Marii „bycie inną” wynikało z jej dojrzałości, która przejawiała się w budowaniu przyjacielskich więzi z osobami o wiele starszymi od niej oraz w byciu wegetarianką. Alicja podkreślała, iż „od zawsze” towarzyszyło jej przekonanie, że „nie pasuje” do reszty, ponieważ nie jest w stanie dostosować się do powszechnych (przynajmniej w jej najbliższym otoczeniu) wzorców kobiecości i ubiera się jak „chłopczyca”. Dla Grześka z kolei poczucie inności wiązało się ze specyfiką jego orientacji seksualnej, która stawiała go w mniejszości, i to mniejszości często dyskryminowanej czy stygmatyzowanej społecznie. To właśnie ta odczuwana czy doświadczana przez moich rozmówców inność stanowiła w ich przekonaniu uzasadnienie dla zaangażowania się w praktykę tatuowania ciała, i – co najważniejsze – mogła znaleźć w niej swoje dopełnienie czy wzmocnienie.

Analizując przedstawione powyżej wypowiedzi, można również zauważyć, że uczestnicy badania opowiadali o tym „ruchu odróżnienia się” na dwa odmienne, choć często ściśle spletające się ze sobą sposoby. Z jednej strony, zwracali uwagę na to, iż zapisany na ciele tatuaż pozwalał im na artykulację i manifestowanie własnej inności, oryginalności i unikatowości, a więc znów – podobnie jak w przypadku opisywanego w kontekście pracy tożsamościowej momentu ekspresji – estetyczne opakowanie odsłaniało prawdę o „ja” jednostki, własnościach, które stanowiły o jej indywidualności. Z drugiej strony, moi rozmówcy sugerowali niejednokrotnie, że opakowywanie ciała w tatuaże mogło mieć również funkcję performatywną, było bowiem nie tylko sposobem wyrażania, ale także narzędziem kreacji czy wzmacniania ich wyjątkowości i inności.

### **Inny – zbuntowany/niedostosowany**

Położenie nacisku na własny nonkonformizm, buntownicze nastawienie czy „niedostosowanie” (Muggleton 2004: 82) do społecznych norm i konwencji było drugim ze sposobów, w jaki bardzo wiele z uczestniczących w badaniu osób (dwadzieścia trzy) definiowało swoją – realizowaną za pośrednictwem praktyki tatuowania ciała – „różnicującą indywidualność”. W tym przypadku ujmowały one swoją inność i odmienność od grupy negatywnego odniesienia nie tyle w kategoriach wyjątkowości, unikatowości i partykularności własnego „ja”, których potwierdzenie stanowił zapisany na ciele tatuaż, ile jako „bycie wbrew”, obok, na przekór czy w opozycji do niewytatuowanej większości, a konkretnie reprezentowanych przez nią postaw, wartości i preferowanych praktyk tożsamościowych. Ruch odróżnienia był więc przez nich interpretowany przede wszystkim jako gest kontestacji, oporu lub dystansowania się wobec większości oraz pewnych kulturowych i społecznych treści. W części tej postaram się odpowiedzieć na pytanie o to, wobec kogo i czego moi rozmówcy buntowali się za pomocą tatuażu. Co było przedmiotem ich oporu lub do czego nie chcieli się dostosować? Jakie wyobrażenia na temat samych siebie kryły się w tym geście odróżnienia? Co chcieli osiągnąć, w ten właśnie sposób manifestując swoją „różnicującą indywidual-

ność”? I w końcu, co sprawiło, że właśnie tatuaż uznali za najbardziej adekwatną formę wyrazu swojej inności, rozumianej w kategoriach społecznego niedopasowania i nonkonformizmu?

W toku analizy zebranych narracji zauważyłam, że choć moi rozmówcy – a przynajmniej ci z nich, którzy uzasadniali swoje roszczenie do inności, odwołując się do kontestatorskiego wydzwiku swojego zaangażowania w praktykę tatuowania ciała – zgodnie twierdzili, że tatuaż stanowił niekwestionowane narzędzie i dowód ich buntu, na różne sposoby dookreślali i definiowali to, przeciwko czemu był on skierowany. Różnił ich przede wszystkim poziom uszczegółowienia przedmiotu tej zapośredniczonej przez tatuaż kontestacji, a więc także stopień urefleksyjnienia samej praktyki buntu. Niektóre z uczestniczących w badaniu osób mówiły o niej w bardzo ogólnych kategoriach, nie dążąc do doprecyzowania obiektu podejmowanego przez siebie buntu, lecz stawiając w centrum uwagi siebie jako buntujący się czy zbuntowany podmiot. Inne z kolei w bardziej refleksyjny czy przemyślany sposób dookreślały przedmiot swojej – wyrażającej się przez praktykę tatuowania ciała – kontestacji czy sprzeciwu. Opowiadając o tatuowaniu ciała jako o narzędziu buntu (dokonywanego w imię swojego „ja”), kładły one nacisk przede wszystkim na określone – ograniczające ich niezależność czy indywidualność – zjawiska, kulturowe treści czy społeczne wzorce i normy, którym się sprzeciwiały. Przyjrę się tym odmiennym sposobom ujmowania buntu – które w toku analizy określałam jako „bunt romantyczny” i „bunt urefleksyjniony” – próbując równocześnie odpowiedzieć na pozostałe z postawionych wyżej pytań.

### **Bunt romantyczny**

„Tatuażowy bunt” przeważającej części moich rozmówców (piętnastu z dwudziestu trzech osób) miał charakter „uogólniony”, a więc nie był wymierzony w żadne partykularne urządzenia społeczne czy normy kulturowe, lecz raczej w „ogół”, „większość”, „wszystkich” czy też „społeczeństwo” ujmowane jako pewna niezróżnicowana całość, która w ich mniemaniu zagrażała ich autonomicznemu „ja”. Tego rodzaju kontestacja – zazwyczaj bardzo spontaniczna i silnie nacechowa-

na emocjonalnie – nie wiązała się z dążeniem do wyeksponowania jakiegoś konkretnego przedmiotu, określonej grupy osób, zespołu norm czy postaw i nie służyła zakwestionowaniu czy zanegowaniu społecznych konwencji, lecz stanowiła poniekąd wartość samą w sobie: znaczenie miał sam fakt buntowania się, bycia przeciw czy wbrew. Ujmując to słowami Tadeusza Palecznego, liczni uczestnicy badań traktowali realizowany przez siebie bunt nie tyle instrumentalnie, co autotelicznie, a tym, co interesowało ich najbardziej, był raczej sam sprzeciw i to, co mogli za jego pomocą wyrazić, niż realne konsekwencje podejmowanych przez nich działań (1997: 111). Dobrą ilustracją takiej postawy są choćby przytoczone poniżej wypowiedzi:

U mnie to się wcześniej zaczęło i miało związek z fascynacją muzyczną, z jakimiś takimi rockowymi zespołami i tak zwanym „buntem wieku”. To był początek szkoły średniej, czyli taki okres, kiedy się wszyscy buntują. Ja się strasznie chciałam buntować tak jak wszyscy i w ogóle chciałam być taka strasznie odmienna jak wszyscy (Ewa).

Wiesz, to był bunt. Ja wtedy byłam zbuntowaną nastolatką, zaczynałam pierwszy rok studiów... Ale – tak jak ci mówiłam – ja zawsze chciałam się wyróżniać, chciałam być przeciwko wszystkim i wszystkiemu, i stąd ten tatuaż (Natalia).

W powyższych fragmentach widać bardzo wyraźnie, że cytowane osoby nie koncentrowały się na przedmiocie czy obiekcie swojego buntu – nie jest on jasno zdefiniowany czy nawet przywołany – lecz raczej na samym akcie ekspresji własnej podmiotowości, który wyrażał się właśnie w przyjęciu zbuntowanej czy nonkonformistycznej postawy. Jak zauważali moi rozmówcy, uzasadnieniem dla tego buntu była przede wszystkim chęć „bycia sobą”, wyróżniania się, bycia kimś odmiennym, a więc – by znów przywołać Palecznego (1997: 111; por. Klimczyk 2008: 104–105) – dążenie do „zaznaczenia swojej obecności”. Zaangażowanie w buntowniczą (w ich mniemaniu) praktykę tatuowania ciała dawało im gwarancję bycia rozpoznanym – zarówno przez samego siebie, jak i przez innych – jako odrębna i wyjątkowa jednostka, a tym samym stanowiło doskonały sposób wyeksponowania i dowartościowania swojej wyjątkowości. Ci z moich



rozmówców, którzy kładli nacisk na ten aspekt swojej różnicującej indywidualności, uzasadniali swoje zaangażowanie w różne tatuażowe projekty w następujący sposób:

Wiesz, ja lubię być odmienny, lubię mieć inne zdanie na niektóre tematy. W ogóle jestem straszną przekorą. I to jest pewnie efekt tego trochę. Moja przekorność wiąże się też z tym, że czasami robię rzeczy, które trochę szokują (Michał).

Cieszę się, że akurat wybrałem taki tatuaż, bo nie jest jakiś taki... Wiesz, na pewno jest kontrowersyjny. Jest duży i to przyciąga uwagę, budzi kontrowersje. Po części to jest wyraz mojego zachowania i mojej osobowości: czasem jestem kontrowersyjny, inny niż wszyscy i chciałem to przez ten tatuaż pokazać (Łukasz).

Wiedziałem, że nie każdy go może mieć. A ja po prostu chciałem być oryginalny, więc stwierdziłem, że fajnie jest mieć coś, czego nie może mieć każdy. Nie każdy ma odwagę, nie każdy zdecyduje się na coś takiego (Grzesiek).

W powyższych wypowiedziach moi rozmówcy wyraźnie łączyli posiadanie tatuażu z nonkonformizmem, odwagą do samostanowienia i realizacji jednostkowej autonomii, osobistą niezależnością oraz zdolnością do postępowania na przekór społecznym zasadom i konwencjom. Bycie wytatuowanym wiązało się ich zdaniem ze zdolnością do krytycznego i niezależnego myślenia, czy – by zacytować jednego z uczestników badania – „odwagą, by powiedzieć i pokazać to, co się myśli, nawet jeśli innym się to nie spodoba” (Wojtek), odwagą, by być innym, kontrowersyjnym czy prowokacyjnym oraz wystarczająco pewnym swojego „ja” i swoich przekonań, by zmierzyć się ze społecznym ostracyzmem.

Nie bez przyczyny zatem wiele osób, które ujmowały swą różnicującą indywidualność właśnie w kategoriach nonkonformizmu czy kontestacji, deklarowało, że tym, co skłoniło je do wytatuowania swojego ciała, była chęć podkreślenia dystansu dzielącego ich od niewytatuowanych innych czy symbolicznego odróżnienia się od nich. Również w tym przypadku inni, będący negatywnym punk-

tem odniesienia dla tożsamości moich rozmówców, byli postrzegani jako niezróżnicowana masa niewytatuowanych, jednolita większość podporządkowująca się społecznym normom i konwencjom – określającym choćby formy estetycznej ekspresji „ja”, które narzucało jej społeczeństwo. Na zasadzie opozycji, niewytatuowanych innych często określano również jako osoby bezkrytycznie przyjmujące wszelkie akceptowalne społecznie poglądy, mody i trendy (Marek, Maja, Mateusz) i niezdolne do niezależnego myślenia (Wojtek), konformiści niepotrafiący postąpić na przekór czy wbrew opinii społecznej, w obawie przed komentarzem i negatywnymi reakcjami innych ludzi<sup>2</sup>. Znamienne jednak, że realizowany przez tatuaż osobisty bunt badanych był skierowany nie tyle przeciwko tej – w ich mniemaniu – zuniformizowanej niewytatuowanej większości podporządkowującej się regułom „konwencjonalnego społeczeństwa”, ile raczej przeciwko temu, iż mogą zostać do niej zaklasyfikowani czy uznani za jej przedstawicieli. Niektórzy z nich mówili wprost, że zapisany na ich ciele tatuaż stanowił formę sprzeciwu wobec „bycia takim samym jak wszyscy”, bycia podobnym do większości, a więc przeciętnym, nijakim, skrojonym według tej samej miary, co inni. Protestowali zatem przeciwko unifikacji – przede wszystkim wyglądu, lecz także sposobu zachowania, zainteresowań czy postaw – którą odczytywali jako formę ograniczania swojej wyjątkowości czy indywidualności.

---

<sup>2</sup> Taka charakterystyka niewytatuowanych innych wyraźnie uwidoczniła się choćby w wypowiedzi Marty: „Polacy są tacy mało odważni. Myślę, że my Polacy jesteśmy takim narodem, który jest bardzo katolicki, taki ugrzecznioty. Nasze babcie, dziadki, rzadko który ma swoje zasady i rzadko który ma odwagę mówić to, co myśli, na przykład »nie pójdę do kościoła, bo tam kłamią«. A dziewięćdziesiąt dziewięć procent dziadków mówi »idziemy do kościoła, bo tak trzeba«. Ale dlaczego tak trzeba? Rozumiesz. I może dlatego właśnie nie ma odwagi, bo ludzie się boją robić odważne rzeczy, takie jak tatuaż, ponieważ tatuaż był kojarzony z więźniami, przestępcami. [...] Polak się też boi opinii i komentarzy innych ludzi: boi się tego, że jak pójdzie gdzieś, zobaczą go z tatuażem, to go źle obsłużą, będą na niego źle patrzeć, będą mu patrzeć na ręce. Ja wiem po sobie. Jak wchodzę do sklepu to mi zawsze patrzą na ręce, bo mam tatuaże, nawet jeśli mam na przykład przy sobie, przypuścimy, tysiąc złotych. To ich to nie interesuje, i tak mi będą patrzeć na ręce. Ja już do tego przywykłam i ja się z tego śmieję” (Marta).

alności. Widać to wyraźnie choćby w dwóch przytoczonych poniżej wypowiedziach:

Podejrzewam, że zobaczyłam gdzieś jakieś teledyski. Jakaś świetna pani, która śpiewała jakąś fantastyczną metalową piosenkę, miała jakiś rewelacyjny tatuaż. I wtedy mi się marzyło – wiesz – chciałam być taka jak ona, taka inna. Wiesz, chodzi o to, że jak masz odrobinę świadomości i żyjesz w takim na przykład Radomiu, gdzie wszystko jest takie samo, szare, ludzie są tacy nijacy, szarzy, to nawet ci się nie chce wychodzić z domu. I masz potrzebę, żeby się trochę wyróżniać między nimi. Nie chcesz być postrzegana jako masa tego typu, jako część tej masy. Podejrzewam, że na początku to była właśnie forma wyrażenia siebie i wyrażenia buntu, udowodnienia, że ja jestem inna i nie należę tutaj (Ewa).

Może to był po prostu wyraz buntu, niegodzenia się na to, że wszyscy wyglądają tak samo. Wiadomo, okres nauki w gimnazjum, liceum, to jest taki czas kształtowania się tak naprawdę światopoglądu u człowieka. I właśnie wtedy szukało się swojej drogi. I większość ludzi ubierała się albo w stylu podobnym, albo totalnie odbiegała od społeczeństwa. No i chyba ja trafiłam do tej drugiej grupy. Jakoś tak wyszło (Alicja).

Nie powinno dziwić nas, że takie ujęcie realizowanego przez tatuaż buntu – żarliwego, totalnego, skierowanego przeciwko wszechogarniającemu „się” w imię indywidualnego i autentycznego „ja” – pojawiało się bardzo często w kontekście opowieści o okresie dorastania, latach wczesnej młodości czy ich życiu w czasach licealnych (jak pisałam już w części poświęconej pracy biograficznej, duża większość moich rozmówców właśnie wtedy po raz pierwszy zainteresowała się tatuażem i aktywnie zaangażowała się w tę formę modyfikacji ciała). Gest tatuowania można więc potraktować w tym kontekście jako formę realizacji autotelicznego i romantycznego „młodzieńczego buntu”. Jak podkreślają naukowcy zajmujący się badaniem młodzieży, specyfika młodości polega na pewnego rodzaju rozdarciu między dzieciństwem, które charakteryzuje się uzależnieniem jednostki od rodziców czy opiekunów, decydujących o większości aspektów jej codzienności, a dorosłością, którą cechuje odpowiedzialność za

samego siebie i swoje życie (Cohen 1997; Paleczny 1997; Fatyga 1999; Barker 2005: 436; Klimati 2007; Roberts 2009). Przejście między tymi dwoma etapami zdaniem wspomnianych badaczy wiąże się właśnie z fazą buntu, która przez wiele osób jest doświadczana jako okres poszukiwania własnego „ja” i adekwatnej dla siebie formy wyrazu, a co za tym idzie – podważania ogólnie przyjętych norm. Młodzieńczy bunt stanowi dla młodych ludzi sposób dystansowania się od pełnionej dotychczas roli dziecka i formę określania czy negocjowania granic swojej – nowo nabytej czy nabywanej – autonomii i niezależności (od opiekunów i uznawanych przez nich wartości). Często wiąże się on ze stawianiem siebie w opozycji do innych, a w szczególności do starszego pokolenia – co znawcy przedmiotu określają jako konflikt międzypokoleniowy – i szukaniem „własnej drogi”, która zazwyczaj stanowi lustrzane odbicie tej, którą podąża czy podążała poprzednia generacja. Ten gest symbolicznego i faktycznego odcięcia się od stylu życia i postaw nie tyle anonimowych „wszystkich”, ile właśnie starszej generacji widać w bardzo wielu zebranych narracjach, choćby w cytowanej poniżej wypowiedzi Wojtka. Ubrany w „sweterek w serek” ojciec staje się tu ucieleśnieniem czy symbolicznym reprezentantem pewnych społecznych tendencji – stylu życia czy estetyki – z którymi Wojtek nie chciał się utożsamiać i które stały w sprzeczności z jego wyobrażeniami na temat własnego „ja”:

No i buntowałem się. Przeciw czemu? To też ciężko wytłumaczyć. Człowiek się rodzi, wychowuje i czasami nie wie, przeciw czemu się buntuje, ale są ludzie, którzy się buntują, to ja też. Idę za krzykiem, idę za tym szpanerem, idę za wszystkimi, po to tutaj jestem. Ale w naszej miejscowości nie było się przeciw czemu buntować. Może przeciwko tym czasom, one nie były takie poukładane. Pamiętasz te czasy, lata dziewięćdziesiąte, kiedy chodziło się w tych sweterkach w serek, w tych fryzurach. Mój ojciec tak chodził. Przecież jakbym ja tak wyszedł, jakby mnie ktoś tak zrobił... Ja bym nie wyszedł, nawet z szafy bym nie wyszedł. I dlatego się nie dałem i zrobiłem sobie ten tatuaż (Wojtek).

Zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała zostało tu potraktowane przez mojego rozmówcę jako strategia przyjęcia aktywnej postawy wobec samego siebie, swojego wyglądu czy stylu, a więc jako

swoista „bitwa o podmiotowość” (Drozdowski 2006: 227) czy niezależność, choćby w kwestii gustu czy smaku wyrażającego się w sposobie ubierania. Nie tylko uchyla się on od konieczności dostosowywania się do narzucanych konwencji, które byłoby odczuwane przez niego jako źródło dyskomfortu i – ujmując to w Goffmanowskich kategoriach (2006: 97–113) – zakłopotania wywołanego nieprzystawalnością stroju noszonego przez starsze pokolenie (przywoływanego sweterka w serek i „tej fryzury”) do wyobrażeń na temat własnego (prawdziwego czy autentycznego) „ja”, ale – podobnie jak wszyscy cytowani powyżej respondenci – idzie o krok dalej: stara się zaspokoić potrzebę niezależności i podmiotowości, przekształcając swoje ciało zgodnie z własnym uznaniem, poczuciem estetyki i tym dobitniej manifestując swoje poczucie inności oraz niedostosowania do szerszego społeczeństwa.

Nie bez znaczenia pozostaje tu oczywiście specyfika samego narzędzia, po które sięgali moi rozmówcy, starając się wyrazić czy realizować swój osobisty – zorientowany na dowartościowanie czy ekspozowanie własnej indywidualności i inności – bunt: tatuażu. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że zdaniem większości uczestników badania – nawet tych, którzy nie mówili wprost o swej inności w kategoriach nonkonformizmu czy społecznego niedostosowania – ta forma modyfikacji ciała sama w sobie niosła bardzo wyraźny kontestatorski przekaz, wynikający z jej specyficznej historii, pierwotnej symboliki oraz przypisywanych jej współcześnie (przynajmniej w polskim kontekście) znaczeń. O jakich znaczeniach tu mowa? Po pierwsze, tatuaż często kojarzy się z konkretnymi grupami nieuprzywilejowanych, naznaczonych, wykluczonych, rebeliantów czy outsiderów – „dzikich” z wyboru, więźniów, marynarzy, bikersów i członków nowoczesnych subkultur (punków, skinów, metali i tak dalej) – którzy sięgali po tatuaż albo po to, by symbolicznie podkreślić swe poczucie wyobcowania z szerszego społeczeństwa (a zarazem identyfikacji z innymi podobnymi sobie) lub też zmanifestować społeczną niesubordynację, przekorę czy niezgodę na rzeczywistość, w której przyszło im żyć. Tatuaż stanowił zatem w oczach moich rozmówców znak rozpoznawczy wszelkiej maści kulturowych outsiderów, odszczepieńców, agresywnych i „twardych” mężczyzn, za-

zwyczaj z własnej woli stojących poza głównym nurtem społeczeństwa i ponad wszystko ceniących swoją wolność czy niezależność. Po drugie, duże znaczenie odgrywał tu sposób, w jak tatuaż był – i z perspektywy uczestników badania nadal w dużym stopniu jest – postrzegany przez większość polskiego społeczeństwa. W swoich wypowiedziach podkreślali oni niejednokrotnie, że praktyka ta ciągle jest kojarzona przez wielu reprezentantów starszego pokolenia, lecz także ich rówieśników, z kulturą więzienną (zdaniem dwudziestu pięciu osób), marginesem społecznym (siedem osób), chorobami psychicznymi i skłonnościami autodestrukcyjnymi (sześć osób), „dziwnością” czy ekscentrycznością (cztery osoby), lub – jak zauważyło aż pięć osób – z czymś zakazanym i tabuizowanym.

Te znaczenia – często bardzo negatywne, stereotypowe czy niezasadnione – przypisywane praktyce tatuowania ciała nie były im wcale obojętne; przeciwnie – często stanowiły one właśnie o wartości tatuażu jako narzędzia manifestowania i urzeczywistniania ich różnicującej indywidualności (por. Atkinson 2003: 161–168). Mogą o tym świadczyć choćby takie wypowiedzi:

Wiadomo, że u nas w Polsce, czy przynajmniej u mnie w Legnicy, tatuaż się kojarzył właśnie typowo: z kulturą więzienną. To południe kraju, więc nie było tu marynarzy, którzy pokazywaliby swoje tatuaze. Wiadomo, w telewizji się z tym spotykało, jak się oglądało filmy o piratach. To też nadawało temu taki buntowniczy wydźwięk, taki romantyczny mit, że tatuaze mają piraci, jacyś buntownicy, harleyowcy w skórach z Ameryki (Maciek).

Z czym mi się kojarzą tatuaze? Z taką fajnością właśnie. Te wszystkie kiczowate wyrażenia: dawać czadu, czy coś w tym stylu. Rock and roll. Znaczy nie w tak patetycznej formie... Mam nadzieję, że byłem o wiele mądrzejszy niż „dawać czadu” i „rock and roll”. No, ale to takie stylowe było, takie jak z Ameryki. Bo tatuaze powinni mieć tacy ludzie, którzy olewają wszystko, ludzie wyorbitowani bez cukru<sup>3</sup>. Właśnie tacy ludzie mają tatuaze, tacy ludzie, którzy się nie przejmują. I chyba kiedyś

---

<sup>3</sup> Mój rozmówca nawiązuje tu do tytułu filmu wyreżyserowanego przez Bena Stillera *Orbitowanie bez cukru* (tytuł oryginalny to *Reality Bites*) z Winoną Ryder, Ethanem Hawke i Benem Stillere.

w Polsce to właśnie było takie twarde, takie twarde punkowo, twarde męsko albo twarde jak „git chłopacy”. Ale zawsze się kojarzyło z jakiegoś rodzaju twardością, z tym, że dajesz radę, że się nie przejmujesz. Chyba słowo dystans mi tu pasuje (Karol).

Tatuaż to jest forma buntu, prawda? Tak samo jak piercing jest formą buntu. To zawsze była forma wyrażania buntu, od zawsze. Tatuaże zawsze mają ludzie, którzy są przeciwni, którzy są gdzieś na marginesie, outsiderzy, niedostosowani (Iwona).

W wypowiedziach tych widać wyraźną fascynację badanych zjawiskiem tatuażu: związaną z nim atmosferą czy „klimatem” społeczno-obyczajowej konfrontacyjności czy prowokacyjności (por.: Sanders 1989: 57–61; Atkinson 2003: 164–168; Pitts 2003: 23–48; Drozdowski 2006: 160) i przypisaniem tej praktyki specyficznej grupie osób: romantyzowanym rebeliantom, buntownikom, outsiderom, tym, którzy się nie przejmują i „orbitują bez cukru”, których miały charakteryzować – w przekonaniu moich rozmówców – bezkompromisowość, nonkonformizm, bezwarunkowe oddanie idei osobistej wolności i niezależności oraz, co najważniejsze, nadany im przez społeczeństwo (a często i samych siebie) status obcego czy innego. Zapisany na ich ciałach tatuaż stawał się tym samym dowodem i symbolem ich odmienności od społecznego mainstreamu, godzącego się na narzucone normy i wzory zachowań.

Nie powinno nas więc dziwić, że uczestnicy badań nie tylko chętnie sięgali po tatuaż, lecz także bardzo często uzasadniali swoje roszczenie do „bycia innym”, a więc niezależnym, niedostosowanym i zbuntowanym, odwołując się do opisanych wcześniej skojarzeń oraz stygmatyzującego charakteru tatuażu. Praktykowanie tak obciążonej znaczeniowo formy modyfikacji ciała było sposobem postawienia siebie naprzeciw czy obok większości, w odniesieniu do której definiowali swoją tożsamość, oraz zdystansowania się od szerszego społeczeństwa – chociażby właśnie przez symboliczną identyfikację z kulturowym innym, obcym czy zmarginalizowanym, ucieleśnionym przez tatuaż (por.: Atkinson 2003: 163–164; Hebdige 1979: 2–3). Zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała możemy zatem – podążając tropem Atkinsona czy Sandersa – uznać za for-

mę autonaznaczenia czy raczej, odwołując się do kategorii zaproponowanej przez Elżbietę Czykwin (2007: 79–80), „autoprowokacji”<sup>4</sup>, polegającej na świadomym i celowym wykorzystywaniu negatywnie odbieranych czy nieakceptowanych atrybutów grup stygmatyzowanych lub marginalizowanych w celu dowartościowania swojej inności, wyróżnienia się i zaszokowania otoczenia.

Zjawisko to niezwykle ciekawie i trafnie – przynajmniej w świetle zebranego przeze mnie materiału empirycznego – opisuje również Małgorzata Jacyno, zaznaczając, iż strategia samonaznaczenia jest jedną z często spotykanych współcześnie technik siebie, pozwalających jednostce realizować swoją podmiotowość<sup>5</sup>. Jak zauważa autorka *Kultury indywidualizmu*, strategia ta polega na zapożyczeniu przez pozytywnie uprzywilejowanych, a więc reprezentantów nowej klasy średniej, praktyki skojarzonej z kategorią upośledzo-

---

<sup>4</sup> Autorka wyraźnie odróżnia tak rozumianą autoprowokację od stygmatu, który często jest niezawiniony i wiąże się z niechcianym ostracyzmem (por.: Goffman 2005; Heatherton i in. 2008), oraz autostygmatu, który oznacza „subiektywne, obiektywnie nieuzasadnione przekonanie, że jest się reprezentantem stygmatyzowanej grupy, na przykład osobą szpetną (niezgodnie z prawdą) czy nazbyt otyłą, jak w przypadku anoreksji. [...] Autostygmat nie ma charakteru interakcyjnego, lecz stanowi przejaw obrony *self-esteem*, jest więc przejawem dysfunkcji w kreowaniu osobistej tożsamości” (Czykwin 2007: 79–80; por. Bokszański 1989: 156).

<sup>5</sup> „Podobnie jak w ruchu hippisowskim nowych wzorów autokonstrukcji dostarczały kategorie i grupy upośledzonych, tak też dzisiaj można mówić o »wzorotwórczych« środowiskach, których różnica jest niekwestionowalna i staje się obiektem wybiórczych i modyfikowalnych odpowiednio zapożyczeń. Poszukiwanie różnicy chroniącej przed homogenizacją, uniformizacją i umasowaniem sprawia, że równie atrakcyjne i wzorotwórcze [...] są środowiska na różne sposoby i z różnych powodów »negatywnie uprzywilejowane«. O zapożyczeniach i wzorotwórczości można mówić w tym przypadku jedynie w ograniczonym tego słowa znaczeniu. Elementy niższej kultury i subkultur pojawiają się bowiem w nowych, autorskich już i często znacznie droższych wersjach. Tatuaż, kolczyki, moda na »znoszone« ubrania to piętno zapożyczone, wybrane i demonstrowane przez pozytywnie tym razem uprzywilejowanych. Piętno jest świadectwem opresji, ale jest też widomym dowodem świadomości tej opresji. Strój w warunkach kulturalizacji może przybrać charakter maskarady po to, by zaznaczyć ironiczny dystans między jaźnią, zwłaszcza »prawdziwą jaźnią« a uniformem, w który ubiera jednostkę »konwencjonalne społeczeństwo» (Jacyno 2007: 63).



nych czy wykluczonych właśnie po to, by odróżnić się od większości i obronić swą indywidualność przed groźbą uniformizacji. Jednak – co znaczące – zapożyczenie to samo w sobie jest warte problematyzowania. Z jednej strony ma ono charakter wybiórczy – nie musi pociągać za sobą pełnej czy realnej identyfikacji z grupą pozytywnego odniesienia (nie mówiąc już o przynależności do niej: tylko jedna z uczestniczących w badaniu osób przebywała w zakładzie penitencjarnym, większość odcinała się mniej lub bardziej wyraźnie od przynależności do jakiegokolwiek ze wspomnianych wcześniej grup outsiderów, praktycznie każdy zaprzeczył temu, by był zdiagnozowany jako osoba dotknięta chorobą psychiczną), konieczności przejścia wszystkich elementów jej stylu życia, systemu wartości czy reguł zachowania. Z drugiej strony (co wiąże się ściśle z pierwszą jego cechą), bardzo często polega ono nie tyle na wiernym naśladowaniu, ile raczej na twórczej reinterpretacji stygmatyzującej praktyki czy atrybutu, która – jak zaznacza Jacyno – pojawia się w wyniku tego zapożyczenia w nowej wersji czy aranżacji. Świadczy o tym choćby fakt, że moi rozmówcy nie byli skłonni poddawać się procesowi tatuowania ciała w warunkach, w jakich robili to reprezentanci konkretnych grup wykluczonych czy naznaczonych – więźniowie, marynarze czy przedstawiciele nowoczesnych subkultur młodzieżowych – nad domowej roboty maszynką i wątpliwego pochodzenia tuszem stawiając poczucie bezpieczeństwa (wiążące się choćby z gwarancją sterylności używanego sprzętu), które zapewniało im profesjonalne (a więc i niekoniecznie tanie) studio tatuażu. Rzadko kiedy też wiernie kopiowali przypisane naśladowanym „innym” wzory tatuaży, a nawet jeśli przyjmowali określoną estetyczną konwencję czy formy graficzne specyficzne dla danego środowiska (jak choćby elementy marynistyczne czy symbole subkulturowe), to uzupełniali pierwotną symbolikę tatuażu – związaną właśnie z jego kontestatorskim czy konfrontacyjnym wydźwiękiem – o dodatkowe, osobiste czy biograficzne treści. Znaczący pozostawał tu jednak fakt, że moi rozmówcy świadomie i z rozmysłem angażowali się w praktykę, która sama w sobie – z racji swojej historii i osadzenia w konkretnym kulturowym *milieu* – miała moc odróżniania i stawiania ich w opozycji do niewytatuowanej większości, umożliwiającą

cą bardziej dobitne wyrażenie poczucia inności i podkreślenie różnicującej indywidualności.

W kilku przypadkach ten zapośredniczony przez tatuaż gest kontestacji wiązał się jednak nie tyle z wyobrażoną identyfikacją z symbolizowanym przez tatuaż kulturowym innym, wyrażającą się w swobodnym zapożyczeniu przypisanego mu piętna, ile z realną identyfikacją z konkretną grupą „odszczepieńców” czy buntowników oraz specyficznym dla niej kontestatorskim światopoglądem. Dla części z moich rozmówców (trzynastu) zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała było bezpośrednią konsekwencją przynależności do jednej z wielu subkultur młodzieżowych, przede wszystkim subkultury punkowej, która – przynajmniej u swych korzeni – organizowała się wokół idei buntu i stosunkowo wyraźnie zarysowanej (politycznej) ideologii sprzeciwu wobec różnych aspektów świata społecznego (Hebdige 1979; Clark i in. 1991; Hall i Jefferson 1991; Paleczny 1997; Filipiak 1999)<sup>6</sup>. Sięgając po tatuażowe wzory pochodzące z subkulturowego zasobnika – specyficzną dla danej subkultury ikonografię, logo subkulturowych zespołów muzycznych, hasła o subkulturowym wydzwieku i tak dalej – moi rozmówcy mogli zatem nie tylko manifestować i potwierdzać swoją identyfikację z pozostałymi członkami subkultury (o czym szerzej będę pisać w kolejnym rozdziale), lecz także wyrażać swoje poparcie dla rozpowszechnionej wśród nich kontestatorskiej ideologii, nawołującej do niepodporządkowywania się nakazom i regułom społecznym/politycznym ograniczającym jednostkową wolność oraz niezależność (por. Muggleton 2004). W tym kontekście bunt miał więc niejako podłoże grupowe, ponieważ wytatuowani otrzymywali go „w pakiecie” z określoną subkulturową przynależnością, zestawem uznanych w niej praktyk, form estetycznych – wyrażających się na przykład w niekonwencjonalnym ubiorze – i charakterystycznym dla niej zespołem symboli. Wyrażona przez zapisane na skórze tatuaże dekla-

---

<sup>6</sup> Nacisk na ten aspekt formacji subkulturowych, a szczególnie potencjał oporu kryjący się w subkulturowym stylu, kładli reprezentanci tzw. Szkoły Birmingham – Dick Hebdige, John Clark, Stuart Hall, Thomas Jefferson, Angela McRobbie – skupionej wokół Centre for the Contemporary Cultural Studies w Birmingham.

racja przynależności do konkretnej subkultury młodzieżowej – na przykład punków czy skinów – stanowiła równocześnie formę ekspresji czy dowód ich inności, społecznego niedostosowania i non-konformizmu. Nie bez przyczyny więc dla wielu osób bycie członkiem subkultury czy też zapisywanie na swoim ciele jej znaków było niemal równoznaczne z byciem zbuntowanym.

Jednak w opowieściach znaczącej większości osób identyfikujących się z jakąkolwiek tradycyjną subkulturą młodzieżową wyrażana przez tatuaż kontestacja przypominała raczej omówiony wcześniej całościowy i romantyczny „bunt młodzieńczy”, podejmowany w imię osobistej autonomii i swobody, niż (podbudowaną choćby ideologią anarchistyczną) walkę polityczną zorientowaną na obalenie lub zanegowanie systemu społecznego czy też – jak postulowaliby reprezentanci Szkoły Birmingham (Hebdige 1979; Clark i in. 1991; Hall i Jefferson 1991) – gest oporu wobec tego systemu i konwencjonalnego społeczeństwa (por. Muggleton 2004: 180–188)<sup>7</sup>. W zasadzie tylko jeden z moich rozmówców – Piotrek, będący od początku lat dziewięćdziesiątych członkiem ruchu punkowego – wskazywał na polityczny wymiar swojej przynależności do subkultury i na antysystemowy wydźwięk zapisanych na swoim ciele obrazów. Traktował on swoje zaangażowanie w praktykę tatuowania oraz w wiele innych przedsięwzięć podejmowanych w ramach subkultury (na przykład organizowanie koncertów, wydawanie zinów) jako formę sprzeciwu wobec patologii systemu społecznego, które przyniosła ze sobą transformacja ustrojowa: biedy, wykluczenia społecznego, korupcji, niepewności jutra czy aksjologicznej dezorientacji. Tatuaże i inne subwersyjne praktyki stanowiły dla niego, z jednej strony, narzędzie symbolicznego wykluczenia się z potępianego społeczeństwa, z drugiej zaś, sposób tworzenia – podzielanej z podobnymi sobie ludźmi – przestrzeni wolności i oporu, znajdującej się z konieczności poza obrębem „kultury głównego nurtu”.

---

<sup>7</sup> Nie bez przyczyny więc Muggleton – polemizując ze wspomnianymi wyżej reprezentantami Szkoły Birmingham – jest skłonny uznać późnonowoczesne subkultury raczej za apolityczne formy kulturowe niż gesty oporu (2004: 188; por. Muggleton i Weinzierl 2003).

W odróżnieniu od tego jednego przypadku, bunt realizowany przez wszystkie pozostałe osoby, które deklarowały przynależność do jednej z kontestatorskich subkultur młodzieżowych, miał raczej – przynajmniej w mojej ocenie – charakter apolityczny. Polegał on nie tyle na manifestowaniu niezadowolenia z istniejącego porządku politycznego (a więc liberalnej demokracji) czy wyrażaniu swojej niezgody na strukturalne problemy społeczno-ekonomiczne, ile raczej na demonstracji osobistej wolności i egzekwowaniu swojego prawa do poszukiwania własnej – choć w pewnym stopniu osadzonej w subkulturowym uniwersum symbolicznym – formy wyrazu. Paradoksalnie więc, u podstaw urzeczywistnianego przez nie tatuażowego buntu leżała dominująca we współczesnej zdemokratyzowanej Polsce – i stanowiąca jeden z motorów napędowych gospodarki kapitalistycznej – ideologia indywidualistyczna, promująca realizację jednostkowej wolności i autonomii. Jej ślady widać choćby w cytowanej poniżej wypowiedzi jednego z moich rozmówców:

Ten tatuaż pojawił się u mnie w okresie takiego rozpunkowania totalnego, wymagania od otoczenia zrozumienia dla mnie, poszukiwania swojego miejsca. Wtedy się dość mocno szarpałem ze swoją autonomią. To był taki czas: po omacku szukania spełnienia w bardzo gwałtownych odruchach emocjonalnych, przeżywania pierwszych miłości, działania artystycznego, artystycznych działalności, buntowania się, wyrażania siebie zewnątrznie choćby poprzez strój, ekspozycja siebie. Czulem wtedy, że mam tak dużo do pokazania, że chciałem to właśnie zmanifestować. Trudno powiedzieć, ale czuję, że ta walka trwa do dzisiaj (Adam).

Adam – podobnie jak wiele innych osób, z którymi rozmawiałam – nie opisuje tu swojego zaangażowania w subkulturę punkową („rozpunkowania”) w kategoriach walki politycznej i oporu wobec istniejącego ładu świata społecznego i opresyjności systemu – może właśnie dlatego, że nie postrzega on tego systemu jako opresyjnego czy ograniczającego jego osobistą wolność. Traktuje on raczej swój subkulturowy bunt w sposób indywidualistyczny: jako próbę egzekwowania swojego prawa do posiadania „własnego miejsca”, wyraz dążenia do ekspresji swojego „ja” i swojej autonomii przez okre-

ślone formy estetyczne (strój, tatuaż, sztuka), niekoniecznie zgodne z dominującymi konwencjami społecznymi, nie roszcząc sobie pretensji do wypowiedzania się w imieniu pozostałych członków subkultury. Można więc zaryzykować tezę – zgodną zresztą ze stanowiskiem większości badaczy współczesnych subkultur (Thornton 1995; Bennett 1999; Miles 2000; Muggleton i Weinzierl 2003; Bennett i Kahn-Harris 2004; Sweetman 2004) – że miejsce grupowych tożsamości i ideologii politycznych leżących u podstaw tradycyjnych ruchów subkulturowych w latach siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych XX wieku zajęła obecnie indywidualistyczna ideologia osobistej wolności, w centrum stawiająca nie tyle przedmiot kontestacji (system polityczny, istniejący porządek społeczny), ile jej podmiot, który – co istotne – nie ma charakteru grupowego, lecz zindywidualizowany. Jest to podmiot, który Muggleton bez wahania nazwałby „ponowoczesnym członkiem subkultury”<sup>8</sup>.

Lektura przytoczonych wypowiedzi pokazuje, jak duże znaczenie moi rozmówcy przywiązywali do swojej osobistej wolności czy autonomii, która wyrażała się właśnie w zdolności do krytycznego myślenia, kwestionowania, kontestowania czy buntowania się, i to nie tyle przeciwko czemuś konkretnemu (systemowi, modom, ograniczającym normom), ile przede wszystkim w imię swojej indywidualności i wyjątkowości. Tym, co w głównej mierze uzasadniało stawiane przez nich roszczenie do „inności”, była więc odwaga bycia sobą, kimś autentycznym i prawdziwie zaangażowanym w realizację swojego „ja” za pomocą tatuażu, nawet jeśli – lub właśnie dlatego że – mogło ich to narazić na stygmatyzację czy krytykę ze strony szerszego społeczeństwa.

### **Bunt urefleksyjniony**

Jak zauważyłam już wcześniej, wiele z osób, które sięgały po tatuaż jako narzędzie urzeczywistnienia i podkreślenia swojej rozumianej w kategoriach niedostosowania czy nonkonformizmu inności,

---

<sup>8</sup> „Członkowie subkultury są ponowoczesni w tym sensie, że ich identyfikacja ze stylem ma charakter fragmentaryczny, heterogeniczny i indywidualistyczny” (Muggleton 2004: 192).

nie koncentrowało się jedynie na sobie jako na podmiocie romantycznego czy autotelicznego buntu, lecz wyraźnie dookreślało czy konkretyzowało przedmiot swojej kontestacji. Oznacza to, że w toku swoich narracji wskazywały one na określone kulturowe konwencje, społeczne normy czy rozpowszechnione w szerszym społeczeństwie postawy, którym przeciwstawiały się za pomocą zapisanego na swoim ciele tatuażu. W trakcie analizy zebranego materiału empirycznego udało mi się wyłonić kilka najczęściej powracających zjawisk czy treści, które stanowiły przedmiot ich oporu.

Duża część osób, które ujmowały swoją różnicującą indywidualność w kategoriach buntu czy kontestacji, sugerowała w toku wywiadu, że zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała było w ich odczuciu sposobem opowiedzenia się przeciwko funkcjonującym w naszym społeczeństwie obyczajowym normom i wymogom dotyczącym cielesności oraz preferowanym kulturowo technikom jej przekształcania (por.: Mifflin 1997; Benson 2000; DeMello 2000; Sullivan 2001; Atkinson 2003; Pitts 2003). Uznając swoje ciało za jedną z podstawowych przestrzeni ekspresji własnego „ja” – o czym pisałam szerzej w części poświęconej pracy tożsamościowej (por. *Zabawy z ciałem* oraz *Samostanowienie i kontrola*) – wiele osób traktowało proces nabywania tatuażu jako istotny wyraz tożsamościowych poszukiwań i gest kreacji pożądanego obrazu siebie czy swojego ciała. Gest ten często jednak zakładał konieczność – albo też wyrażał doświadczaną przez nie potrzebę – przeciwstawienia się funkcjonującym w naszym społeczeństwie normatywnym wzorcom dotyczącym cielesności i możliwym czy akceptowalnym formom jego przekształcania. W tym kontekście bunt mógł polegać na próbie wydarcia jednostkowego ciała spod władzy zewnętrznych wobec niego sił, które – przynajmniej w odczuciu moich rozmówców – ograniczały ich swobodę w dysponowaniu nim czy z jakichś przyczyn negatywnie wartościowały wybrany przez nich sposób realizacji swojego „projektu ciała”. Widać to choćby w opowieści Mariusza – religijnego chłopaka z małej miejscowości, dla którego decyzja o zaangażowaniu się w praktykę tatuowania wiązała się z gestem przeciwstawienia się biblijnemu zakazowi przekształcania (udoskonalania) ciała za pomocą takich technik jak tatuaż czy piercing, głoszonemu zarówno

przez księży, z którymi miał styczność, jak i reprezentantów lokalnej społeczności, której był członkiem:

Na przykład u mnie na wsi ludzie właśnie postrzegają kolczyki czy tatuaże przez pryzmat religijności i twierdzą, że to jest pogańskie, że ciało jest doskonałe samo w sobie i nie należy go udoskonalać. [...] Kiedy byłem na rekolekcjach, przyszedł taki ksiądz, który mówił, że tatuowanie się czy kolczyki to jest przejaw może trochę wpuszczania szatana do siebie, że to są – nie wiem – takie subkulturowe rzeczy. I on mówi, że ciało jest świątynią Ducha Świętego i nie wolno go okaleczać i nic takiego robić. Kurczę, ja sobie pomyślałem – no wiesz – bez przesady, co ma tam do... Więc widzisz, dla mnie to się wiązało z takim przełamaniem jakichś barier, w tym sensie, że ten tatuaż to było złamanie jakiegoś stereotypu, taki kontrast: bo ja, taki niby grzeczny, spokojny, religijny chłopczyk, robię sobie tatuaż. I wiesz, narażam się na masę różnych krytycznych uwag ze strony społeczeństwa, Kościoła. [...] Nie podoba mi się to, że oni mi mówią, co mogę robić ze swoim ciałem, a czego nie. Ja chciałem mieć tatuaż i go sobie zrobiłem, i szatan we mnie nie wstąpił, jestem ciągle normalny (Mariusz).

Mariusz zaznacza tutaj wyraźnie, że zaangażowanie się w praktykę tatuowania ciała było dla niego formą kontestowania funkcjonujących w obrębie religijnego uniwersum oraz w świadomości otaczających go osób reprezentacji ciała, postrzeganego jako twór doskonały, do którego degradacji prowadzą jakiegokolwiek modyfikacje czy „ulepszenia”, równocześnie powodując moralną degenerację jego właściciela. Jego gest był więc wyrazem fascynacji przekształcalnością ciała i sposobem przełamania ograniczeń, jakie narzuciła na jego cielesność – a zatem i na niego jako na samostanowiący się podmiot – zarówno wyznawana przez niego religia, jak i społeczność, w której żył.

Równie ciekawa w tym kontekście jest perspektywa innego respondenta, Mateusza. Podobnie jak wiele innych osób, traktował on swoje tatuaże jako wyraz oporu wobec normalizacyjnych nacisków wywieranych przez społeczeństwo na jego jednostkowe ciało. W przeciwieństwie jednak do Mariusza walczącego z religijnymi normami zakazującymi mu ingerencji w ciało, traktował on tatu-

aż jako symbol sprzeciwu wobec specyficznego dla współczesności cielesnego fetysyzmu, zmuszającego jednostki do poddawania ciała ciągłym modyfikacjom. Przyjrzyjmy się krótkiemu fragmentowi jego wypowiedzi:

Tak mi się wydaje, że okoliczności kulturowe, w których żyjemy, w jakiś sposób fetysyzują ciało. I podejrzewam, że nie ma osoby – albo jest to bardzo niewielki odsetek osób – które nie przejawiałyby tego typu refleksji albo tego typu obaw wobec ciała, czy też nie byłyby z jakiegoś powodu z niego niezadowolone. I przyszedł taki moment, kiedy pomyślałem sobie, że może jest jakaś dobra droga przezwyciężenia tego: pokazać sobie, że mam do tego dystans, robiąc sobie tatuaż (Mateusz).

Podobnie jak większość badaczy piszących o późnonowoczesnym „kulcie ciała” (Featherstone 1991b; Bauman 1995b; Turner 1999; Schilling 2003), Mateusz sugerował, że uwagę kultury (popularnej, konsumpcyjnej) całkowicie absorbuje ciało, a jego estetycznym walorom, atrakcyjności, sprawności i podatności na udoskonalające zabiegi, przypisuje się współcześnie kluczowe znaczenie. Tworząc wysrubowane oczekiwania co do wyglądu i autoprezentacji oraz oferując – czy raczej narzucając – jego idealny model, kultura wpędza jednostki w kompleksy, radykalnie zwiększa odczuwany przez nie poziom niepokoju czy niezadowolenia z własnej cielesności, która zawsze w jakiś sposób odbiega od wyidealizowanego wzorca, i popycha je ku coraz to nowym formom jej represjonowania, kontrolowania i ulepszenia. Stąd decyzja o wytatuowaniu swojego ciała – a zatem poddania go trwałej, nieusuwalnej i bolesnej modyfikacji – była traktowana przez moją rozmówcę jako wyraz osobistego dystansu wobec tego rozpowszechnionego dziś fetysyzmu oraz sposób opowiedzenia się przeciwko nieustannemu pędowi do przekształcania ciała. Idąc tropem Featherstone’a (1991b) czy Sweetmana (1999), można by powiedzieć, że zaangażowanie się w praktykę tatuowania stanowiło dla niego formę buntu wobec wymuszanego mechanizmami kultury konsumpcyjnej uprzedmiotowienia, urynkwienia i uplastycznienia ciała, a zarazem sposób przezwyciężenia jego alienacji, o czym pisałam szerzej w części *Zabawy z ciałem*.



Wątek walki z promowanymi przez kulturę konsumpcyjną wzorcami cielesności powracał również w wielu innych zebranych narracjach. Moi rozmówcy skupiali się jednak często nie tylko na samej kwestii wprzęgnięcia ciała w kulturową maszynę późnej nowoczesności, skutkującego jego uprzedmiotowieniem i wyobcowaniem, lecz także na konkretnych wzorcach, których dostarczała. Tym samym przedmiot ich kontestacji stanowiła często nie tyle sama wszechobecna presja, by ulepszać swoje ciało, poddając je ciągłym reżimom i zabiegom modyfikującym (co zasadniczo robili, angażując się między innymi w praktykę tatuowania ciała), ile powszechnie przyjęte i narzucane im za pośrednictwem mediów czy opinii społecznej kanony piękna i obowiązujące kody. Wiele osób (dwadzieścia dwie) zaznaczało w toku wywiadu, że choć współcześnie – w związku z rosnącą tolerancją dla odmienności, różnorodności i jednostkowej inwencji w obszarze estetycznych poszukiwań – poszerzył się znacznie zakres akceptowalnych społecznie form wyrazu siebie, tatuowanie (a zwłaszcza dużych powierzchni skóry) nadal jest traktowane przez znaczną część społeczeństwa nie jako sposób jego udoskonalenia czy upiększenia, lecz raczej jako forma samookaleczenia, wykraczająca daleko poza przyjęte kanony piękna. Zdanie takie wyraziła między innymi jedna z moich rozmówczyń, sugerując, że o ile delikatny tatuaż na kostce, łopatce czy łądźwiach może zostać uznany przez wytatuowaną i niewytatuowaną większość za atrybut piękna, zwiększający atrakcyjność kobiety i świadczący o jej zaangażowaniu w pracę nad swoim wyglądem zewnętrznym, o tyle jej tatuaże – dwa kolorowe „rękawy” – odbierane są jako forma oszpecenia, zanegowania swojej atrakcyjności:

Wiesz, jednak facet, który nie interesuje się tatuażem, widząc dziewczynę z takim delikatnym kobiecym wzorkiem sobie myśli: „o, fajna, odważna, zrobiła sobie tatuaż”. A patrząc na coś takiego, co ja mam, większość stwierdzi, że się obrzydza. Po prostu [tak duży – przyp. A. D.] tatuaż im się nie podoba, uważają to za oszpecenie swojego ciała. A ja uważam właśnie, że takie duże tatuaże są dużo ładniejsze, mi się dużo bardziej podobają. Dla mnie to jest piękne. To, że innym się nie bardzo podobało, trudno. Inni mogą mieć wrażenie, że ja się oszpeciłam, że to

nie jest kobiece, ale ja uważam, że na pewno moje ciało na tym zyskuje, że jest piękniejsze (Maria).

Nie chcąc zgodzić się z tego rodzaju kategoryzacjami i ocenami, moi rozmówcy podważali i negocjowali istniejące wzorce, walcząc – podobnie jak cytowana wyżej Maria – o rozpoznanie czy akceptację dla tworzonych przez siebie definicji estetycznych, pozwalających uznać wytatuowane ciała za atrakcyjne. Niektórzy z nich traktowali decyzję o poddaniu swojego ciała tej nienormatywnej czy radykalnej modyfikacji jako swoistą manifestację odwagi przeciwstawienia się społecznym oczekiwaniom, które nie tylko narzucały im możliwy zakres technik posługiwania się swoim ciałem, ale również wskazywały im to, co powinni – wbrew swojej woli, na mocy społecznej konwencji i podzielanych powszechnie opinii – określić jako piękne.

Co znaczące, w odczuciu stosunkowo dużej części moich rozmówców zapośredniczony w tatuażu gest przeciwstawienia się obowiązującym kanonom mógł stanowić również formę symbolicznego oporu wobec dominujących w naszym społeczeństwie genderowych wzorców cielesności, a więc estetycznych standardów i zakresu praktyk przypisanych każdej z płci kulturowych. Tu oczywiście głos miały przede wszystkim uczestniczki badań, które – jako kobiety – w dużo większym stopniu niż mężczyźni są poddawane normalizującemu oglądowi ze strony społeczeństwa ustanawiającego dla nich bardziej restrykcyjne niż dla reprezentantów płci przeciwnej wzorce i granice transformacji własnego ciała (Mifflin 1997; Benson 2000; DeMello 2000; Atkinson 2003; Pitts 2003; Riley i Cahill 2005). Na tę kwestię uwagę zwróciło wiele osób – zarówno respondentek, jak i respondentów – sugerując, że o ile mężczyźni angażujący się w praktykę tatuowania mogą liczyć na warunkową akceptację społeczną, o tyle obowiązujące w naszym społeczeństwie estetyczne i obyczajowe normy genderowe narażają kobiety modyfikujące swoje ciało na negatywne reakcje otoczenia:

Myszę, że te reakcje są bardziej radykalne w przypadku wytatuowanych dziewczyn niż wytatuowanych facetów, bo w sumie tatuowanie jako takie bardziej „przystoi” mężczyznom niż kobietom. Myszę, że gdyby to

dziewczyna, a nie facet, miała wytatuowany rękaw, szyjkę i jeszcze coś, to by robiło jeszcze większe wrażenie, podejrzewam. Tak to wygląda. Nie wiem, jak to jest z dziewczyną wytatuowaną, ale podejrzewam, że to oburza i drażni bardzo wiele osób (Marek).

Wiesz, od kobiet pod względem estetycznym w naszej kulturze zawsze się wymagało więcej. Rozumiesz, pewne rzeczy było łatwiej akceptować u mężczyzn, a mniej u kobiet, na przykład tatuaże. Ale tu nie chodzi tylko o kwestię estetyki. Tatuaże są problematyczne pod wieloma względami, na przykład ze względów obyczajowych. No bo w przypadku tatuażu kwestie estetyczne wiążą się z obyczajowością (Michał).

Jak podkreślali moi rozmówcy, ta niewspółmierność oczekiwań wobec kobiet i mężczyzn, znacznie bardziej dotkliwa dla tych pierwszych, wynikała z istnienia w naszej kulturze podwójnych standardów odnoszących się do charakterystyk płciowych. O ile męskość często kojarzono nie tylko z twardością, „szorstkością”, agresją, ale i z odwagą, niezależnością, obyczajową konfrontacyjnością i przekorą pozostawiającymi pewną przestrzeń swobody w decydowaniu o sobie i swoim ciele, o tyle kobiecość utożsamiano najczęściej ze skromnością, delikatnością, łagodnością, przywiązywaniem wagi do własnego wyglądu i podobania się innym (czytaj: mężczyznom), a więc cechami, które zobowiązywały do poddawania się normalizującym standardom.

Nie powinno nas więc dziwić, że wiele z uczestniczących w badaniu kobiet sięgało po tatuaż – formę modyfikacji ciała nie tylko symbolizującą status outsidera, ale i tradycyjnie kojarzoną z męską częścią populacji – właśnie po to, by wyrazić sprzeciw wobec funkcjonujących w naszym społeczeństwie wyobrażeń na temat kobiecości i ograniczeń ekspresji własnego „ja”, jakie narzucały im społeczne konwencje i oczekiwania. Dla niektórych z moich rozmówczyń (pięciu) ten gest oporu wobec stereotypowych wyobrażeń na temat kobiecości zawierał się już w samym akcie sięgnięcia po tatuaż, a więc poddaniu się modyfikacji, która – jak zauważyła jedna z nich – „przecież kobiecie nie przystoi i nie kojarzy się z kobiecością” (Natalia), choćby z tego powodu, że w społecznej świadomości łączy się przede wszystkim z męskością, bólem, wulgarnością, autodestrukcją

czy rebelią. Uwagę na to zwróciła na przykład Magda, opowiadając o tym, jak próbowała odzyskać poczucie sprawstwa nad swoim ciałem, buntując się wobec ograniczającego ją przez lata normalizującego męskiego spojrzenia:

Kiedy go nosiłam, byłam taka dumna, bo to był taki czas, kiedy on był bardzo prowokacyjny: mało kto miał wtedy tatuaże. Tatuaz był jeszcze wtedy zarezerwowany dla specyficznej grupy ludzi, dla jakiejś tam kultury – nie wiem – czy więziennej, czy metalowej, czy motocyklowej. Dlatego to była trochę taka demonstracja, forma wyłamywania się z jakichś sztywnych schematów, barier, ograniczeń. Chyba chciałam – wiesz – wykrzyczeć światu, że teraz już wszystko mogę zrobić ze sobą i ze swoim ciałem, i że nikt mi nie będzie niczego narzucał (Magda).

Sięgając po tatuaz, moje rozmówczynie często starały się pokazać, że na równi z mężczyznami mają prawo w ten sposób modyfikować swoje ciało, a więc niejako – zgodnie z postulatem jednej z nich, według której „tatuaz absolutnie nie jest, ani absolutnie nie musi być domeną facetów” (Natalia) – „przejmowały” dla kobiet to zarezerwowane dotychczas dla męskiej populacji narzędzie, poszerzając tym samym możliwą przestrzeń ekspresji swojej tożsamości i odmawiając poddania swoich ciał znormalizowanym formom estetyzacji (por. Fiske 2010: 94–106).

Inne – podobnie jak cytowana wyżej Maria – szły o krok dalej, zaznaczając swój dystans czy sprzeciw wobec normatywnych wzorców kobiecości. Świadome tego, iż delikatny tatuaz w określonych miejscach ciała jest uznawany współcześnie przez wiele osób – szczególnie reprezentantów młodszego pokolenia – za modną ozdobę wpisującą się w kanon kobiecego piękna, angażowały się w tatuazowe projekty, które swym zasięgiem wykraczały znacznie poza te akceptowalne czy spopularyzowane dekoracyjne formy. Przykładem mogą być chociażby uczestniczki badania, które tatuowały bardzo duże powierzchnie swojego ciała, jego bardziej wyeksponowane czy widoczne miejsca, na przykład szyję (Baśka), dłonie (Baśka, Dorota), łydki (Iza, Natalia, Karolina, Marta, Zuza), ramiona i przedramiona (Marta, Zosia, Monika, Maria, Maja, Iwona) lub te jego części, które tradycyjnie są kojarzone z kobiecością, jak choćby dekolt

(Maja) czy brzuch i podbrzusze (Maja, Dorota, Zosia). Świadomie przekraczając wyznaczone społecznie granice „estetycznej poprawności” (Drozdowski 2006: 163) i przekształcalności ciała, dystansowały się one od tradycyjnego i współczesnego obrazu kobiecości (zawartego choćby w obrazie dziewczyny z delikatnym kwiatowym motywem na kostce, która chce podobać się mężczyznom). Jak zauważyła jedna z moich rozmówczyń, zapisany na ciele tatuaż stanowił manifest jej niezgody na bycie „grzeczną dziewczynką, która zawsze się podporządkowuje”, ponieważ uważa się ona za odważną, niezależną i silną osobę, która lubi mieć własne zdanie na każdy temat i „bawić się własnym ciałem na własnych zasadach”.

Analogicznie, w kilku wywiadach, które przeprowadziłam z zaangażowanymi w praktykę tatuowania mężczyznami, pojawił się wyraźny wątek walki z dominującym w naszej kulturze wizerunkiem męczyzny czy preferowanymi społecznie modelami męskości (por.: Atkinson 2003: 175–176; Pitts 2003: 87–118). Podobnie jak kobiety tatuujące się po to, by przeciwstawić się dominującą kodom dotyczącym kobiecego ciała i „typowo kobiecych” form wyrazu, sięgali oni po tatuaż, by za pośrednictwem swojego ciała wyrazić dystans wobec hegemonicznego wzorca męskości (Connell 1995), z którym nie mogli lub nie chcieli się identyfikować. Świadomie posługując się narzędziem przypisanym do tego właśnie wzorca (twardego, szorstkiego i agresywnego mężczyzny) i nadając mu swoją – bardziej adekwatnie wyrażającą ich wyobrażenia na swój własny temat – formę i treść, podejmowali walkę o możliwość realizacji alternatywnych (a więc wymykających się standardowym kategoryzacjiom) męskich tożsamości. Widać to wyraźnie choćby w dwóch cytowanych poniżej wypowiedziach:

Pomyślałem sobie, że mam już ten tatuaż, tą pszczołę i tego kwiatka, więc czemu miałbym nie iść dalej w kicz po prostu. Po co teraz jakies „nie wiadomo co” robić. I sobie myślę: „Dobra, w sumie taki jestem trochę, nie będę udawał”. I poprosiłem tatuatora, żeby pokolorował mi tego kwiatka. Ten wzór wywoływał czasem trochę kontrowersji, bo jak to: ja – jako facet – mam wytatuowaną pszczołę i kwiatka. Ja myślałem tak: no facet, ale to nie znaczy, że mam sobie wytatuować smoka na podudziu. Bo, wiesz, jeszcze śmieszniej chyba będzie wyglądał z tym

smokiem, niż z tym kwiatkiem. [...] Nie każdy jest typem *macho* i ja się też nie uważam za typ *macho*, co nie znaczy, że nie jestem mężczyzną. Tylko – no kurczę – jestem... Lubię z siebie żartować, lubię się śmiać, lubię się wygłupiać i właśnie dlatego ten tatuaż jest taki, a nie inny, przedstawia pszczołę, żabkę czy kwiatka. Raczej jestem takim bardziej delikatnym człowiekiem, taką mam osobowość i właśnie to do mnie pasuje (Mariusz).

Myszę, że mój obecny obraz męskości jest inny niż kiedyś miałem. Teraz męskość jest męskością, po prostu urodziłem się mężczyzną, jestem mężczyzną. Mam dane zachowania jakieś, które za tym idą, genetyczne. I nie muszę tego pokazywać za pomocą silnych tatuaży. Bo tamten tatuaż był w jakiś sposób silny, przedstawiał wojownika. Ale myślę, że jestem już na tyle dojrzały, że nie muszę tego uzewnętrzniać w formie jakiegoś tatuażu brutalnego bądź też niebrutalnego. Wtedy postrzegałem to inaczej, wydawało mi się, że powinienem być taki, a nie inny, że muszę przybrać jakieś zachowania, które świadczą o tym, że jestem bardziej męski. I właśnie ten nowy tatuaż to jest taki sposób pokazania tego, że ja nie chcę i nie muszę być taki stereotypowy – no wiesz – twardy i groźny (Łukasz).

Mariusz podkreśla, że jest świadomy tego, iż jego wesołe, kolorowe i delikatne tatuaże przedstawiające pszczołkę, kwiatka i żabkę budzą wiele kontrowersji, ponieważ nie są zgodne ze stereotypowymi wyobrażeniami na temat męskości i wzorami tatuaży zazwyczaj kojarzonymi z męskim ciałem (na przykład wspomniany smok na podudziu). Efekt jest jednak zamierzony: zaangażowanie w tego rodzaju tatuażowe projekty pozwala mu na – zgodną z wyobrażeniami na temat samego siebie – ekspresję swojej niehegemonicznej męskości oraz ironiczne zdystansowanie się od dominującego modelu *macho*: „męskiego mężczyzny”. Z kolei Łukasz opowiada o tym, że zapisane na jego ciele tatuaże – wykonany kilka lat wcześniej Odyn i realizowany w chwili wywiadu projekt drzewca – były wyrazem dwóch różnych wizji jego męskości oraz, w planie czasowym, świadectwem jej ewolucji. Co znaczące, ewolucja ta polegała na przejściu od stereotypowej i narzuconej mu kulturowo wizji męskości, do której realizacji czuł się przez lata przymuszany przez swojego ojca i środowisko, w którym się obracał (neonazistów), do jej bardziej „esencjalistycz-

nej” i zindywidualizowanej wersji, pozbawionej pierwiastka wymuszonej brutalności czy twardości. Angażując się w bardziej delikatny i mniej nacechowany genderowo tatuaż, nie tylko podejmował on wysiłek skonfrontowania się z bardziej autentyczną i prawdziwą – choć niekoniecznie powszechnie akceptowaną – wizją własnej męskiej tożsamości, ale również poddawał krytyce zakorzenione w kulturowym uniwersum symbolicznym stereotypowe wyobrażenia na temat męskości, które dotychczas „odgrywał” na swojej skórze za pomocą agresywnego i wojowniczego tatuażu.

Dla niektórych z uczestniczących w badaniu osób – zarówno kobiet, jak i mężczyzn – tatuowanie ciała często było formą wyrażenia sprzeciwu nie tylko wobec odczuwanych przez nie jako represyjne i ograniczające wzorców męskości czy kobiecości lub wobec konwencjonalnych i w ich odczuciu przymuszających ról przypisanych płciom kulturowym, lecz także formą walki ze społeczną dyskryminacją, na którą były narażone ze względu na fakt, iż realizowały nienormatywne modele tożsamości płciowej. Wątek ten pojawił się szczególnie w kontekście opowieści osób reprezentujących mniejszości seksualne: lesbijek, gejów i osób biseksualnych. Wiele z nich zaznaczało w toku wywiadu, iż jako osoby o odmiennej od konwencjonalnej orientacji seksualnej – a więc wymykające się nakazowi heteronormatywności i nierealizujące standardowych ról płciowych: matki, żony, męża czy ojca – stosunkowo często były narażone na negatywne oceny czy stygmatyzację ze strony szerszego społeczeństwa lub nawet osób ze swojego najbliższego otoczenia. Bolesne doświadczenie dyskryminacji i społecznego ostracyzmu skłoniło je do potraktowania swojego ciała jako przestrzeni oporu wobec normalizujących wzorców seksualności oraz walki o prawo do „bycia innym/inną” – lesbijką, gejem lub osobą biseksualną – niezależnie od społecznych oczekiwań i presji. Przykładowo, jedna z nieheteroseksualnych rozmówczyń, Baśka, wytatuowała na swojej dłoni napis „I am not your seniorita. I am not from your tribe”<sup>9</sup>, by zmanifestować swoją niezgodę na fakt, iż bardzo często jest kategoryzowana czy klasyfikowana zgodnie z ograniczającymi jej osobistą wolność społecz-

---

<sup>9</sup> Cytat ten pochodzi z piosenki Tori Amos *Raspberry Swirl*.

nymi standardami moralnymi oraz wzorcami kobiecych ról, a zarazem wyrazić opór wobec tych standardów. Swoją decyzję uzasadniała w następujący sposób:

Ten tatuaż skierowany jest do świata, w którym żyję na co dzień. Pracuję w sklepie spożywczym i bardzo dużo muszę się nasłuchać. Na przykład jakaś pani mnie pyta: „A z czego się gotuje to?”, „A jak będę gotowała, to co mam zrobić?”. Ja mówię, że prawdę powiedziawszy, nie wiem. I słyszę: „Jak to pani nie wie, przecież na pewno pani mężowi gotuje obiad”. To nie o to chodzi, czy mam męża, czy nie. Umiem gotować parę rzeczy, ale wiele jakichś tam standardowych polskich dań naprawdę nie znam, i nie sądzę, że kiedykolwiek będę miała ochotę się nauczyć. Ludzie przyjmują to z niedowierzaniem, niektórzy wręcz z oburzeniem, bo co to ze mnie za kobieta jest. Mężowi? Ja nie mam męża. To jest właśnie kolejna łątka: ja mam tyle lat, że już na pewno mam męża. A ja go wcale nie mam i nigdy mieć nie będę. [...] O właśnie, kiedyś na przykład usłyszałam, że zamiatam podłogę jak facet. No i po prostu jak się nasłuchasz takich rzeczy, nie tylko w pracy, wszędzie... To niby nie są takie mocne rzeczy, ale gdzie nie pójdziesz, jesteś w taki sposób przestrzegana. No i mnie to irytuje, bo chciałabym im w twarz wykrzyzczeć, że jestem tym, kim jestem, więc stwierdziłam, że... Nie lubię szufladkowania, klasyfikowania (Baśka).

Inny wyraz jej oporu wobec dyskryminacji, homofobii (reprezentowanej tu przede wszystkim przez przedstawicieli Młodzieży Wszechpolskiej oraz Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi otwarcie potępiających przedstawicieli mniejszości seksualnych) i różnych przejawów społecznej nienawiści skierowanej wobec osób homoseksualnych stanowił wytatuowany na jej ciele – i inspirowany plakatami festiwalu Kultura dla Tolerancji – tandem, na którym siedziały dwie kobiety symbolizujące parę. Jak zaznaczyła moja rozmówczyni, decyzja o zapisaniu na swojej skórze tego wzoru była nie tyle wyborem o charakterze estetycznym – choć tatuaż oczywiście nie jest pozbawiony estetycznych walorów – ile wyborem etycznym czy tożsamościowym, zmieniającym jej ciało w przestrzeń prywatnej czy pozainstytucjonalnej walki z tymi, którzy dyskryminują ją, klasyfikują i odmawiają jej człowieczeństwa,



ponieważ nie jest osobą heteroseksualną, nie mieści się w wyznaczonej przez nich „normie”:

Wiesz, na pewno wpłynęło na to, co się działo wtedy w Polsce. Całe te nastroje z Młodzieżą Wszepocholską, polityką, i ta akcja Skargi z tymi plakatami<sup>10</sup>. To na pewno bardzo wszystko wpłynęło na moją decyzję. Bardzo mnie to irytowało i stwierdziłam, że to jest bardzo fajny pomysł na tatuaż. To było takie moje tupnięcie nogą: mam was w dupie. Wiesz, teraz sobie tak myślę – bo ciężko jest mi sobie przypomnieć dokładnie mój tok myślenia wtedy – ale to na pewno miało bardzo duży wpływ, cała ta agresja i nienawiść z drugiej strony: od polityków po Młodzież Wszepocholską. I rodziła się we mnie taka niezgoda, wiesz, i stwierdziłam, że też jestem człowiekiem. Postanowiłam sobie zrobić tatuaż. To jest taki mój głos w tej dyskusji (Baśka).

Tatuaż jako gest walki z „byciem szufladkowanym i klasyfikowanym” czy też z samym aktem szufladkowania i klasyfikowania, którą podejmowała między innymi cytowana przed chwilą Baśka, pojawił się również – choć w zupełnie odmiennym kontekście – w opowieści innego uczestnika badania, Mateusza, doktoranta na jednym z renomowanych polskich uniwersytetów. W swojej narracji przedstawił on bardzo interesującą interpretację własnego zaangażowania w praktykę tatuowania ciała, ujmując je przede wszystkim jako formę parodystycznej gry z uprawomocnionymi hierarchiami kulturowymi – podziałem na kanoniczną i ekskluzywną kulturę wysoką oraz niewyrafinowaną, wulgarną i „niską” kulturę popularną – które stanowią źródło klasyfikacji jednostek oraz, by posłużyć się kategorią zaproponowaną przez Pierre’a Bourdieu (2005), narzędzie społecznej dystynkcji. Sam, będąc – z racji swojego wykształcenia i wysokiego kapitału kulturowego – nominalnym reprezentantem kultury wysokiej i otaczając się osobami podobnymi sobie, w toku wywiadu wielokrotnie podejmował próbę zdemaskowania arbitralnego charakteru czy fasadowości tych symbolicznych hierarchii, równocześnie zaznaczając swój dystans wobec często w jego mniemaniu nieauten-

---

<sup>10</sup> Chodzi o kampanię plakatową – przygotowaną właśnie przez Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi – „Zakaz pedałowania”.

tycznych postaw czy praktyk, które służą reprodukcji uprawomocniających je schematów klasyfikacyjnych i potwierdzeniu usytuowania jednostki na najwyższych szczeblach kulturowej drabiny. Jednym z narzędzi umożliwiających mu wyrażenie i realizację buntu wobec kultury wysokiej oraz symboliczne wydarcie siebie, własnego ciała i podejmowanych przez siebie działań z ograniczających i sztucznych kategoryzacji była właśnie praktyka tatuowania ciała, którą określił w jednej ze swych wypowiedzi jako osobiste „narzędzie polemiczne”. By lepiej zrozumieć przyjęty przez niego tok rozumowania, przyjrzymy się bliżej następującemu fragmentowi wywiadu:

Ja mam specyficzne nastawienie do kultury wysokiej. Nie utożsamiam się z pewnymi wzorcami postępowania, z poprawnością polityczną, z hipokryzją w odniesieniu do formułowania swoich gustów, preferencji i ocen, z pewnego typu przemocą symboliczną, jaką kultura wysoka reprezentuje sobą. A to wszystko uosabia przede wszystkim czynnik ludzki, czyli to, co ludzie z tym robią, na przykład to, że potrafią mówić o treściach, których kompletnie nie rozumieją. Jestem o tym przekonany i udało mi się to kilka razy zdemaskować, że ludzie po prostu uprawiają pustosłowie, i to z podniesioną dupą kogoś, kto reprezentuje tę kulturę wysoką czy przynajmniej uczestniczy w tej kulturze. To jest dla mnie żałosne, takie dla lansu i nieautentyczne. [...] I tatuaż to jest właśnie takie moje narzędzie polemiczne, wewnętrzna opozycja, wewnętrzna emigracja, wewnętrzna kontrkultura. To jest taki prywatny ślad mojej kontrkultury wobec kultury wysokiej. [...] Jeszcze kiedy byłem w liceum, to na przykład z przekory chodziłem w szerokich spodniach, chodziłem na siłownię i miałem satysfakcję z tego, że jestem najbardziej czytany karkiem i największym karkiem wśród czytanych. I podobnie jest z tym tatuażem. Spotkałem się z pogardą dla takich zjawisk: bo to przecież dla marginesu, plebsu, jakiegoś dresiarstwa; najczęściej z dresiarstwem to się kojarzy. Traktuje się go raczej jako element kultury niskiej niż wysokiej. Więc dla mnie on wiąże się z przekorą, z nieutożsamieniem się z kulturą wysoką, z pewną grą konwencjami, umiejętnością poruszania się pomiędzy różnymi poziomami. Tak to oceniłem (Mateusz).

Mateusz bezpośrednio ujmuje tu swoje zaangażowanie w praktykę tatuowania w kategoriach osobistej „kontrkultury” czy „wewnętrznej opozycji” pozwalającej mu wyrazić swój krytycyzm czy dystans

wobec tradycyjnych kulturowych podziałów i wpisanej w nie (oraz w uprawomocniające je działania, o których wspomina wielokrotnie w swojej wypowiedzi) sztuczności. Ta podejmowana przez niego kontestacja nie polega jednak na postawieniu się w opozycji do kultury wysokiej lub poza jej obrębem (ponieważ jest w niej bardzo mocno zakorzeniony), lecz raczej na ironicznej grze polegającej na przekraczaniu ustalonych hierarchii i symbolicznych granic dzielących różne domeny kultury, właśnie po to, by zaznaczyć ich arbitralny charakter i wyznaczyć przestrzeń własnej autentyczności (por.: Hall 1996; Barker 2005; de Certeau 2008; Fiske 2010). Tatuując na swoim ciele cytaty z prac znanego filozofa, Mateusz nie tylko sięga tu po formę kojarzoną przede wszystkim z tym, co niskie, wulgarne, prostackie (marginesem, „dresiarstwem” i „plebsem”), a więc nieadekwatną z perspektywy jego pozycji w obrębie systemów klasyfikacyjnych, lecz dodatkowo wyposaża ją w zarezerwowane dla kultury elitarnej treści, z rozmysłem łamiąc tym samym „nienaruszalne” zasady i kpiąc z istniejących kulturowych konwencji. Odwołując się do kategorii zaproponowanych przez Stuarta Halla (1996; por.: Barker 2005; de Certeau 2008), można by powiedzieć, że jego opór przyjmuje tu formę karnawału, polegającą nie tyle na prostym odwróceniu porządków czy (jak to sam określa) poziomów – niskiego i wysokiego, elitarnego i wulgarnego – ile na ich mieszanii, prowadzącym do zawieszenia wszelkich dotychczasowych podziałów. Tak rozumiany gest oporu prowadzi zatem do powstania hybrydycznej i nieustrukturyzowanej, a więc wolnej od klasyfikacji i jakichkolwiek hierarchii przestrzeni osobistej wolności, w której może on swobodnie wyrażać czy realizować swoje najbardziej nawet kontrowersyjne i niekonwencjonalne upodobania, pasje lub gusta.

Podsumowując tę część analizy, należy zaznaczyć, że tym, co łączyło te różnorodne zjawiska i treści – kulturowe normy, społeczne konwencje czy rozpowszechnione w danym kontekście społecznym postawy – do których odwoływali się moi rozmówcy, był przede wszystkim fakt, iż odnosiły się one do aspektów ich prywatnego życia i tożsamości, na przykład wyobrażeń na temat samych siebie, cielesności, tożsamości genderowej czy deklarowanej orientacji seksualnej, a tym samym w ich odczuciu ograniczały one w jakiś sposób

ich osobistą niezależność, podmiotowość czy indywidualność. Zaangażowanie w praktykę tatuowania czy konkretny zapisany na ciele tatuaż traktowali oni jako sposób uzewnętrznienia swojego sprzeciwu czy niezgody na różnego rodzaju ograniczenia nakładane na ich jednostkowe „ja”, indywidualność i inność oraz wyraz dążenia do emancypacji własnej tożsamości z zewnętrznych wobec niej ograniczeń. Bunt ten – stanowiąc bez wątpienia wyraz tak sugestywnie opisywanej przez Giddensa (2001: 285–313) i Jacyno (2007: 42–46) polityki życia – miał zazwyczaj charakter prywatny czy osobisty, tak jak osobisty charakter miały wymiary egzystencji czy tożsamości, w obronie których stawali. Jako kontestatorzy czy buntownicy występowali oni zatem najczęściej w swoim własnym imieniu i sami siebie czynili rzecznikami danej sprawy: rzadko kiedy angażowali się w zorganizowane działania realizowane w obrębie instytucjonalnych lub pozainstytucjonalnych struktur i organizacji, nośnikiem swoich poglądów, przekonań czy roszczeń czyniąc własne ciało.

### **Inny, czyli niemodny**

W poprzednich podrozdziałach starałam się pokazać, w jaki sposób moi rozmówcy definiowali i negocjowali swoją „różnicującą indywidualność” – rozumianą albo jako wyraz wyjątkowości czy unikatowości własnego „ja”, albo w kategoriach nonkonformizmu i niedostosowania do przyjętych społecznie sposobów realizacji swojej tożsamości, wzorców zachowania i wartości – przeglądając się w lustrze, jakim były inne, zazwyczaj niewytatuowane, osoby. Co znaczące, obok niezróżnicowanej grupy niewytatuowanych innych, drugim bardzo często przywoływanym przez nich – szczególnie osoby tatuujące się od kilku czy kilkunastu lat oraz tatuatorów i tatuatorki (łącznie dwadzieścia sześć osób) – punktem negatywnego odniesienia dla ich tożsamości i inności były osoby wytatuowane, z którymi nie chcieli się utożsamiać (czy też z którymi nie chcieli być utożsamieni) i do których starali się z różnych przyczyn zdystansować.

Dążenie do podkreślenia i realizacji swojej „różnicującej indywidualności” (ujmowanej, jak się zaraz przekonamy, w sposób tro-

chę odmienny niż w poprzednich dwóch przypadkach) zakładało tu więc konieczność odróżnienia się czy odcięcia od osób, z którymi – choćby z perspektywy zewnętrznego obserwatora – łączyło ich dużo więcej niż z reprezentantami pierwszej z omówionych grup odniesienia: zaangażowanie w tę samą formę modyfikacji ciała, którą, jak zaznaczyłam w poprzednich akapitach, określali jako rzadką i elitarną. Można by więc przypuszczać, że fakt przynależności do wąskiej grupy wytatuowanych (otoczonej czy wręcz osaczonej przez niewytatuowaną większość) powinien być spajającym ją czynnikiem i podstawą wspólnej identyfikacji jej członków. O ile jednak moi rozmówcy potrafili utożsamić się z innymi wytatuowanymi osobami, stawiając siebie – a więc i ich – w opozycji do niewytatuowanego mainstreamu, o tyle pozbawieni tej zewnętrznej grupy odniesienia wcale nie byli skłonni się z nimi identyfikować i kładli nacisk na dzielące ich różnice. Status grupy odniesienia ulegał tu więc odwróceniu – grupa wewnętrzna (grupa pozytywnego odniesienia) pozbawiona zewnętrzza (grupy negatywnego odniesienia) zmieniała się w zewnętrzną – innego, wobec którego uczestnicy badań mogli się odróżnić jako odrębne jednostki.

W przeciwieństwie jednak do niewytatuowanych innych, ci wytatuowani rzadko kiedy byli postrzegani całościowo, jako niezróżnicowany tłum takich samych, lecz raczej jako bardziej heterogeniczna zbiorowość, podzielona na różne – bliższe lub dalsze respondentom – segmenty (na przykład więzienną kulturę tatuażu, środowisko tatuatorskie, przedstawiciele różnych subkultur praktykujących tatuaż), z których w zasadzie tylko jeden stanowił dla moich rozmówców punkt negatywnego odniesienia: osoby, które tatuują się dlatego, że jest to modne, i podążają ślepo za tatuażowymi trendami, określane najczęściej jako „ci z tribalem”<sup>11</sup> albo „te z motylkiem”. Co znamienne, odnosząc się do tej konkretnej grupy uczestnicy badań stosowali podobne zabiegi ujednociające jak w przypadku niewytatuowanych innych, a więc ujmowali ją nie tyle jako niejednorodną wewnątrznie zbiorowość indywidualnych jednostek mających różne stylistyczne preferencje, upodobania czy kierujących się różnymi motywacjami

---

<sup>11</sup> „Tribal” to określenie na rodzaj tatuażu wzorującego się na tatuażach plemiennych.

sięgania po tatuaż, ale jako jednolitą masę, która w dodatku stanowiła – ich zdaniem – dominującą część wytatuowanych osób: „wytatuowany mainstream”.

Warto zauważyć pewną istotną prawidłowość. Moi rozmówcy odnoszący się krytycznie i z dystansem do tych właśnie osób mieli zazwyczaj nie tyle negatywny, ile ambiwalentny stosunek do postępującej w ciągu ostatnich kilku lat popularności tatuażu w Polsce, jego urynkowienia i dynamicznego rozwoju „przemysłu tatuażowego”, który dla wielu z nich – tatuatorów, menadżerów studia tatuażu oraz osób pracujących w branżowych wydawnictwach – stanowił przecież podstawowe źródło dochodów. Zdaniem wszystkich uczestników badań rozprzestrzenienie się w Polsce „mody na tatuaż” (Marek), która była ich zdaniem konsekwencją transformacji ustrojowej (Natalia, Michał, Maja, Marek, Marta), wzrostu poziomu życia (Tomek), otwarcia się naszego kraju na zachodnioeuropejskie wzorce obyczajowe (Natalia, Karolina, Marta, Marek, Daria, Maciek) oraz upowszechnienia się tej formy modyfikacji ciała wśród przedstawicieli świata mediów czy „popkultury” (Marek, Maciek, Michał), było niekwestionowanym faktem. Z jednej strony uważali oni, że może to prowadzić do destygmatyzacji tatuażu, zdjęcia z niego odium praktyki zmarginalizowanej (zarezerwowanej dla kultury więziennej) czy rozpoznania go przez szersze społeczeństwo jako formy sztuki (Ewa, Maja, Natalia), z drugiej jednak – wyraźnie obawiali się tego, że mogą zostać zidentyfikowani z modną wytatuowaną większością (Tomek, Marek, Michał, Maja, Ewa), co bardzo wyraźnie widać w cytowanej poniżej wypowiedzi:

Czasami myślę o tym, że mogę być – ze względu na te tatuaże – postrzegany tak, jakbym podążał za modą, i trochę mi to przeszkadza, bo te tatuaże to nie są dla mnie... No nie walnę sobie delfina albo jakiegoś srogiego tribala na ramieniu. I to mnie trochę zniechęca, kiedy sobie pomyślę, że ktoś może mnie tak potraktować, że moda, albo coś takiego. Bo właśnie tak nie jest. To nie jest dla mnie moda, ale z drugiej strony też nie przeszkadza mi to, że tatuaże stają się modne. Raczej mi to wisi, co ludzie ze sobą robią. Tylko ja się obawiam takiego zaklasyfikowania mnie właśnie jako takiego „modnego”... Nie chciałbym tego (Tomek).

Warto więc zadać sobie pytanie o to, dlaczego osoby, z którymi rozmawiałam, tak bardzo obawiały się tego utożsamienia. W jaki sposób uzasadniały swoje roszczenie do „bycia innymi” od tych, którzy – w ich mniemaniu – podążyli za modą na tatuaż? Co ich zdaniem reprezentował sobą „wytatuowany mainstream”, od którego chciały się zdystansować? Jakie zagrożenia stwarzał dla ich tożsamości czy indywidualności? Jakie cechy własnej tożsamości czy indywidualności mogli wyeksponować przez odniesienie się do niego?

Wielu rozmówców podkreślało w toku wywiadu, że zaangażowanie się przedstawicieli wytatuowanego mainstreamu w tę formę modyfikacji ciała podważało kryjący się w tatuażu potencjał autentyczności. Sugerowali oni, że dla modnych innych tatuowanie ciała nie było wyrazem ich indywidualnego lub subkulturowego stylu czy – by posłużyć się określeniem jednego z uczestników badania (Maciek) – „klimatu”, lecz czysto estetyczną stylizacją, nastawioną na kreowanie atrakcyjnego społecznie wizerunku („lansu”). Trzech rozmówców (Mateusz, Tomek, Maciek) dostrzegało bezpośredni związek między zaangażowaniem się wytatuowanego innego w tatuaż a specyficznym dla kultury konsumpcyjnej „kultem ciała” (por.: Turner 1999; Benson 2000), który ich zdaniem przejawia się przede wszystkim w koncentracji na wyglądzie, na walorach estetycznych. Jak zauważyli w przytoczonych poniżej fragmentach wywiadów, dla wytatuowanych innych tatuaż spełniał się całkowicie w swej funkcji dekoracyjnej: stanowił element estetycznego asortymentu, ładny dodatek, pozwalający ozdobić swoje ciało i dostosować się do funkcjonującego współcześnie wzorca piękna czy atrakcyjności:

Jak to mawiał mój tata: to wszystko z dobrobytu wychodzi. Tatuowanie stało się w miarę tanie i powszechne. Tatuaż jest ładny, więc ja się nie dziwię, że ludzie sobie robią tatuaże. Też mi się wydaje, że taka moda z Zachodu idzie na – nie wiem – egoizm, nie, nie egoizm, na egotyzm. To jest właśnie taki lans, kultura lansu i tatuaż jest elementem lansu, tak mi się wydaje. Nie masz tatuażu, to się nie lansujesz. I tu chyba nie chodzi o lansowanie cech, tylko bardziej o lansowanie siebie. Nie chodzi o to, że tatuaż nie oznacza, że jesteś szalony czy odważny. Raczej chodzi o to, żeby wyglądać *cool*. Tak ja tę kulturę odbieram: wszystko jest totalnie takie puste, nastawione na wizerunek. Liczy się to, żeby ładnie

wyglądać, dbać o siebie, jakoś tak mega się perfumować, liczy się masa kosmetyków i tak dalej. To jest takie przeglądanie się w lustrze i myślenie sobie, jaki to jest zajebisty, bo „mam tatuaż zajebisty”. Tak to widzę właśnie (Tomek).

Może to zabrzmie trochę zgryźliwie, ale zauważam to nawet po moich wizytach w studiach tatuażu i piercingu. Kiedyś przychodzili tylko tak zwani ludzie z klimatem: punkowcy, metalowcy, skinheadzi, rastamani, czyli ludzie związani na przykład z jakimiś subkulturami choćby muzycznymi, ogólnie młodzież alternatywna, artyści. Natomiast teraz jest w studiach coraz więcej lasek w tipsach, różowych obcisłych ciuszkach, które chcą mieć kolczyk już nawet nie w pępku – bo to się stało zwykłym standardem – czy w języku, ale w brwi czy nawet chcą jakieś takie bardziej wyrafinowane modyfikacje. Czyli to się staje elementem takiej powszechnej, codziennej estetyki. I moja interpretacja jest taka, że ten kolczyk, tatuaż czy dredy to już nie jest coś takiego wyjątkowego, tylko coś jak pomalowane paznokcie. Te dziewczyny ciągle sobie malują paznokcie, robią tipsy, plus do tego mają kolczyk w języku, plus jakiś tatuaż – nie wiem – taki, jaki akurat jest modny. A w dyskotekach absolutny szal: każdy facet musi mieć tribala na ramieniu (Maciek).

Cytowani powyżej rozmówcy (nie bez żalu czy pretensji) zwracali przede wszystkim uwagę na to, że wzrost popularności wybranej przez nich formy modyfikacji ciała i zawłaszczenie jej przez modny tatuażowy mainstream sprawiły, że zaczęła ona w dużej mierze tracić swoje dotychczasowe – wynikające z jej historii oraz specyfiki sięgających po nią grup, na przykład więźniów, marynarzy czy subkultur młodzieżowych – konotacje czy ładunek znaczeniowy, które ich zdaniem wyznaczały jej wartość i skłoniły ich do zaangażowania się w nią (pisałam o tym szerzej w poprzednim podrozdziale). Zdaniem Tomka czy Maćka tatuażu zapisanego na ciele „lansujących” się osób nie można traktować jako autentycznego symbolu inności rozumianej w kategoriach nonkonformizmu i niedostosowania, a więc odwagi przeciwstawienia się społecznym konwencjom czy wspomnianej przez jednego z nich „alternatywności”, lecz jako przejaw skupienia się na sobie i swoim wizerunku. Według nich zatem upowszechnienie się i urynkowienie tej formy modyfikacji ciała złągodziło jej kontestatorski czy „przewrotowy” wydźwięk (por.:



Hebdige 1979: 92–99; Muggleton 2004: 161–162; Fiske 2010: 19)<sup>12</sup>, pociągnęło za sobą jej banalizację czy nawet wulgaryzację – co widać wyraźnie w wypowiedzi Maćka, który porównuje tatuowanie do malowania paznokci, a więc czysto dekoracyjnej czynności, pozbawionej głębszego znaczenia czy przesłania – a tym samym postawiło pod znakiem zapytania autentyczny charakter ich zaangażowania w praktykę tatuowania ciała.

Nie bez przyczyny więc w swoich wypowiedziach uczestnicy badania starali się na wiele różnych sposobów uzasadnić swoje roszczenie do odróżnienia się od tak postrzeganego innego, które w tym kontekście było przede wszystkim – jak się za chwilę przekonamy – „roszczeniem do autentyczności” (Barker 2005: 458; por.: Thronton 1995; Widdicombe i Wooffitt 1995; Muggleton 2004), a więc do uznania autentycznego charakteru ich zaangażowania w praktykę tatuowania ciała. Mówiąc o swojej odmienności od tak ujmowanych wytatuowanych innych, moi rozmówcy jako narzędzie odróżnienia wykorzystywali nie sam fakt posiadania tatuażu, który w oczywisty sposób upodabniał ich do tej grupy odniesienia, ale powody, które skłoniły ich do praktykowania tej formy modyfikacji ciała, stosunek do tatuażu oraz stopień zaangażowania w to zjawisko, wyrażający się w posiadanej na jego temat wiedzy oraz w związanym z nim doświadczeniu (na przykład latach praktyki).

---

<sup>12</sup> Cytowani tu autorzy – reprezentanci Studiów Kulturowych skupionych wokół Szkoły Birmingham – mówią w tym kontekście o procesie rozbrojenia (*de-fusion*) i rozproszenia (*diffusion*) (Hebdige 1979; Clarke i in. 1991; Muggleton 2004). Jak zauważa autor monografii *Wewnątrz subkultury*: „W procesie rozbrojenia wywrotowy potencjał stylu subkulturowego zostaje w komercyjny sposób załagodzony, co następuje w wyniku urynkowania form subkulturowych: zmiany gestów i znaków odmowy w modę głównego nurtu [...]. Rozproszenie dotyczy rzeczywistego geograficznego i społecznego rozprzestrzenienia się stylu od początkowego jądra innowatorów [tj. reprezentantów subkultur – przyp. A. D.] do nowego masowego grona odbiorców” (Muggleton 2004: 162). Z kolei John Fiske (2010: 19) mówi w tym kontekście o procesie inkorporacji (*incorporation*) języka protestu czy kontestatorskiego stylu przez kulturę popularną i modę, który z konieczności prowadzi do pozbawienia ich stanowczości i potencjału oporu, równocześnie negując subkulturowy potencjał autentyczności.

Tak więc zwracali oni uwagę przede wszystkim na to, że wytatuowani inni zainteresowali się tatuażem nie z powodu fascynacji nim jako pewną kontrowersyjną formą sztuki czy w efekcie poszukiwania własnej – indywidualnej, autentycznej, najbardziej przystającej do ich tożsamości – formy wyrazu, ale dlatego, że tatuaż jest modny. Jak zauważa jeden z rozmówców pracujący w studiu tatuażu jako piercer:

Wszyscy mają tatuaże. Robi się je dlatego, że się to zobaczyło w telewizji, u jakiegoś znanego piłkarza. Najczęściej takie wzorki popularne, nudne. I mnóstwo ludzi przychodzi z takim samym wzorkiem, goście z tribalem na ramieniu czy dziewczyny, które chcą tribale na łędźwiach, bo ich koleżanki mają. Wszystkie te tribale wyglądają identycznie, tylko paroma kreskami się różnią (Marek).

W tej wypowiedzi pojawiają się kilka istotnych wątków, które były obecne w wielu zebranych narracjach. Przede wszystkim Marek stwierdza, że tym, co charakteryzuje wytatuowany mainstream, jest konformizm rozumiany jako ślepe podążanie za modą, robienie sobie tatuażu właśnie dlatego, że „wszyscy – gwiazdy telewizji, koleżdy, koleżanki – mają tatuaż”. Przedstawiciele tej grupy negatywnego odniesienia są nastawieni, zdaniem moich rozmówców, na naśladowanie innych zarówno w kwestii zaangażowania w tę formę modyfikacji ciała, jak i w konkretne zapisywane na ciele obrazy – stąd pojawiające się niezwykle często w wywiadach odwołanie do cieszących się bardzo małym szacunkiem (ponieważ modnych, infantylnych czy „kiczowatych” – Tomek) tribali czy motylków. Modni wytatuowani inni bezrefleksyjnie i bezkrytycznie powielają czy kopią wzory, które zobaczyli u kogoś innego, lub biernie konsumują gotowe obrazy z katalogu, co ma świadczyć o ich złym guście, wątpliwych upodobaniach czy braku wyrobionego „smaku” w kwestii tatuaży, a nawet – jak zaznaczyła jedna z uczestniczek badania – braku świadomości tego, że tatuaż może być formą sztuki, prowadzącym do jego „profanacji”. Dystansując się od nich, moi rozmówcy wskazywali na twórczy i autorski charakter swoich tatuaży – którego wyrazem było choćby to, że sami projektowali zapisane na ciele wzory i zawsze przerabiali te znalezione w katalogu (piszę o tym

szerzej w części poświęconej pracy tożsamościowej) – mający stanowić ekspresję i formę realizacji ich tożsamości, stylu czy upodobań, a nie potrzeby dostosowania się do ogółu czy funkcjonujących obecnie tatuażowych trendów. Mówili więc o sobie jako o osobach kreatywnych, zdolnych do przetwarzania dostarczanych im przez kulturę konsumpcyjną obrazów wedle własnego uznania i zgodnie z własnymi potrzebami – osobach, dla których posiadanie tego, co mają wszyscy, stoi w sprzeczności z poczuciem własnej godności, autentyczności i wypracowanym obrazem siebie. Dążenie do podkreślenia swojego niedostosowania do mody, nonkonformizmu i orientacji na „bycie innym” niż wszyscy (wyjątkowym i niepowtarzalnym) jest widoczne choćby w poniższych wypowiedziach:

Chcesz mieć motylka, to miej motylka. Ja akurat nie jestem entuzjastą motylka, jednego, gdzieś tam. Ale rozumiem ludzi, którzy chcą, ok... Jakby to ująć? Dla mnie generalnie nie ma czegoś takiego jak moda, jeżeli chodzi o tatuaż, jeżeli chodzi o moje tatuaże. Ja naprawdę mam w głębokim poważaniu to, co teraz jest modne. Nie robię sobie tatuaży, kierując się tym, co jest teraz modne, bo chyba bym się popukał w czoło. Powiedzmy, że ja stoję po stronie ludzi, którzy tatuują sobie różne rzeczy po pierwsze nie dla mody, a po drugie [...] nie po to, żeby zaimponować kolegom, i nie po to, żeby mieć to, co mają wszyscy (Marek).

Ja postawiłem na tatuaż egipski z racji tego, że takie tatuaże nie są bardzo popularne. Nie chcę chodzić z tribalem na rękę, z czymś co mają wszyscy dookoła, bo akurat to jest w tym momencie modne. Parę lat temu były modne tribale. Potem się zrobiły modne jakieś motywy kwiatowe. Później się zrobiły modne postacie z filmu. Nawet nie interesowała mnie nigdy ta moda w tatuażach. Ja chciałem mieć coś, co będzie dla mnie, a nie pod publiczność (Bartek).

Ja mam taki problem trochę, że nie lubię owczych pędów i trudno mi się jest identyfikować z jakąś grupą. Właściwie punk rock to jest jedyna rzecz w moim życiu, z którą się w jakiś sposób zidentyfikowałem. Ale ogólnie nie bardzo lubię identyfikację z jakąś grupą czy z jakimś poglądem politycznym, czy z czymś takim. Nie lubię tego. Lubię myśleć o sobie, że mam jakieś własne opinie. Więc wiesz, w tym świetle

mogłoby mi przeszkadzać to, że dużo osób robi sobie tatuaże, ale przez to, że moje są trochę inne od innych, takie moje, nie mam z tym problemu (Michał).

Położenie nacisku na naśladowczy i odtwórczy charakter tatuazowych projektów realizowanych przez wytatuowanych innych często wiązało się też z podkreślaniem powierzchowności, bezznaczeniowości czy nieautentyczności zapisanych na ich ciele obrazów. Moi rozmówcy zaznaczali wielokrotnie, że tatuaże przedstawiciele grupy ich negatywnego odniesienia – wspomniane katalogowe wzory, tribale, słoneczka, kwiatki, chińskie czy hebrajskie napisy i motylki, do których stale się odwoływali – były „puste” i nieprzemysłane, nie niosły ze sobą żadnego przesłania czy głębszych treści, które oddawałyby osobowość, styl czy poglądy ich posiadaczy. Niektórzy z uczestników badania – podobnie jak przywoływani w drugim rozdziale Turner (1999) i Fisher (2001; por.: Eubanks 1996; Klesse 1999) – często oskarżali wytatuowanych innych o „kulturowy kaniibalizm”, sugerując, że często nie znali oni lub nie rozumieli znaczenia wytatuowanych na swoim własnym ciele symboli (Daria, Konrad, Maja, Marek, Iwona, Sławek). Wytatuowany inny wydawał się im więc nieautentyczny, sztuczny czy fałszywy – zapisany na jego ciele tatuaż stanowił nie tyle wizualną reprezentację jego „prawdziwego ja”, co wyraz potrzeby dostosowania się do większości i zyskania aprobaty ze strony podobnych sobie osób<sup>13</sup>.

Sytuując się w opozycji do tak ujmowanego wytatuowanego innego, moi rozmówcy zaznaczali przede wszystkim, że ich tatuaże nie miały przypadkowego charakteru – były efektem długotrwałych poszukiwań najbardziej adekwatnej i znaczącej formy wyrazu, która pozwoliłaby im na wyeksponowanie swojej indywidualności i tożsamości. W przeciwieństwie do „tego z tribalem” czy „tej z motylkiem”,

<sup>13</sup> Bardzo sugestywnie mówi o tym jeden z moich rozmówców: „Myślę, że niekiedy ciało nie potrzebuje takich ozdób, jakie ja mam. To była moja droga, mój wybór, że chciałem mieć tatuaż. I myślę, że niektórzy niepotrzebnie robią tatuaże, bo wydaje mi się, że nie pasują do nich, do ich osobowości. Ale to też może być tylko moje zdanie, bo oni mogą się czuć dobrze z tym. Ale są ludzie, którzy wyglądają z tym tatuażem swoim jak szczur jakiś w garniturze, albo cham jakiś, który założy garnitur, a i tak wychodzi z niego chamstwo” (Łukasz).

nie robili sobie tatuażu „byle jakiego, byle był” (Wojtek), lecz traktowali tę formę modyfikacji ciała jako sposób realizacji „pomysłu na siebie”, własnego stylu i wyrażenia istotnych dla siebie znaczeń:

Wiesz, to jest dla mnie takie bardzo moje i mogę się odnosić z wyższością do dziewczyn z delfinkami albo facetów z tribalami, ponieważ u mnie to jest przemyślane i nie jest elementem mody tylko czymś, przez co się wyrażam. [...] Dla nich, dla tych dziewczyn, które przychodzą przekłuć sobie pępek i mieć kolczyk, liczy się tylko efekt wizualny i nie myślą o tym za dużo, tylko na zasadzie: „zrobię sobie tatuaż i będę bardziej *sexy* wyglądała”. Natomiast u mnie to jest przemyślane, jest w tym jakiś zamysł (Maciek).

Moim zdaniem jest tatuaż modny i tatuaż jest niemodny. Wiesz, my [respondent mówi o sobie i o swojej dziewczynie – przyp. A. D.] robimy sobie tatuaże, które zawsze będą nam się podobały, bo są przemyślane, bo są takie nasze. Nie były robione na zasadzie: „no, bo koleżanka sobie zrobiła nad pupą, na lędźwiach tribalka, to ja też sobie zrobię, bo to tak fajnie wygląda” i robi: ciach, ciach, ciach, ciach (Sławek).

Niektórzy z moich rozmówców uważali, że tym, co pozwala im usytuować się poza obrębem tej modnej i zorientowanej jedynie na estetyczną stylizację „kultury tatuażu”, był radykalny charakter ich zdobień. Od wytatuowanego innego odróżniał ich fakt, że nie ograniczali się do zapisania na swoim ciele jednego czy dwóch modnych wzorów, ale pokrywali tatuażem bardzo dużą powierzchnię swojego ciała, włączając w to często dość „kontrowersyjne”, ponieważ bardzo wyeksponowane i trudne do ukrycia miejsca, takie jak przedramiona, szyja, dłonie czy dekolty. Realizowali zatem tatuażowe projekty, które – nie tylko w ich opinii – wykraczały poza konwencję *cute culture* i określone przez „modę na tatuaż” kanony piękna. Dlaczego? Jeden z uczestników badań – nie bez wyraźnej satysfakcji – zaznaczył w trakcie wywiadu, że fakt posiadania wytatuowanych rękawów i szyi (oraz dłoni, klatki piersiowej, brzucha i nóg) czyni go nie tyle modnym, co „dziwnym”, kimś, kto zdaniem większości „posunął się za daleko”, a więc innym, odmiennym, oryginalnym i niepasującym do reszty wykazującej pewien konformizm czy konserwatywizm w realizowanych tatuażowych projektach:

Tak, tatuaż jest modny. W tym momencie modne jest posiadanie tatuażu na łydeczce czy gdzieś tam. Tak, zdecydowanie posiadanie jednego czy dwóch tatuaży jest modne, ale posiadanie całego rękawa plus szyi jest dziwne. Tak że w tym momencie ja już nie jestem modny, jestem dziwny bardziej (Marek).

Można by powiedzieć, że zaangażowanie w radykalne tatuażowe projekty, a więc pokrywanie tatuażem bardzo dużej powierzchni swojego wystawionego na społeczny ogląd ciała, pozwalało niektórym z moich rozmówców uciec przed byciem zaklasyfikowanym do modnego – nastawionego na estetyczną stylizację i konformistycznego – mainstreamu oraz sposobem wyrażenia swojej niezgody na wartości, orientacje i kanony piękna, które ucieleśnia wytatuowany inny. Zaangażowanie się w radykalne czy niemainstreamowe tatuażowe projekty było dla nich jednym z warunków i gwarantów utrzymania statusu outsidera oraz sposobem walki o możliwość wyrażenia swojej indywidualności czy wyjątkowości za pomocą praktyki, która współcześnie w coraz większym stopniu nie tyle różnicuje, co upodabnia.

Dla innych z kolei zabiegiem pozwalającym im na odróżnienie się od wytatuowanego innego, a więc środkiem ochrony swojej autentyczności, było odwoływanie się do „tatuażowej przeszłości” i wieloletniego zaangażowania się w tę praktykę modyfikacji ciała. Niektórzy z moich rozmówców podkreślali, że tym, co różniło ich od wytatuowanego innego, był przede wszystkim fakt, że znajdowali się w „awangardzie” tej praktyki: zainteresowali się tatuażem i podjęli się tatuowania swojego ciała, na długo przed tym, jak ta forma modyfikacji stała się popularna czy modna, nie można więc uznać ich za konformistów ślepo podążających za stadem (Tomek). Odwoływali się więc w tym kontekście do – szeroko diskutowanego chociażby przez Hebdige’a (1979: 122) czy Muggletona (2004: 175) – rozróżnienia na „prawdziwych” entuzjastów danej praktyki czy stylu – o których autentyczności miało świadczyć to, że znajdowali się oni wśród osób, które jako pierwsze sięgnęły po tatuaż – oraz tych, którzy zainteresowali się nią w konsekwencji jej komercjalizacji i utowarowienia:

Wiesz, teraz praktycznie w każdym miejscu w pracy znajdzie się ktoś, kto ma jakieś tatuaże, bo teraz tatuaże są dosyć popularne, powszechne wręcz. Jest to teraz coś coraz mniej szokującego. I w sumie nie przeszkadza mi to. Nie myślę sobie: kurde, jak zaczynałem, to nikt nie miał, a teraz wszyscy mają i jestem jednym ze wszystkich. Wiesz, ludzie teraz dziarają sobie głupoty. Znaczy ja też dziaram sobie głupoty, ale – wiesz – moje głupoty są jakieś takie fajniejsze. Jak widzę tych koleśi, którzy mają zawsze to samo zrobione: albo jakieś chujowe tribale, albo jakieś chujowe smoki, albo jakieś inne chujowizny, to nie identyfikuję się z nimi. [...] Jak zaczynałem sobie robić dziary to one jeszcze nie były zbyt popularne, przynajmniej w Polsce. Nie było tak, że się jechało nad morze to co drugi koleś miał jakiegoś tribalka czy innego smoka na przedramieniu albo na ramieniu. To było trochę takie ekskluzywne i to też miało wtedy taką wartość (Michał).

W sumie nie przeszkadza mi ta moda na tatuaż, ale też tak nie do końca... Nie jestem mistrzem słowa, więc się trochę zastanawiam, jak to powiedzieć... Chyba czuję się takim trochę weteranem. Wiesz, mogę sobie patrzeć na młodych adeptów, którzy się zorientowali na to z zupełnie innych pobudek. I czasem to jest śmieszne, jak pomyślę o tym w ten sposób (Karol).

W wypowiedziach tych widać wyraźnie, że wieloletnie zaangażowanie w tę formę modyfikacji ciała – i wynikająca z niego wiedza na temat tatuażu, doświadczenie, znajomość różnych trendów i stylistycznych konwencji czy „obycie” w środowisku tatuatorskim – nie tylko stanowiło dowód autentycznego charakteru tego zaangażowania, ale dawało badanym poczucie „ekskluzywności” czy „wtajemniczenia” oraz sytuowało ich w pozycji autorytetu wobec współczesnych „adeptów tatuażu” rekrutujących się z wytatuowanego mainstreamu – pozycji, która pozwalała im patrzeć na nich z pewną wyższością, ironią i politowaniem.

Lektura zebranych przeze mnie narracji nie pozostawia wątpliwości, że tym, co zdaniem moich rozmówców odróżniało ich od wytatuowanego mainstreamu, był nie tyle fakt posiadania tatuażu, ile to, co kryło się za tym faktem, a więc stosunek do tej formy modyfikacji ciała czy sposób, w jaki wykorzystywali ją dla swoich własnych potrzeb. W poprzednich akapitach starałam się pokazać, iż ne-

gocując swoją wyjątkowość czy indywidualność, odwoływali się oni przede wszystkim do takich kryteriów odróżniających ich od wytatuowanych innych, jak posiadanie określonego gustu i smaku, czyli zdolności do oceny wartości estetycznej zapisywanego na ciele obrazu, wiedzy na temat zjawiska tatuażu i funkcjonujących obecnie trendów, doświadczenia czy kompetencji w zakresie praktykowania tej formy modyfikacji ciała oraz osobistych upodobań stylistycznych, wyrażających się w realizowanych przez nich tatuażowych projektach. Odwołując się do kategorii zaproponowanych przez Bourdieu (2005; por. Chaney 1996), można zatem powiedzieć, że znakiem dystynkcji, po który sięgali czy do którego odwoływali się uczestnicy badania, był w tym przypadku zarówno rodzaj konsumowanych dóbr symbolicznych – styl zapisywanego na ciele tatuażu, konkretny wzór i tak dalej – jak i sposób ich konsumowania, a więc posiadanie pewnego (kulturowego, tatuażowego) kapitału, który miał świadczyć o ich autentyczności, odmienności i wyższości wobec pozostałych przedstawicieli wytatuowanego mainstreamu. Podobne spostrzeżenie czyni Sarah Thronton w swej interesującej monografii poświęconej kulturze klubowej w Wielkiej Brytanii (1995). Sugeruje ona – nawiązując do koncepcji Bourdieu – że badani przez nią przedstawiciele subkultury klubowej starają odróżnić się od innych, odwołując się do czegoś, co można nazwać „kapitałem subkulturowym”, znajdującym wyraz właśnie w „wycuciu smaku”, nastawieniu estetycznym i wiedzy na temat najnowszych undergroundowych czy klubowych trendów muzycznych. Roszczenie do posiadania tego subkulturowego kapitału jest narzędziem symbolicznej czy ideologicznej walki o społeczną pozycję, która toczy się między „klubbersami”, osobami aspirującymi do tej grupy, a przedstawicielami innych grup młodzieżowych (Thronton 1995: 10–12). Walka ta polega przede wszystkim na sankcjonowaniu własnej (grupowej) tożsamości przez klasyfikowanie i dyskredytowanie innego – niebędącego członkiem własnej subkultury – jako osoby niekompetentnej, niewtajemniczonej, pozbawionej dobrego „smaku” i adekwatnych doświadczeń czy wiedzy. Zdaniem autorki *Club Cultures* pozwalało to badanym przez nią „klubbersom” nie tylko na odróżnienie się od innych grup, lecz także na ugruntowanie czy potwierdzenie włas-



nego statusu osób „kompetentnych kulturowo”, wtajemniczonych i znajdujących się na wyższych szczeblach (sub)kulturowej hierarchii (Thronton 1995: 115).

Na podobnej zasadzie, negocjując swoje prawo do „bycia innym” od wytatuowanego innego, moi rozmówcy budowali schematy klasyfikacyjne, które pozwalały im sytuować się w opozycji do modnego innego i podkreślać swoje wyższe położenie w kreowanej przez nich hierarchii stylu i smaku. Nie ulega wątpliwości, że próbując przeciwstawić się utożsamieniu ich z wytatuowanym mainstreamem, często wyolbrzymiali dzielące ich różnice i pomijali ewentualne podobieństwa, kreśląc przerysowany, ujednolicający czy nawet krzywdzący obraz innego, od którego chcieli się odróżnić. Moim celem nie jest jednak dekonstrukcja tego przerysowanego obrazu wytatuowanego mainstreamu, lecz pokazanie, że przywoływany przez badanych inny – krytykowany i wyśmiewany za brak gustu, wrażliwości, odwagi czy wiedzy, którymi dysponowali we własnym mniemaniu niektórzy z uczestników badań, pogardzany za to, że ślepo podąża za modą, kopiuje cudze wzory i wykorzystuje tatuaż jedynie dla „lansu” – był im w pewien sposób potrzebny: stanowił zwierciadło, w którym mogli się przejrzeć, by tym wyraźniej czy precyzyjniej określić, kim są, kim nie są i w jaki sposób nie chcą być postrzegani. Bez wątpienia ten gest odróżnienia się od innych umożliwił im potwierdzenie tego, że nie są anonimowymi członkami homogenicznej masy, ale odrębnymi, indywidualnymi jednostkami, które nie naśladują innych, lecz szukają własnych – a więc autentycznych – sposobów wyrażenia swojego „ja”. Usytuowanie siebie wobec niezróżnicowanego tłumu takich samych dawało im szansę zaakcentowania swojej inności, odmienności i wyjątkowości.

### **Bycie innym – bycie dostrzeżonym**

Starałam się do tej pory pokazać, że dla bardzo wielu z uczestniczących w badaniu osób tatuowanie ciała stanowiło narzędzie realizacji ich inności oraz sposób negocjowania osobistej przestrzeni wolności. Analiza zebranych narracji pokazała jednak, że wpisany w pro-

ces tatuowania gest odróżnienia zakładał nie tylko moment pracy nad własną tożsamością i konstruowania swojej różnicującej indywidualności, lecz również moment jej uzewnętrzniania: artykulacji i prezentowania własnej wyjątkowości czy odmienności w szerszym społecznym kontekście (por.: Sanders 1989; Sweetman 1999; Turner 1999; DeMello 2000; Pitts 2000; Atkinson 2003; Fisher 2003). Te dwa aspekty realizacji jednostkowego „ja” nie były rzecz jasna rozłączne: tworzenie i czytanie tożsamości odbywało się zwykle równoległe do jej manifestowania, a „wewnętrzne” skutki używania tatuazu – choćby jego wpływ na jednostkowe poczucie inności – często były (jak się zaraz przekonamy) bezpośrednio związane z tym, w jaki sposób i w jakim celu pokazywano go publicznie.

Analizując zebrane narracje, bardzo często napotykałam na wypowiedzi świadczące o tym, że moi rozmówcy zdawali sobie sprawę, iż decyzja o nabyciu tatuazu – a więc twórczym przekształceniu mniejszej lub większej powierzchni swojego ciała – nie była jedynie decyzją dotyczącą kształtu ich „wewnętrznego” świata czy sposobem negocjowania ze sobą samym własnej podmiotowości, lecz także wyborem, który wystawiał ich na publiczny ogląd czy ocenę innych. Byli więc oni w pełni świadomi tego, że ich poddane radykalnym modyfikacjom ciało stanie się obiektem spojrzeń i wpłynie na sposób, w jaki będą postrzegani przez innych. Co więcej, jak zauważył jeden z uczestników badań, bycie osobą wytatuowaną – odmienną, wyjątkową czy niedostosowaną – nieodłącznie wiązało się z „byciem oglądanym”, ponieważ inność z zasady przyciąga spojrzenie, tak jak dążenie do manifestowania swojej inności (choćby przez tatuaz) mogło stanowić – i bez wątpienia bardzo często stanowiło – wyraz potrzeby czy chęci bycia dostrzeżonym:

Tatuaz zawsze zakłada jakiegoś odbiorcę swojego. Chodzi mi o to, że robiąc sobie tatuaz, w pewnym sensie chcemy, żeby patrzono na nasze ciało. A więc robiąc to, dopuszczam do tego, że staję się kimś, kto ma coś w rodzaju stygmatu, to oznacza, że ja chcę, chciałem albo będę chciał, żeby na mnie patrzono (Mateusz).

Odsłanianie swojej tożsamości czy indywidualności za pomocą zapisanych na ciele tatuaży, wizualnych reprezentacji „ja”, można potraktować jako wyraz woli bycia dostrzeżonym, która – zgodnie z tezą niektórych socjologów – wynika ze specyficznej dla kultury konsumpcyjnej tyranii widzialności i nacisku położonego na ekspresję jednostkowego stylu, unikatowości i „sobości” (Featherstone 1991b; Finkelstein 1991, 2007). Warto jednak pójść o krok dalej i zauważyć, że uzewnętrznienie czy ekspresja tożsamości stanowi jednak przede wszystkim podstawowy warunek jej urzeczywistnienia w szerszym społeczno-kulturowym kontekście, ponieważ pozwala na uspołecznienie wyrażonego przez tatuaż jednostkowego „ja” (Olcoń-Kubicka 2009). Jak sugerowałam już wcześniej, zindywidualizowana tożsamość, choć opakowywana w nieusuwalne tatuaże, jest nie tyle stabilna i trwała, co raczej delikatna i krucha, opiera się bowiem na niepewnych podstawach i brakuje jej – wbudowanych w nią samą – niepodważalnych fundamentów. Dlatego też, jak sugerują różni autorzy badający późnonowoczesną tożsamość (Featherstone 1991a, 1991b; Finkelstein 1991, 2007; Hetherington 1998; Olcoń-Kubicka 2009; Marody 2010), potrzebuje ona publiczności: widzów czy odbiorców swojej budowanej „na gorąco” tożsamości, którzy nie tylko dadzą jej możliwość artykulacji swojego „ja”, lecz także – przez swoje spojrzenia i reakcje – będą pełnić funkcję lustra, w którym może się ona przeglądać, nadając znaczenie swoim tożsamościowym wyborom. Mirosława Marody w wywiadzie udzielonym autorom raportu *Młodzi i media* (2010: 68) niezwykle trafnie zauważa, że: „Potrzebujemy innych nie tylko po to, by zrealizować różne nasze dążenia, ale i po to, by te dążenia nabrały właściwego sensu, zostały uznane na przykład za wyraz samorealizacji, a nie infantylnych upodobań”. Oznacza to, że pokazywanie swojej tożsamości może być nie tylko narzędziem budowania dystansu wobec innych i manifestowania swojej odmienności od nich, lecz także sposobem na uzyskanie – dzięki ich reakcjom i spojrzeniom – potwierdzenia czy uznania dla swojej tożsamości, które pozwoli jej się choć na chwilę „domknąć” czy ustabilizować (por. Habermas 2003: 41). Na tej samej zasadzie inni mogą stanowić dla jednostki nie tylko negatywny punkt odniesienia, wobec którego dystansuje się ona, definiując granice swojego

„ja” i konstruuąc swoją różnicującą indywidualność, lecz także publiczność, która zapewnia jej niezbędną przestrzeń ekspresji własnej inności oraz daje jej – choćby przez przelotnie rzucone spojrzenia lub bardziej wyraziste reakcje – istotną informację zwrotną.

Lektura zebranych przeze mnie narracji nie pozostawia wątpliwości, że dla wielu spośród uczestniczących w badaniu, którzy za pomocą zapisanych na ciele tatuaży starali się urzeczywistnić oraz manifestować swoją różnicującą indywidualność, cudze spojrzenie (ukradkowe, nieśmiałe lub natarczywe) czy innego rodzaju reakcje – wyrażające zainteresowanie, zdziwienie, aprobatę czy nawet potępienie – miały bardzo duże znaczenie dla sposobu, w jaki doświadczali oni swojej inności. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że to właśnie te okazywane przez niewytatuowaną publiczność „dowody uwagi” były niekwestionowalnym świadectwem ich odmienności i inności, czyniły ich wyjątkowymi – oglądanymi i rozpoznawanymi – a tym samym pozwalały im samym czuć się wyjątkowo. Jak zauważyła jedna z rozmówczyń:

Tatuując się, czujesz się taka wyjątkowa, bo wszyscy na ciebie patrzą, zwracają na ciebie uwagę, oglądają cię, ponieważ jesteś taka kolorowa (Daria).

Ujmując to inaczej, spojrzenia i reakcje niewytatuowanej większości mogły stanowić dla wytatuowanych istotne – jeśli nie najistotniejsze – źródło potwierdzenia i uwierzytelnienia ich, realizowanej w szerszym społecznym kontekście, różnicującej indywidualności. Podobnie jak w przypadku różnych strategii pokazywania i prezentowania swojego „ja” w przestrzeni publicznej (Goffman 2006; 2008; 2010) i odmiennych modalności patrzenia czy oglądania (Foucault 1998a; Rose 2010; Williams 2010), można wskazać różne sposoby, w jakie spojrzenia czy reakcje innych mogą służyć jako środek potwierdzenia jednostkowej inności.

Komunikaty zwrotne, które otrzymywali moi rozmówcy i które stanowiły dla nich – mniej lub bardziej bezpośrednio – potwierdzenie ich wyjątkowości czy inności, różniły się znacząco zarówno pod względem „znaku” reakcji na tatuaż, jej odcieni emocjonalnych, jak

i „intensywności”. Najprostszą i najczęściej wspominaną przez nich sytuacją było okazywanie przez niewytatuowanych innych – zazwyczaj obcych lub nieznanymi – zdawkowego zainteresowania tatuażem i jego właścicielem/właścicielką, które przybierało zazwyczaj formę dyskretnych lub badawczych spojrzeń, „gapienia się”, niekiedy wymienianych ukradkiem komentarzy, a czasem bezpośrednich pytań kierowanych do wytatuowanych osób. Nawet jeżeli takie przejawy zainteresowania nie były w wyraźny sposób ani pozytywne, ani negatywne, moi rozmówcy przywiązywali do nich stosunkowo duże znaczenie – o czym może świadczyć choćby to, że opowiadali o nich w toku wywiadu – i czerpali z nich pewną satysfakcję, postrzegając je właśnie jako zewnętrzne formy potwierdzenia ich odmienności czy wyjątkowości. Fakt, iż zostali przez innych dostrzeżeni lub wyodrębnieni z anonimowego tłumu, stanowił w ich odczuciu dowód na to, że są wystarczająco interesujący lub intrygujący, by znaleźć się w centrum uwagi i stać się źródłem emocji. Spojrzenia, szepty czy „szum”, który wzbudzały, świadczyły o tym, iż zostali przez oglądającą ich publiczność rozpoznani jako inni; zresztą często taki właśnie efekt chcieli osiągnąć. Widać to wyraźnie choćby w przytoczonych poniżej wypowiedziach:

Najfajniejsza jest taka świadomość bycia kimś niezależnym, ale też bycia kimś innym od reszty. Najbardziej widać to na przystankach, w tramwajach i w autobusach. Ty sobie jedziesz, a trzy czwarte tramwaju się patrzy na ciebie. Fajny jest ten moment, kiedy ludzie na ciebie patrzą: stoi dwadzieścia osób wkoło ciebie i czujesz na sobie ich wzrok. Patrzą i szepczą coś do siebie. To jest w sumie przyjemne. Może to jest takie egoistyczne myślenie, niemądre, i to pewnie nie powinno zależeć od tatuażu, ale lubię pozostawać na krótszy czy na dłuższy czas w pamięci osób, które mijam. A może potem ktoś komuś opowie: „bo ja dzisiaj spotkałam/spotkałam takiego chłopaka”. To jest takie przyjemne być w centrum zainteresowania (Wojtek).

Po prostu rewelacja. Dwa lata temu byłam na imprezie z okazji pięćdziesiątej rocznicy ślubu rodziców mojej przyjaciółki. Pan z dawnego rządu, więc towarzystwo odpowiednie. To było przyjęcie na sto dwadzieścia osób, bon ton i w ogóle, suknie do ziemi i smokingi. Wszystkie

panie miały rękawiczki i brylanty. A ja oczywiście też miałam suknie do ziemi i brylanty, ale oprócz tego tatuaże. To było takie zabawne: panie najpierw się boją, bo ja mam tatuaże, i myślą, że może ja z więzienia uciekłam. A później – jak sobie wypiją trzy kieliszki – to podchodzą i pytają: „A to nierysowane? A to jest tak na stałe? A to bolało?”. I to szepcane, uwielbiam to. Ja bardzo lubię, jak się o mnie mówi (Dorota).

Wojtek i Dorota opowiadają o bardzo różnych sytuacjach, w których znaleźli się w centrum zainteresowania obcych sobie osób – przechodniów na ulicy czy nieznanym na wystawnym przyjęciu, ponieważ zapisane na ich ciałach tatuaże sprawiały, iż wyraźnie różnili się od reszty (niewytatuowanej większości), a co najważniejsze – różnica ta została dostrzeżona i rozpoznana. W ich oczach otaczający ich ludzie stawali się publicznością, która – zgodnie z ich intencją – dostrzegła w nich odmienność, wyjątkowość czy pewną wyróżniającą ich własność i potwierdzała ją przez swoje spojrzenia, dając im tym samym informację zwrotną: „patrzę na ciebie, ponieważ jesteś inny/inna”. Ważne dla nich było jednak nie tylko to, że zaistnieli w polu wzrokowej uwagi innego – a więc stali się obiektem czy przedmiotem oglądu – lecz również fakt, że wywoływali emocje i reakcje lub zapadali w pamięć patrzących na nich innych, co mogło świadczyć o tym, że ich odmienność czy inność nie pozwalała oglądającej ich publiczności na zachowanie obojętnej postawy czy zlekceważenie ich obecności.

Lektura przytoczonych cytatów nie pozostawia wątpliwości, że sam fakt bycia oglądanym czy wyróżnionym przez spojrzenie innego stanowił dla moich rozmówców źródło przyjemności, zaspokajał ich próżność – o czym wspomina nie tylko Dorota, ale wiele innych osób – i dowartościowywał ich „ja”. Sprawiał, że choć dla większości z oglądających ich osób nadal pozostawali anonimowi, nie byli już w ich oczach przeciętnymi, nijakimi i zwyczajnymi członkami niezróżnicowanego tłumu, lecz ciekawym i godnym uwagi obcym. Niektórzy z uczestników badań zwracali z kolei uwagę na to, że zapisane na ich ciele tatuaże – i wrosła w nie inność czy wyjątkowość – przyczyniały się do tego, że tracili oni swą anonimowość. Spojrzenia innych nie tylko stawiały ich w centrum zainteresowania, lecz także

sprawiły, że stawali się rozpoznawalni czy identyfikowalni właśnie jako oni, jako konkretne osoby wyróżniające się spośród tłumu. Jak zauważyła jedna z moich rozmówczyń: to, że była jedną z niewielu wytatuowanych osób na swoich studiach, sprawiło, iż zdobiące jej ciało tatuaże – oryginalne i rzadko spotykane w jej otoczeniu – stały się jej znakiem rozpoznawczym, atrybutem pozwalającym odróżnić ją od innych i potwierdzającym jej wyjątkowość:

To jest w sumie bardzo pozytywne, że ja nie mam teraz problemu z rozpoznaniem, z byciem rozpoznawaną. Ktoś mówi: „idź do niej, do tej z tatuażami, ona ci to da” albo coś takiego, i wszyscy od razu wiedzą, o kogo chodzi (Alicja).

Podobny wątek pojawił się również w wypowiedzi innej uczestniczki badań, tatuatorki zaangażowanej w dość niekonwencjonalne jej zdaniem tatuażowe projekty – inspirowane postaciami z takich kreskówek jak *Laboratorim Dexter* czy *Atomówki*, których oryginalność i wyjątkowość zagwarantowała jej rozpoznawalność w pewnych kręgach towarzyskich:

To widać, kiedy chodzimy na koncerty. To nie są to jakieś techno party, tylko takie koncerty grandcorowe czy metalowe – mam wielu kolegów czy klientów, którzy grają w takich zespołach. Na takie koncerty chodzą takie bardziej mroczne osoby. Ja tam chodzę z takimi kreskówkami i nigdy się jeszcze nie spotkałam ze złą reakcją. Zazwyczaj jest odwrotnie: wiele osób podchodzi do mnie i pyta, dlaczego mam akurat takie tatuaże. Nieraz nawet nie mówię, bo mi się nie chce tego po prostu tłumaczyć, więc odpowiadam po prostu: „bo mi się tak podoba”. I często mnie kojarzą też z myspace, z fotobloga; wiedzą, że faktycznie jest taka dziewczyna z Atomówkami i z Dexterem na ręce, i podchodzą. Ja się w Polsce nie spotkałam jeszcze z taką osobą, która ma takie postacie wytatuowane, więc jestem dość rozpoznawalna. I często już automatycznie podchodzą i pytają o terminy. Pokazywanie moich tatuaży... Lubię to robić (Marta).

Częste były również sytuacje, w których reakcje innych przyjmowały nie tyle formę „czystego zainteresowania” – ukradkowo rzu-

canych spojrzeń, natarczywego „gapienia się” czy wspomnianego już „szumu” – ile bezpośrednio wyrażonej aprobaty dla sposobu, w jaki moi rozmówcy realizowali swoje tożsamościowe wybory i wyrażali swoją różnicującą indywidualność. Tego typu reakcje – przejawy uznania, podziwu czy akceptacji – z oczywistych powodów stanowiły źródło pozytywnego wzmocnienia ich wyjątkowości czy inności oraz przynosiły im poczucie satysfakcji, zadowolenia czy nawet dumy. Kilka osób opisywało to w następujący sposób:

Mój tatuaż wywołuje emocje, co mi się podoba, bo też nie mogę powiedzieć, że go robię tylko dla siebie. Wiesz, robisz go i masz świadomość, że ktoś go zobaczy, i jest ci miło, jeżeli ktoś go pochwali, jeśli ktoś ci powie, że jest super, że jesteś oryginalny i wyjątkowy (Mariusz).

Ludzie zazwyczaj reagują strasznie pozytywnie, mówią „wow, to jest niesamowite”. A najbardziej lubię reakcje ludzi, którzy mnie bardzo lubią. Raczej uchodzę za osobę dość niestandardową i to jeszcze potwierdza dziwaczność całej osoby (Mateusz).

Reakcje znajomych są fajne, budujące. Zazwyczaj to jest takie „wow, masz tatuaż, super, ale to kozackie”. Wiesz, to jest często takie sympatyczne przyjęcie, w stylu „super! ale dajesz!”. W sumie to ja byłem pierwszy wśród swoich znajomych, więc to w ten sposób było postrzegane. W sumie to było takie miłe (Tomek).

Widać wyraźnie, że cytowane wyżej osoby, oraz wiele innych, przywiązywały bardzo dużą uwagę do tych nacechowanych pozytywnymi emocjami reakcji kryjących się w spojrzeniach i słowach pozostałych. Niejednokrotnie, potrzebując potwierdzenia dla swojego „ja” w zewnętrznych wobec siebie punktach odniesienia i mierząc się z poczuciem niepewności co do słuszności wybranej drogi realizacji swojego „ja”, same świadomie szukały „bezpiecznych” przestrzeni, w których mogły odkrywać i realizować swoją inność, spotykając się z aprobatą dla ich różnicującej indywidualności i nie narażając się równocześnie na ryzyko ostracyzmu, krytyki czy niezrozumienia, lub chociaż je minimalizując. Przestrzeń tę znajdowali zazwyczaj w relacjach z mniej lub bardziej bliskimi sobie – najczęściej niewy-



tatuowanymi – osobami: znajomymi, przyjaciółmi czy partnerami, którzy, sami nie angażując się w praktykę tatuowania ciała, byli gotowi docenić nie tylko ich wyrażoną za pomocą tatuażowych projektów odmienność, autentyczność i partykularność, ale również odwagę „bycia sobą”, awangardowość oraz oryginalność wybranej przez nich formy ekspresji siebie. Niektórzy z moich rozmówców zwracali również uwagę na to, że zapisane na ich ciele tatuaże – widome znaki ich inności czy oryginalności – często czyniły ich w oczach tej bezpiecznej (ponieważ znanej) publiczności kimś ciekawszym, barwniejszym, bardziej wyjątkowym, a tym samym zwiększały ich społeczną czy towarzyską atrakcyjność.

Często w tych aprobujących spojrzeniach i słowach innych, którzy byli im w jakiś sposób bliscy, badani mogli znaleźć nie tylko bezpośrednie potwierdzenie dla swojej inności, lecz także źródło wzmocnienia czy wsparcia dla realizowanej przez nich wizji siebie. Wiele osób podkreślało w toku wywiadu, że wyrażające uznanie i aprobatę reakcje innych stanowiły dla nich bezpośrednią – choć niekoniecznie wyrażoną wprost przez oglądającą ich publiczność – zachętę zarówno do podejmowania kolejnych tatuażowych projektów, jak i do pokazywania swoich tatuaży. Wspomniała o tym choćby jedna z rozmówczyń, podkreślając, że pozytywne komunikaty potwierdzające jej inność oraz „fajność” czy „oryginalność” jej tatuaży sprawiły, że zaczęła ona częściej i odważniej eksponować swoje wytatuowane ciało, a tym samym manifestować publicznie swoją różnicującą indywidualność:

Wiele osób mi powiedziało, że to wygląda fajnie, że jest oryginalne, i ja się wtedy lepiej poczułam i bardziej zaczęłam się nimi chwalić. Na przykład jak idę na jakąś imprezę czy na koncert, zawsze się staram mieć rękawek krótki na sobie, żeby ludzie to widzieli, żeby zwracali uwagę (Marta).

Co ciekawe, źródło pozytywnego wzmocnienia i potwierdzenia inności czy wyjątkowości wytatuowanych stanowiły nie tylko pozytywne czy wyrażające aprobatę reakcje oglądających ich publiczności, lecz także te, które wyraźnie były nacechowane negatywnymi

emocjami. Stosunkowo wiele z uczestniczących w badaniu osób sugerowało w swoich narracjach, że takie uczucia oglądającej ich tatuaże publiczności jak niechęć, obrzydzenie, niesmak czy strach często stanowiły dla nich źródło dużej przyjemności czy gratyfikacji. Na pierwszy rzut oka może się to wydawać dość zaskakujące, ale – jak się zaraz okaże – kryje się w tym pewna logika. Aby ją zrozumieć, przyjrzyjmy się następującym wypowiedziom:

Czasami szokuję troszeczkę ludzi, zniesmaczam ich, oburzam. Ale wtedy jestem zadowolony – lubię szokować ludzi, lubię być szokującym (Michał).

Ostatnio, w maju, miałem komunię córki. Pojechałem do Kobylnicy, bo moja córka tam mieszka, i – wiesz – miałem dylemat. Wyobraź to sobie: maj, ciepło, a tam cała rodzina. Założyłem do garnituru koszulkę z krótki rękawem i kamizelkę. W kościele zrobiło mi się gorąco i zdjęłem marynarkę. Powiem ci, że wywołałem delikatny szok. Ale w sumie to było przyjemne: przyjemne poczucie inności. Jest coś naprawdę fajnego w tym. I mimo tego, że czujesz pogardę ze strony innych, to jednak masz z tego jakąś satysfakcję. Zwróciłem na siebie uwagę (Marcin).

Wiesz, niezależnie od tego, jakie to wzbudza emocje, jednak cieszy cię sam fakt, że ktoś patrzy. Na przykład starsze kobiety... To są tacy zmanierowani ludzie, zawsze wszystko by krytykowali, zawsze i wszędzie. Uważają się za najlepszych. I na przykład idzie taka kobieta i patrzy na mnie z taką pogardą, jakby miała zaraz zwać, albo z piorunami w oczach. A ja sobie myślę: „Patrz, mam tatuaże, no i co mi zrobisz? Nie masz wpływu na mnie”. Ona musi cierpieć w tym momencie, widząc, że mam te tatuaże (Mariusz).

Warto zwrócić uwagę na to, że wszyscy trzej cytowani wyżej uczestnicy badań, przywołując – jak Marcin – konkretne sytuacje, w których doświadczyli pogardy ze strony innych osób czy też – jak Michał i Mariusz – opowiadając o negatywnych/krytycznych postawach pewnych mniej lub bardziej konkretnych kategorii społecznych (starszych kobiet) wobec swoich tatuaży, nie tylko wyraźnie dystansowali się od tych reakcji (o czym może świadczyć choćby ironiczny lub przesmiewczy ton tych wypowiedzi), ale – co najważniejsze – traktowali

je jako specyficzny wyraz uznania dla realizowanych przez siebie tatuażowych projektów, przynoszący im satysfakcję i sprawiający przyjemność. Dlaczego? Z jednej strony to, że przez swoje tatuaże zwracali na siebie uwagę i przyciągali wzrok otaczających ich osób, pozwalało im czuć się kimś innym, wyjątkowym czy różnym od przyglądającej się im publiczności. Wyraźnie zwraca na to uwagę Marcin, mówiąc o tym, że pełne pogardy, niechęci i niesmaku spojrzenia zgromadzonych w kościele gości były dla niego źródłem „poczucia inności”, a więc pozwoliły mu doświadczyć samego siebie jako kogoś odmiennego od innych (większości). Z drugiej strony, krytyczne uwagi i potępiające spojrzenia były bez wątpienia doskonałą i często oczekiwaną przez nich formą potwierdzenia przypisanego sobie – oraz realizowanego za pośrednictwem stygmatyzującej i nieakceptowanej przez wielu formy modyfikacji ciała – statusu „innego”, dziwnego, niedostosowanego czy wtajemniczonego w outsiderską praktykę (por.: Czykwin 2007: 79; Langman 2003: 239). Reakcje te były interpretowane przez nich zatem jako uwierzytelnienie i pozytywne wzmocnienie ich nonkonformistycznej postawy wobec ogólnie przyjętych norm czy ograniczeń oraz dowód, że odnieśli „sukces”: zgodnie z ich intencją rozpoznano ich jako innych i niedostosowanych.

## Inność w ryzach

Bycie dostrzeżonym i wystawionym na publiczny ogład stanowiło dla wielu z moich rozmówców źródło zarówno przyjemności czy dumy z „bycia napiętnowanym”, jak i potwierdzenia czy wzmocnienia ich różnicującej indywidualności, którą artykułowali za pomocą zapisanych na swoim ciele tatuaży. Analiza zebranych przeze mnie narracji pokazuje jednak, że równie często nacechowane różnymi – niejednokrotnie bardzo negatywnymi – odcieniami emocji spojrzenia i reakcje innych mogły stanowić jedną z najbardziej problematycznych konsekwencji, a zarazem czynnik hamujący manifestowanie inności. Oznacza to, że uzewnętrznianie swojej odmienności i wyjątkowości – choć niejako wpisane w sam gest tatuowania ciała – mogło mieć dla wytatuowanych bardzo przykre skutki uboczne, czyniąc

ich obiektem werbalnych ataków, agresji czy stygmatyzacji (Goffman 2005; Czykwin 2007; Heatherton i in. 2008), która nie tylko narażała ich na niechciany ostracyzm, lecz także wykluczała z niektórych obszarów życia społecznego (por.: Sanders 1988, 1989; Atkinson 2003; Pitts 2003). Negatywne postawy i reakcje innych – niekiedy gratyfikujące i gwarantujące pozytywne wzmocnienie dla „ja” – mogły zatem stać się również mniej lub bardziej widzialną barierą, która utrudniała (czy nawet uniemożliwiała) im ekspresję i realizację swojej inności, oraz źródłem niepokoju, lęku, frustracji czy nawet cierpienia, stwarzając tym samym mniejsze lub większe ryzyko dla ich tożsamości czy – ujmując to w Giddensowskich kategoriach (2001: 50–60) – bezpieczeństwa ontologicznego.

W kolejnych akapitach skupię się nie tyle na korzyściach i pozytywnych emocjach, jakie uczestniczące w badaniu osoby czerpały z faktu „bycia oglądanymi”, ile właśnie na problemach czy trudnościach, z którymi musiały się niejednokrotnie mierzyć, realizując swoją różnicującą indywidualność przez zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała. Rozpocznę od wskazania konkretnych sytuacji czy obszarów codziennego życia, w których ich manifestowana za pośrednictwem tatuażu inność przysparzała im najwięcej problemów i w których najczęściej były narażone na zagrażające ich tożsamości negatywne reakcje/emocje czy stygmatyzację ze strony innych. Następnie przyjrzę się temu, w jaki sposób radziły sobie z kulturowymi i społecznymi ograniczeniami stawianymi ich inności/tożsamości oraz jakich środków czy strategii używały, by chronić i wzmacniać swoje „ja” w różnych raniących ich obszarach życia.

### **Konteksty zranienia**

Opowieści o sytuacjach czy zdarzeniach, w których moi rozmówcy doświadczali – ze względu na widoczne na ich ciele tatuaże – bardzo negatywnych, przykrych i bolesnych reakcji ze strony innych, niewytatuowanych osób, stanowiły stosunkowo dużą część zebranych narracji. Analizując te narracje – niekiedy zabawne, niejednokrotnie przykre, a czasem naprawdę bulwersujące – wyróżniłam kilka kluczowych obszarów życia respondentów (co wynikało choćby z peł-

nionych przez nich ról czy relacji, w jakie się zaangażowali), w których byli narażeni na stygmatyzację czy różnego rodzaju trudności właśnie dlatego, że byli wytatuowani: inni, odmienni czy „obcy”. Inspirując się tytułem znakomitej książki Ervinga Goffmana *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, w której przygląda się on wnikliwie mechanizmom procesu stygmatyzacji, piszę o „kontekstach zranienia”, a więc takich kontekstach czy sytuacjach, w których symbolizowana za pomocą tatuażu odmienność moich rozmówców sprawiała, że stawali się obiektem niechęci czy wrogości ze strony oglądającej ich publiczności, i które – właśnie ze względu na tę niechęć czy wrogość – mogły mieć destrukcyjny wpływ na ich życie i tożsamość. Konteksty te – wśród których znalazły się przede wszystkim przypadkowe spotkania z mniej lub bardziej anonimowymi innymi, życie rodzinne oraz życie zawodowe – różniły się przede wszystkim pod względem wpisanego w nie potencjału ranienia. Różnice te z kolei wynikały ze stopnia zaangażowania jednostek w dany kontekst, jego ważności dla ich samookreślenia i codziennego życia, realizowanych przez nie planów oraz (o czym napiszę szerzej w kolejnej części tego rozdziału) tego, jak duże ograniczenia mógł nakładać – i często nakładał – na ich zindywidualizowaną tożsamość.

Pierwszym z kontekstów zranienia, który wyróżniłam w trakcie analizy zebranych wywiadów, były spotkania z przypadkowymi obcymi, otwarcie manifestującymi negatywny stosunek do sposobu, w jaki wytatuowani artykułowali swoją inność czy niedostosowanie, oraz – a może przede wszystkim – do narzędzia, za pomocą którego realizowali własną różnicującą indywidualność: dość mocno stygmatyzowanej i kojarzącej się ze społecznym marginesem praktyki tatuowania ciała. Chodziło tu przede wszystkim o sytuacje, w których inni, spotkani przypadkowo na ulicy, przystanku, w autobusie, pociągu, sklepie czy urzędzie, przez swoje werbalne i niewerbalne reakcje nie tyle wyrażali „czyste” zaciekawienie czy zainteresowanie zapisanym na ciele tatuażem, ile raczej wyraźnie dawali do zrozumienia, że inność czy odmienność wyrażana przez tatuaż nie jest przez nich aprobowana ani nawet tolerowana. Reakcje te, wynikające zdaniem większości moich rozmówców z nietolerancji, ignorancji i zaściankowości dużej części polskiego społeczeństwa oraz niezro-

zumienia dla tatuażu czy niewiedzy na jego temat, mogły przybrać bardzo różne formy. Najczęściej wspominali oni o sytuacjach, w których zupełnie obce osoby dość ostentacyjnie okazywały im swoją niechęć, potępienie czy pogardę, wyrażające się pod postacią przelotnie rzuconych niezyczliwych spojrzeń lub otwartej werbalnej wrogości, krytycznych i nieprzyjemnych uwag czy komentarzy:

Czasem mnie zatrzymują na ulicy starsze panie koło osiemdziesiątki. Kiedyś taka pani z laską mnie zatrzymała i powiedziała: „Dziecko!”. A pani w ogóle koszar: na czerwono wymalowane usta, oczywiście nierówno, bo ona nie widzi, takie czarne brwi. I właśnie ona mnie zaczęła i powiedziała: „Dziecko! Dlaczego ty masz te rysunki?”. Coś takiego nawet powiedziała: „Nawet jak wyszłaś z więzienia, to jest to przykre”. Na twarzy miała wypisane obrzydzenie. Idzie pani ulicą, patrzy na mnie i robi: „tfffffu, tffffffu”, syka na mnie. To było bardzo przykre. Zastanawiam się czasem, kiedy zaczną płuć przed moimi nogami (Dorota).

Zdaję sobie z tego sprawę i czasem jest mi przykro, że dla jakiejś starszej pani, która mnie widzi na przystanku, jestem jakąś taką złą dziewczyną, która pali papierosy, ma kolczyk, tatuaże i w ogóle jest zła. I patrzy na mnie tak potępiająco, z taką odrazą, i mówi jakieś niemiłe rzeczy. I jest mi przykro, że ludzie mogą myśleć i mówić mi takie przykre rzeczy, bo nie robię nic złego, nie robię im przecież nic złego (Karolina).

W sumie się nie dziwię, że czasem ktoś się na ulicy odwraca czy coś takiego. Nie, zupełnie się nie dziwię, bo ja bym chyba zrobił to samo, podejrzewam. Ale nie lubię komentarzy. Powiedzieć sobie coś pod nosem jest ok, możesz sobie pomyśleć, co chcesz, masz do tego pełne prawo, no. Ale w momencie, kiedy to wychodzi na zewnątrz i wchodzi w moją przestrzeń, to już jest... niefajne (Marek).

Niekiedy uczestnicy badań wspominali również o sytuacjach, w których inni wyrażali swoją niechęć, strach czy wrogość, nie tyle koncentrując na nich swoją uwagę i otwarcie manifestując własne emocje, ile starając się ich unikać czy zachowując wobec nich jak największy – psychiczny lub fizyczny – dystans. O kilku takich zdarzeniach opowiadał na przykład Wojtek, którego tatuaże – pokrywające dość widoczne części jego ciała: przedramiona i szyję – budzi-

ły w innych, obcych dla niego osobach wiele negatywnych skojarzeń i strachu:

Jak miałem kolczyki, tatuaż i dredy, to była już w ogóle mieszanka masakryczna. Kiedy wchodziłem do autobusu, to choćby nie wiem jak byłby ten autobus załadowany, zawsze miałem dużo miejsca. Do tej pory jak jeżdżę pociągami... Czasami się z tego śmieję. Czasami myślę sobie: „no, nie przeginajcie!”, bo to jest naprawdę nieprzyjemne dla mnie, naprawdę wkurzające. Wsiadam do przedziału, ludzie stoją, wchodzi, widzą mnie, wychodzą, przechodzą dalej. Bardzo często mam tak, że mam cały przedział osobowy wolny. Calutki. Nikt nie wejdzie (Wojtek).

Na przykład jak siedzę w knajpie, to ludzie nie podejną do mnie, bo się boją. Jak siedziałem przy stoliku, to znajomy usłyszał od kumpla, że on nie podejździe, „bo siedzicie z tym gościem”. Albo taka sytuacja: stoję po prostu w barze w kolejce za ludźmi po piwo i stoi ten człowiek, stoi półtora metra obok mnie, nie trzyma szklanki, bar jest wolny, ale on nie podejździe. Patrzy na ten bar, w prawo, w lewo, z takim strachem w oczach, jakby pytał: „Czy jak ja stanę obok ciebie w kolejce, to nie dostanę od ciebie po łbie?”. No wiesz, ręce opadają, już mi się nawet nie chciało z nim rozmawiać (Wojtek).

Tak było w przypadku trzech moich znajomych. Póki byłem u nich pierwszy raz, to ok. Ale potem, jak wyszedłem z domu, to kumpel do mnie mówi: „Słuchaj, już do mnie nie przyjdiesz?”. „Czemu?”. „Bo moja matka mi zrobiła awanturę, jak cię zobaczyła. Mówi, że mam więcej tego kryminalisty do domu nie przyprowadzać”. Nawet nie chciała ze mną słowa zamienić. Widziała mnie może przez trzy sekundy i te trzy sekundy jej wystarczyły, żeby sobie zdanie na mój temat wyrobić (Wojtek).

Najbardziej ekstremalną formą niechęci, jakiej ze względu na zapisane na swoim ciele tatuaże doświadczyły ze strony innych uczestniczące w badaniu osoby, była bezpośrednia przemoc fizyczna. Jej ofiarą padło aż pięcioro respondentów, czterech mężczyzn i jedna kobieta, przy czym dwóch z badanych podkreślało w toku wywiadu, że nie były to pojedyncze czy sporadyczne przypadki:

Wiesz, wszelkie tego typu zachowania, wygląd, były kompletnie potępiane, spotykały się z agresją, z całym balastem takich zachowań, które grożą w takich sytuacjach w Polsce: od agresji słownej po fizyczną. Przecież ja padałem niejednokrotnie ofiarą jakichś ataków w autobusach, tramwajach, wiesz, popychania, szarpania, kopania przez rówieśników, przez starszych i trochę młodszych ludzi. Normalnie starszych ludzi po prostu. Nawet się tego nie da wyliczyć. Musiałem się przyzwyczaić do tego po prostu (Piotrek).

Zrobiłem sobie tatuaż i nie mogę powiedzieć, że nie spotkałem się z przejawami wielkiej agresji w stosunku do mojej formy czy jakimiś negatywnymi sygnałami ze strony społeczeństwa. To było ciężkie, łącznie z jakimś tam pobiciem czy szarpaniem, no bo spotkało mnie to nawet parokrotnie... (Adam).

Tego rodzaju sytuacje – napiętnowanie spojrzeniem, werbalna przygana, dystansowanie się czy przemoc – budziły w moich rozmówcach bardzo różne uczucia, najczęściej jednak były przez nich doświadczane jako przykre, bolesne czy stresujące. Nie tylko pokazywały im, że duża część polskiego społeczeństwa nadal nie jest gotowa zaakceptować czy nawet tolerować wybranej przez nich formy realizacji siebie, lecz przede wszystkim unaoczniały im to, że – mimo rozpowszechnionego za pośrednictwem mediów przekazu kulturowego kładącego nacisk na prawo jednostki do samorealizacji i ekspresji swojego „ja” – w świadomości społecznej istnieją bardzo wyraźne granice artykulacji i manifestowania własnej inności, których przekroczenie naraża ich na społeczny ostracyzm czy napiętnowanie. Niektórzy z nich – choć zdawali sobie sprawę z tego, że tatuaż jest w naszym społeczeństwie dość mocno stygmatyzujący – byli zaskoczeni, a nawet zdruzgotani tym, jak wiele negatywnych emocji mogą budzić w innych, obcych sobie osobach. Bolało ich to, że często byli pochopnie czy w bardzo stereotypowy sposób oceniani i klasyfikowani przez oglądającą ich publiczność jedynie na podstawie wyglądu i stylu ekspresji, nie mając nawet możliwości udowodnienia, że są osobami godnymi szacunku czy uznania. Inni z kolei – choć świadomie angażowali się w praktykę modyfikacji ciała wystawiającą ich (w mniejszym lub większym stopniu) na publiczny ogląd – traktowali



potępiające spojrzenia i negatywne reakcje innych nie tylko jako formę ograniczania ich prawa do „bycia sobą”, lecz także jako sposób naruszania ich prywatności czy anonimowości, a nawet bezpośrednią ingerencję w pole ich osobistej wolności i autonomii. Jednak – co znaczące – choć większość tego rodzaju sytuacji budziła w moich rozmówcach wewnętrzny sprzeciw i stanowiła źródło stresu czy psychicznego lub fizycznego cierpienia, wpisany w nie potencjał zranienia był stosunkowo niewielki. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że negatywne emocje i reakcje pochodziły od osób obcych, przypadkowych, nieodgrywających istotnej roli w ich życiu, a więc zazwyczaj nie wpływały one destrukcyjnie na ich samoocenę lub autodefinicję i nie stanowiły bariery w realizowanych przez nich działaniach czy praktykach tożsamościowych.

Trochę inaczej przedstawiała się sytuacja w kolejnym z wyróżnionych przeze mnie kontekstów zranienia, który skupiał się wokół życia rodzinnego moich rozmówców, a szczególnie ich relacji z przedstawicielami starszych pokoleń: rodzicami czy dziadkami. Z przyczyn, które wskazywałam już wcześniej (negatywne konotacje tatuażu dla osób starszych, ich odmienny stosunek do modyfikacji ciała, uznanie tej praktyki za formę autodestrukcji i tak dalej), bardzo rzadko wyrażali oni bezwarunkową akceptację, aprobatę czy choćby uznanie dla podejmowanych przez uczestników badania tatuażowych projektów; w zasadzie tylko jedna z respondentek (Ewa) deklarowała, że jej zaangażowanie w praktykę tatuowania spotkało się z jednoznacznie pozytywnym czy nawet entuzjastycznym przyjęciem ze strony mamy, która – jako osoba związana w przeszłości z ruchem hipisowskim – sama była wytatuowana. Najczęściej jednak moi rozmówcy opowiadali o bardzo trudnych i przykrych sytuacjach, w których musieli mierzyć się nie tylko z dużym niezrozumieniem członków najbliższej rodziny wobec swojego zaangażowania w praktykę tatuowania ciała, lecz także z bardzo negatywnymi reakcjami, niejednokrotnie podobnymi do tych, których doświadczała w spotkaniach z obcymi sobie osobami: otwartą krytyką, potępieniem, dystansowaniem się czy nawet (bierną) agresją.

Te zabarwione zazwyczaj niezwykle silnymi emocjami opowieści przedstawiające sceny z ich rodzinnego życia – pretensje ze stro-

ny rodziców, ich gniew i wyrzuty, nieustające wymówki, trwające nawet kilka tygodni wrogie milczenie – stanowiły nieodłączny element prawie wszystkich zebranych narracji, pokazując, z jak dużymi trudnościami i negatywnymi emocjami – ze strony bliskich, lecz także własnymi – musieli sobie nieraz radzić moi rozmówcy, realizując swoje tatuażowe projekty:

Pierwsza reakcja była dość gwałtowna, ale teraz moja mama traktuje moje tatuaże jak temat tabu, ona o nich nie mówi, ona nie chce na nie patrzeć, na przykład odwraca głowę. Wiesz, nie chodzi o to, że odwraca się specjalnie na pięcie czy coś takiego, ale nie chce na nie patrzeć, jej się to nie podoba. Myślę, że jej się to źle kojarzy (Michał).

No tu właśnie był już problem, bo w grę wchodził konflikt pokoleń. Cała moja rodzina generalnie ma to w nosie, ale moja mama bardzo źle to znosi. Na przykład do tej pory nie widziała, że mam zrobione całe plecy. Widziała tylko, że mam ręce wytatuowane. A jak widzi, że chcę sobie zrobić coś nowego, albo widzi, że pojawiło się coś nowego, to po prostu wpada w histerię i płacze: „Ty się oszpecasz” i tak dalej. Niby tak na siłę próbuje to zaakceptować, ale to bardziej jest poza niż akceptacja. Jak sobie zrobiłam ten pierwszy tatuaż, to nie odzywała się do mnie przez dwa tygodnie. Dosłownie dwa tygodnie się do mnie nie odzywała, aż się tragedia u mnie w rodzinie stała, wujek wpadł pod samochód, no i musiała się zwierzyć. I to jakby przełamało barierę, i był już spokój. Ale ten pierwszy moment był tragiczny, to było w ogóle zero. Nie było dyskusji, mur. Taki mur, że to się w głowie nie mieści (Daria).

No a rodzice, co tu dużo mówić? Nie byli zachwyceni. No z mamą to taka ciężka sprawa właśnie, bo jak się dowiedziała, że chcę zrobić – bo byłam głupia i jej powiedziałam, że zamierzam zrobić ten tatuaż – nie chciała do tego dopuścić, żebym pojechała do studia. No ale pojechałam i ona się przestała do mnie odzywać po zrobieniu tatuażu. [...] Ale samego powrotu do domu wtedy troszkę się bałam, naprawdę. Mimo, że wiedziałam, że mama mnie z domu nie wyrzuci – chociaż wiem, że takie sytuacje się zdarzają – miałam lekkie obawy. Mama na mnie nie krzyczała, ale właśnie przestała się odzywać. Później ja do niej też przestałam się odzywać, bo stwierdziłam, że jak ona się do mnie nie odzywa, to ja do niej też nie będę. I nie odzywałyśmy się do siebie chyba

przez dwa tygodnie. Ale w końcu jej minęło, zaczęła ze mną rozmawiać. No wiadomo, była zła, bo rodzice jednak mają takie przekonanie, że tatuaż to jest jakieś niszczenie sobie życia. Nie wiem, skąd to się bierze (Maria).

Lektura zebranych przeze mnie narracji nie pozostawia wątpliwości, że negatywne reakcje rodziców (choćby te opisane powyżej), wyrażające ich niezadowolenie czy sprzeciw wobec zaangażowania się ich dzieci w praktykę tatuowania ciała, stanowiły dla wielu moich rozmówców źródło znacznie większego cierpienia i przykrości, niż w dyskutowanym wyżej kontekście zranienia: spotkaniach z przypadkowymi czy obcymi osobami. Siła więzi łączących ich z rodzicami oraz stosunkowo duża zależność od ich decyzji (choćby finansowa) sprawiały, że dużo boleśniej przeżywali pochodzące od nich przejawy braku aprobaty czy potępienia dla podejmowanych przez siebie działań oraz sytuacje, w których negatywna reakcja bliskich prowadziła do naruszenia istniejących między nimi relacji, na przykład złamania płynności i swobody zachodzących interakcji (cichych dni, „wiszącego w powietrzu” napięcia, wzajemnej wrogości). Reakcje te – świadczące o niezgodności oczekiwań ze strony rodziny z ich własnym obrazem siebie – często budziły w nich poczucie zagubienia, krzywdy, bezbronności czy osamotnienia. Próby blokowania ich tatuażowych projektów (o czym opowiadała na przykład Maria), jawne odrzucenie (o którym wspominały Daria i Maria) czy zanegowanie przez rodziców wybranej przez nich formy wyrazu siebie (jak choćby w przypadku mamy Michała, która udawała, że nie widzi zapisanych na ciele swojego syna tatuaży) często traktowali całościowo jako wyraz braku akceptacji dla ich indywidualności i nieposzanowania ich osobistej niezależności czy decyzyjności, a nawet jako swoisty zamach na ich autonomię, co z oczywistych przyczyn rodziło w nich sprzeciw i opór (Maria na przykład obraziła się na mamę za to, że ta przestała się do niej odzywać).

Niezależnie jednak od tego, jak destrukcyjne i raniące mogły być negatywne reakcje rodziców na realizowane przez moich rozmówców tatuażowe projekty, nigdy nie prowadziły do całkowitego zerwania relacji łączących respondentów z bliskimi im osobami.

Stanowiły raczej źródło krótkotrwałych kryzysów i „stanów wojny”, a zarazem – co istotne – często otwierały pewną przestrzeń negocjacji, w ramach której obie strony mogły wyrazić i dookreślić swoje racje czy oczekiwania. Widać to wyraźnie choćby w cytowanych wcześniej wypowiedziach, w których wytatuowane osoby – odnosząc się do negatywnych postaw swoich mam – starały się równocześnie znaleźć uzasadnienie dla podejmowanych przez nie działań i zrozumieć motywacje, lęki czy przekonania leżące u podstaw ich reakcji, licząc na podobną postawę z ich strony. A zatem, choć ten kontekst zranienia często niósł ze sobą duże pokłady lęku, niepewności i zagrożeń dla „ja”, był w niego wpisany również swoisty potencjał naprawczy, pozwalający na zminimalizowanie czy negocjowanie związanych z nim strat, a zarazem na ochronę tożsamości wytatuowanych przed destrukcyjnymi konsekwencjami negatywnych reakcji ze strony bliskich im osób.

Ta właściwość różniła go zasadniczo od kolejnego z wyodrębnionych kontekstów zranienia, który dotyczył funkcjonowania moich rozmówców w sferze instytucji – w szkole, na uczelni, a przede wszystkim na rynku pracy. Wiele osób sugerowało, że jako posiadacze stygmatyzującej i budzącej wiele kontrowersji (przynajmniej w naszym społeczeństwie) formy modyfikacji ciała bardzo często napotykali na bariery instytucjonalne, które ograniczały lub blokowały ekspresję ich indywidualności, oraz byli narażeni na otwartą krytykę, ostracyzm czy nawet wykluczenie ze strony reprezentantów organów, od których byli w znacznym stopniu zależni. Co więcej, inaczej niż w sferze rodzinnej, ten kontekst życia uczestników badania – oparty nie tyle na osobistych i bliskich więziach, ile raczej na formalnych i instrumentalnych relacjach międzyludzkich – bardzo często pozostawał niewrażliwy na ich osobiste potrzeby, aspiracje czy racje, nie dając im możliwości negocjowania zakresu własnej autonomii czy podejmowania autonomicznych decyzji w kwestii realizowanych przez nich tatuażowych projektów. Z tego właśnie względu niósł ze sobą stosunkowo duży potencjał zranienia i niekiedy bardzo poważne konsekwencje dla ich planów oraz codziennego życia.

Jednym z głównych problemów, z jakim stykali się moi rozmówcy, podejmując aktywność w różnych obszarach instytucjo-

nalnych – przede wszystkim na rynku pracy – było duże ryzyko stygmatyzacji i niechęci ze strony innych osób, na przykład współpracowników lub zwierzchników. Bezosobowy czy formalny charakter relacji nawiązywanych z innymi pracującymi z nimi osobami sprawiał, że często byli postrzegani przez nie w sposób stereotypowy, nie jako niepowtarzalne jednostki o szczególnych cechach, lecz jako reprezentanci pewnej – budzącej strach, niepokój, obrzydzenie czy nieufność – kategorii społecznej: wytatuowanych. Taki sposób postrzegania ich tożsamości – zawężonej w zasadzie do jednego wymiaru czy naczynającego atrybutu – wpływał z kolei na sposób, w jaki byli traktowani przez reprezentantów obserwującej ich publiczności i w jaki funkcjonowali w obrębie konkretnego instytucjonalnego kontekstu (Goffman 2005: 102–103; por.: Tokarska-Bakir 2005; Czykwin 2007). Wiele osób opowiadało na przykład, że zapisane na ich ciele tatuaże – stanowiąc dla innych źródło lęku czy podejrzliwości – obniżały w znacznym stopniu jakość ich pracy i poziom satysfakcji z aktywności zawodowej, ponieważ miały niejednokrotnie negatywny wpływ na przebieg oraz dynamikę interakcji społecznych, które podejmowały – lub choćby starały się podejmować – ze swoimi współpracownikami. Opowiadali o tym dwaj cytowani poniżej mężczyźni, którzy – z racji bycia wytatuowanymi – mieli duże trudności z wejściem w swoje środowisko zawodowe. Potrzebowali bardzo dużo czasu, by przełamać funkcjonujące w nim stereotypy na temat wytatuowanych i nawiązać jakiegokolwiek relacje w miejscu pracy (por. Goffman 2005: 88):

Reakcje otoczenia? Mogę ci opowiedzieć o takiej sytuacji. Jak pół roku temu zmieniałem pracę i przyjąłem się do tej firmy, w której teraz pracuję, to spotkałem się z taką dziwną jakąś... Zostałem odebrany, jakbym był innej orientacji seksualnej, wiesz. Nie wiem dlaczego, ale tak zostałem odebrany. Doszło do tego, że ten pracownik, z którym miałem pracować, nie wiedział, jak ze mną rozmawiać, nie wiedział, jak się tak naprawdę zachować, wiesz. Teraz już jesteśmy jakoś tak bardzo zżyci, potrafimy ze sobą rozmawiać, pracować, jest wszystko w porządku (Marcin).

Kiedy przychodziłem do pracy, to oni na mnie uważali, zastanawiali się, za co siedziałem pewnie albo czy mam jakichś kolegów, którzy są

zabójcami, rozumiesz. Przez pierwsze dwa tygodnie, po prostu byli dla mnie... Mogłem pstryknąć palcami i tak się starali. Nie wiedzieli o mnie nic, ja nic się nie odzywałem, chodziłem, robiłem coś tam. Jak się przebierałem czy coś, to zawsze się tak patrzyli. A ja tylko: „cześć, cześć, do jutra”. Po dwóch tygodniach zaczęli już tak odważnie trochę do mnie podchodzić, wiedząc, że ja nie wyjmuję noża zza pleców i nie wkładam do szafki. Zaczęli ze mną rozmawiać i wtedy dopiero dotarło do nich, że ten gość jednak jest spoko. Takie dotarcie się, takie może nie stuprocentowe, ale duże zaufanie, to może dopiero po dwóch trzech miesiącach się pojawiło (Wojtek).

Inni z kolei zwracali uwagę na to, że stereotypowe, oparte na negatywnych konotacjach, jakie przywołuje tatuaż, wyobrażenia na ich temat stanowiły nie tylko źródło interakcyjnego napięcia i dystansu między nimi a innymi współpracownikami, utrudniając im tym samym zaaklimatyzowanie się w nowym miejscu pracy, ale często narażały ich również na stygmatyzację czy nawet jawną dyskryminację ze strony osób, z którymi wchodziły w relacje władzy czy zależności. Tego rodzaju sytuacje miały często znacznie poważniejsze i dużo bardziej bolesne konsekwencje dla moich rozmówców oraz dla ich funkcjonowania w danym instytucjonalnym kontekście, choćby z tego względu, że stygmatyzujące ich osoby – zwierzchnicy, pracodawcy, nauczyciele czy wykładowcy – miały realną możliwość decydowania o ich losie i wywierania wpływu na podejmowane przez nich działania. Często zresztą – jak pokazują zebrane narracje – nie wahały się wykorzystać swojej władzy czy przewagi, by dać wytatuowanym do zrozumienia, że wybrana przez nich forma realizacji własnej indywidualności nie jest aprobowana i nie wzbudza pozytywnych emocji. Dobrą ilustrację takiej sytuacji stanowią dwie przytoczone niżej wypowiedzi:

Nawet ostatni – że tak powiem – motyw na uczelni: koleś mnie wyrzucił ze swojego gabinetu, nie dając mi zaliczenia za – jak on to stwierdził? – za całokształt i za wizerunek. Wyrzucając mnie z gabinetu, coś takiego mi powiedział. Tak mu się nie podobało to, że mam te tatuaże (Alicja).

Ostatnio w pracy słyszałem, że będę szczególnie obserwowany tylko dlatego, że mam tatuaże. Kierownik powiedział, że on uważa, że ludzie

z tatuażami mają indywidualny charakter. Nie chciał mi tego wytłumaczyć, powiedział tylko, że ze swojego doświadczenia wie, że ludzie z tatuażami mają charakter i że będą obserwowany (Wojtek).

Tego rodzaju zdarzenia – które pojawiły się w biografjach stosunkowo dużej liczby moich rozmówców – były przez nich doświadczane jako bardzo raniące czy destrukcyjne. Uwikłana w relacje władzy czy zależności – a więc często nienegocjowalna – stygmatyzacja, której doświadczali, podejmując aktywność w różnych kontekstach instytucjonalnych, rodziła w nich poczucie bezsilności, niesprawiedliwości czy braku kontroli nad własnym położeniem i zmuszała ich do podejmowania niebagatelnych starań mających na celu zmianę krzywdzącej ich etykiety lub ochronę własnego „ja” przed jej destrukcyjnymi skutkami.

Jednak zdarzały się i takie sytuacje, w których uczestniczące w badaniu osoby nie miały nawet możliwości stanąć w swojej obronie i spróbować – przez własne czyny lub słowa – udowodnić stygmatyzującym je osobom (na przykład pracodawcom), że zasługują na szacunek, zaufanie i sprawiedliwe traktowanie. Opowiadają o nich na przykład dwaj respondenci, którzy z powodu swoich tatuaży – a dokładniej negatywnych znaczeń przypisanych tej formie modyfikacji ciała – nie otrzymali pracy, o którą się starali:

Raz nie dostałem pracy w dość popularnej sieci salonów urody rzeczywiście przez tatuaże. [...] Nie powiedzieli mi tego wprost, ale dali mi to dosyć ostro do zrozumienia. Pani menedżer nie należała do osób inteligentnych i dyplomatycznych. Wiesz, powiedziała coś w stylu: „Ja porozmawiam z dyrektorem, no ale nie wiem. No tatuaże masz. No nie powinno być problemu. Ale...”. I tak marudziła niesamowicie. Pytała się mnie na przykład: „A możesz zdjąć te kolczyki?” (Bartek).

Wprost ci tego nie powiedzą, że im przeszkadza tatuaż, ale widzę, że się patrzą, że coś tam mruczą, mówią: „Zadzwonimy do pana” i kontakt się urywa, chociaż kwalifikacje do tego zawodu miałbym naprawdę dobre. Teraz właśnie byłem na rozmowie o pracę i pierwsze pytanie brzmiało: „Czemu pan się tatuuje?”. No wiesz, i od razu muszę tłumaczyć, że tatuaż to jest – no nie wiem – jakaś część mojego życia, która nie ma wpływu na moje życie zawodowe, że to jest moja prywatna sfera

życia. Musiałem rozmawiać na temat moich tatuaży przez jakieś pięć minut, dopiero przeszliśmy do moich doświadczeń, szkół. Ale najpierw musiałem się wytłumaczyć z moich tatuaży, udowodnić, że nie jestem kryminalistą, że nie jestem niebezpieczny. No ale i tak nie dostałem tej pracy... (Wojtek).

Wszystkie omówione wyżej sytuacje – ostracyzm ze strony współpracowników i przełożonych oraz zablokowanie dostępu do określonych stanowisk – świadczą o tym, że omawiana już przeze mnie kultura indywidualizmu nie jest tak wszechobecna, jak można by sądzić, a przynajmniej nie zawsze może rozwijać się w sposób nieskrępowany. Czynnikiem ograniczającym okazują się konteksty instytucjonalne, w jakich funkcjonują lub chcą funkcjonować jednostki, a zwłaszcza wymogi stawiane przez rynek pracy lub przez konkretne firmy i ich kadre zarządzającą. Co prawda promują one (lub wręcz nakazują) pewien typ indywidualizmu, opartego na autonomii, elastyczności i refleksyjnym planowaniu własnej kariery (zob. Sennett 2006), jednak często nie dopuszcza on tych form ekspresji „ja”, które nie przynoszą wymiernych korzyści pracownikowi i pracodawcy. Ten konflikt nie ma – jak się wydaje – charakteru marginalnego i nie jest wynikiem lokalnych tarć, lecz fundamentalną sprzecznością wpisaną w sedno późnej nowoczesności. Pisze o niej między innymi Beck (2002), interpretując ją jako rozdźwięk między instytucjonalnym poziomem indywidualizacji, posłusznym logice rynku i podporządkowującym jej biografie jednostek, a tymi formami jednostkowej praktyki i refleksyjności, które nie wiążą się bezpośrednio z wymogami instytucji, ale podążają często torami wyznaczonymi przez kulturowy dyskurs indywidualizmu. W podobny sposób ujmuje to – wraz ze swymi współpracownikami – Robert Bellah (2007), który jednak, zamiast przeciwstawiać normy instytucjonalne normom „ogólnokulturowym”, pisze o rozbieżnościach między sferą publiczną a prywatną, w których jego zdaniem panują dwie różne odmiany indywidualizmu. W tej pierwszej mamy do czynienia z indywidualizmem utylitarnym, nastawionym na maksymalizację zysków i zabezpieczenie prywatnych interesów, natomiast w tej drugiej – z indywidualizmem ekspresyjnym, kładącym nacisk



na ekspresję tożsamości i realizację wewnętrznego potencjału jednostki, niezależnie od jego wartości rynkowej. W takiej właśnie sytuacji znaleźli się moi rozmówcy: ich dążenie do wyjątkowości i autentyczności wyrażane za pomocą tatuażu zderzyło się z rozmaitymi „kulturami organizacyjnymi”, na gruncie których jedyną dopuszczalną formą indywidualizmu był – w najlepszym razie – indywidualizm rozumiany jako jednostkowa odpowiedzialność za postępy własnej pracy i dokonywane w tym celu transformacje „ja”.

### **Strategie ochrony „ja”**

Lektura powyższych akapitów nie pozostawia wątpliwości, że bycie innym mogło nieść ze sobą bardzo bolesne czy negatywne konsekwencje dla wytatuowanych osób. Ich inność sprawiała, że często były postrzegane – niczym Douglasowski „brud” (Douglas 2007) – jako ktoś obcy, niebezpieczny, niepokojący, łamiący (lub choćby naruszający) akceptowane przez „większość” granice normalności (por.: Grosz 1991; Bakke 2000; Nussbaum 2004; Wasilewski 2010). Wykraczając poza zwyczajowe reguły zachowań czy wyglądu, narażali się oni na negatywne reakcje ze strony innych, którzy nie chcieli lub nie mogli zaakceptować i zrozumieć ich odmienności, traktowali ją jako źródło zagrożenia dla ich wizji świata i atak na uznane przez nich społeczne konwencje. Reakcje te – jak starałam się pokazać w poprzedniej części pracy – odciskały widoczne piętno na życiu i tożsamości moich rozmówców, będąc dla nich źródłem bólu i cierpienia, uderzając w kreowany przez nich obraz siebie czy też utrudniając im normalne funkcjonowanie w różnych sytuacjach społecznych: w kontaktach z obcymi, w domu czy w pracy.

Jednak – co znaczące – rzadko kiedy pozostawali oni bezradni czy bezbronni wobec tych reakcji, biernie poddając się zalewającej ich fali krytyki, wrogości lub niechęci czy pozwalając innym uprzedmiotawiać ich w akcie społecznego naznaczenia. Przeciwnie, niezależnie od tego, czy rzeczywiście padali ofiarą stygmatyzacji i doznawali realnych strat ze względu na swoją odmienność, czy tylko antycypowali potencjalne negatywne konsekwencje wynikające z zaangażowania w praktykę tatuowania ciała, starali się podejmo-

wać różne kroki pozwalające im chronić i wzmacniać swoją tożsamość w raniących dla nich kontekstach. Kroki te, polegające przede wszystkim na zarządzaniu noszonym przez nich piętnem (por. Goffman 2005; zob.: Tokarska-Bakir 2005; Czykwin 2007) oraz wpisana w nie innością, pozwalały im budować wokół swojego „ja” swoisty kokon ochronny, a tym samym minimalizować ryzyko stygmatyzacji i – jak ujął to jeden z respondentów (Maciek) – „prowadzić normalne życie z tatuażem”. Dalej skupię się właśnie na sposobach, w jakie moi rozmówcy radzili sobie z krzywdzącymi reakcjami innych lub bronili się przed potencjalną stygmatyzacją.

W toku analizy wywiadów udało mi się wyróżnić trzy kluczowe strategie, po które sięgali uczestniczący w badaniu, starając się chronić swoje „ja”: kamuflowanie inności, niwelowanie inności oraz dowartościowanie inności. Choć niejednokrotnie były one stosowane równocześnie czy naprzemiennie przez tę samą osobę, każda z nich rządziła się swą własną dynamiką i logiką oraz wiązała się z podjęciem całego szeregu różnorodnych zabiegów interpretacyjnych czy działań pozwalających jednostce chronić swoją tożsamość przed zranieniem. To, którą z wymienionych strategii stosowali w danym momencie respondenci – zależało od wielu różnych czynników: ich osobistych predyspozycji, skłonności i nastroju, kontekstu zranienia, w obrębie którego ówczesnie funkcjonowali, relacji łączących rozmówców ze stygmatyzującymi ich (rzeczywiście lub potencjalnie) ludźmi, oraz – jak się zaraz przekonamy – widoczności i rozpoznawalności zapisanego na ich ciele znaku inności. Każda z tych strategii przynosiła inne efekty i wiązała się z odmiennymi sposobami chronienia własnego „ja”. Najważniejsze jest jednak to, że wszystkie trzy pozwalały opanować konsekwencje własnej inności, czy to przez jej ukrycie, czy przez umieszczenie jej w odpowiednim kontekście.

Pierwsza z wyróżnionych przeze mnie strategii ochrony „ja” – kamuflowanie inności – polega na podejmowaniu kroków pozwalających jednostce zachować w tajemnicy czy ukryć swoją inność, która mogłaby (zostawszy dostrzeżona czy rozpoznana) uczynić ją obiektem stygmatyzacji i narazić na jej konsekwencje: niechciany ostracyzm, stres, poczucie zagrożenia czy nawet wykluczenie z pewnych obszarów społecznych. Świadomi możliwych niebez-

pieczeństw zagrażających ich „ja”, pragnąc się przed nimi uchronić, moi rozmówcy starali się uczynić swą inność niewidoczną i nierozpoznawalną dla tych, z którymi się stykali. Maskując swoją odmiennność, dążyli do budowania takiego wizerunku siebie, który był dostosowany do oczekiwań innych i nie budził wśród nich żadnego niepokoju czy kontrowersji. Kamuflowanie własnej inności pozwalało im zatem na tworzenie „wrażenia normalności” (Goffman 1971: 250 i n.; por.: Giddens 2001: 81–83; Tokarska-Bakir 2005: 9–10), które z kolei dawało im szansę zachowania względnej swobody i poczucia ontologicznego bezpieczeństwa w tych interakcjach, w których ich wyrażona przez tatuaż inność mogłaby stanowić zagrożenie dla ich „ja”.

Strategia kamuflowania inności polegała przede wszystkim na zarządzaniu informacjami, które wytatuowane osoby przekazywały (lub chciały przekazać) innym na swój temat i na temat różnicy między nimi, której podstawą był zapisany na ich ciele tatuaż (por. Goffman 2005). Ujmując to w kategoriach zaproponowanych przez Goffmana (2005: 34), możliwość ukrycia czy zakamuflowania swojego „piętna” nadawała im status nie tyle osoby zdyskredytowanej (czyli takiej, której inność znana jest innym *a priori* i automatycznie naraża ją na stygmatyzację), ile „dyskredytowalnej”, a więc kogoś, dla kogo stygmatyzacja stanowi nie oczywistość, a jedynie potencjalność, ponieważ ma on – mniejszą lub większą – możliwość decydowania o tym, czy inni dowiedzą się o jego piętnie, a jeżeli tak, to w jaki sposób i w jakich okolicznościach. Status ten pozwalał moim rozmówcom (przynajmniej niektórym) na dość swobodne manipulowanie własnym wizerunkiem i dawał im pewną (do)wolność w dysponowaniu informacjami o zapisanym na ich ciele piętnie. Jeden z nich opisał to w następujący sposób:

A tatuaże, kiedy chcę, mogę schować, a kiedy chcę, mogę odkryć. Niby są o wiele trwalsze niż kolczyki, ale z drugiej strony – wiesz – raz są, a raz ich nie ma. To jest jak z tym kawałem o Murzynie z Masztalskiego: przechodzi przez pasy, i śpiewa: „raz znikam, raz jestem” czy coś takiego. Kojarzysz? Taki stary z brodą dowcip (Michał).

W dodatku będąc osobami „dyskredytowalnymi”, mieli oni możliwość (a czasem byli postawieni przed koniecznością) podejmowania decyzji co do tego, w których kontekstach swojego życia mogą pozwolić sobie na swobodną ekspresję własnej indywidualności i manifestowanie swoich tatuaży, a w których raczej powinni je maskować lub zachowywać w tajemnicy przed oglądającą ich publicznością. Analiza zebranych wywiadów pokazała, że sięgali oni po tę strategię ochrony „ja” w tych obszarach swojego życia, które niosły ze sobą największe ryzyko stygmatyzacji i w które był wpisany największy potencjał ranienia: w kontekście instytucjonalnym i w życiu rodzinnym. Do kamuflowania swojej odmienności bez wątplenia najczęściej skłaniał ich lęk przed negatywnymi czy bolesnymi reakcjami ze strony innych osób, od których pozostawali w jakiś sposób zależni, oraz niepokój o własną przyszłość i możliwość realizacji swoich życiowych planów, które mogłyby zostać zniweczone z powodu widoczności i natychmiastowej rozpoznawalności zapisanego na ich ciele znaku inności. Dlatego też często uciekali się do tej strategii, gdy wchodziłi (lub chcieli wejść) w nowy lub nieznanym im kontekst instytucjonalny, w którym nie czuli się swobodnie i bezpiecznie (na przykład rozpoczynając nową pracę), czy przewidując, że „ostentacyjne” manifestowanie inności może stać w sprzeczności z oczekiwaniami wobec pełnionej przez nich roli lub zajmowanej pozycji. Niejednokrotnie robili to również w kontekście rodzinnym, obawiając się, że zdemaskowanie siebie przed bliskimi osobami może przyczynić się do pogorszenia czy nawet zerwania wzajemnych relacji (o tym lęku mówiła na przykład Maria, której wypowiedź przywołałam w poprzednim podrozdziale). Jednak w tym przypadku strategia kamuflowania inności okazywała się zazwyczaj mało skuteczna i sprawdzała się jedynie „na krótką metę”, ponieważ wcześniej czy później – zazwyczaj w najmniej spodziewanym momencie – rodzice i tak dostrzegali zapisane na ich ciele tatuaże, zmuszając ich tym samym do podjęcia innych kroków mających na celu ochronę ich „ja”.

Najbardziej oczywistym i stosunkowo często wykorzystywanym przez moich rozmówców sposobem maskowania swojej – potencjalnie stygmatyzującej – odmienności i tworzenia wrażenia normalno-

ści było faktyczne ukrywanie czy „chowanie” własnych tatuaży. Dla tych z respondentów, którzy mieli tatuaże w bardziej widocznych miejscach, chociażby na przedramionach, dekolcie, szyi czy nogach, oznaczało to konieczność zasłaniania ich przed spojrzeniem innego, na przykład specjalnie założonym w tym celu ubraniem (koszulą z długim rękawem, długimi spodniami czy nawet golfem). Opowiadała o tym choćby jedna z uczestniczek badania, pracująca jako dziennikarka w lokalnej gazecie. Obawiając się, że tatuaże mogą podważyć jej wizerunek, a zatem utrudnić komunikację z różnymi osobami – przedstawicielami władz miasta, urzędnikami i tak dalej – i stanowić barierę w realizacji jej zawodowych obowiązków, udając się na „ważne rozmowy”, zawsze ukrywała swoje tatuaże:

Na przykład teraz, kiedy idę do urzędu miasta porozmawiać sobie z kimś – założymy, z wiceprezydentem od jakichś tam spraw, to – nie oszukujmy się – zakładam długie spodnie i staram się założyć taką koszulkę, żeby ten tatuaż nie był aż tak bardzo widoczny. Do pracy chodzę w koszulce na ramiączkach i krótkich spodenkach, bo mam fajnego szefa, ale jeżeli gdzieś idę, to zawsze mam w zanadrzu bluzeczkę, koszulkę, którą mogę zawsze narzucić, kiedy rozmawiam z osobą, która mogłaby się poczuć urażona albo zaniepokojona moim tatuażem. Nie chcę na nikogo na siłę wchodzić z tatuażem. Wiesz, trochę boję się tego, że w pewnym momencie, kiedy już pokażę te wszystkie tatuaże to... to po prostu rozmawiając na jakiś poważny temat, ktoś może mnie nie potraktować poważnie. I niestety ludzie mają taki a nie inny stosunek do tatuażu. Tego się boję i dlatego nie chodzę na jakieś ważne rozmowy z tatuażami na wierzchu (Natalia).

Niejednokrotnie jednak pozwalające na maskowanie swojej inności ukrywanie tatuażu polegało nie tyle na doraźnym i kontekstualnym zasłanianiu go, ile na tatuowaniu tych części ciała, które – w większości sytuacji – nie powinny być odkryte: pleców, brzucha, górnej części ramion czy choćby ud. W tym przypadku, antycypując potencjalne konsekwencje swoich decyzji i biorąc pod uwagę ewentualne problemy (stygmatyzację, pojawianie się różnych barier i przeszkód uniemożliwiających realizację pewnych planów), z którymi mogą mierzyć się w przyszłości z racji bycia wytatuowanymi, moi

rozmówcy z rozmysłem unikali takich modyfikacji ciała, które byłyby bezpośrednio dostrzegalne i natychmiastowo rozpoznawalne dla innych. O tym sposobie ochrony „ja” przez negatywnymi reakcjami ze strony oglądającej ich publiczności – głównie pracodawców i współpracowników – opowiadają na przykład Michał i Maciek:

Normalnie chodzę do pracy w koszulkach z krótkim rękawkiem, więc nic tu nie wyziera spod tego. To był jeden z powodów, dla których się zatrzymałem w tym miejscu. Tak jak mówię, nie mam tatuaży na czole. Na czole by mi przeszkadzały. Ale wiesz, w tym całym braku rozsądku, który powoduję robieniem tatuaży, zachowuję pewien umiar. I robię tatuaże w takich miejscach, które nie będą specjalnie mi przeszkadzać. W naszej kulturze ludzie rzadko odkrywają swoje ciało, w tych miejscach, w których ja mam tatuaże. Jedyne problem, jaki mógłbym z tego powodu mieć, to w pracy. Ale w pracy nawet nie muszę jakoś specjalnie o to dbać, żeby je zakrywać, więc nie ma problemu. Nie muszę nawet nosić długich rękawów, bo nie mam tatuaży na przedramionach (Michał).

Wiesz co, wydaje mi się, że u nas mimo wszystko tatuowanie ciągle jest traktowane jako element subkultury więziennej, ewentualnie jest kojarzone z jakimś marginesem. I wiesz, boję się, że trafię po prostu na takiego pracodawcę, który powie: „Na tym stanowisku to przykro mi, ale my potrzebujemy ludzi odpowiedzialnych”. [...] to jest właśnie takie samoograniczenie, bo jestem świadomy, że to może po prostu wywoływać różne reakcje i że może mi to utrudnić – nie wiem – karierę zawodową. Chociaż mówię, raczej dążę do tego, żeby pracować w takim środowisku, w którym to dla nikogo nie będzie problemem. Natomiast muszę zakładać jako odpowiedzialna osoba, że może być. To się właśnie wiąże z tym, że mimo wszystko nie wiem, do jakiej pracy trafię, więc to jest ten taki wentyl bezpieczeństwa. Mogę być cały wytatuowany, natomiast jeżeli nie będę miał przedramion wytatuowanych, to długie spodnie plus koszula z krótkim rękawem skutecznie maskują tatuaże. W zasadzie nie ma możliwości, żeby ktoś je zobaczył (Maciek).

Obydwaj zwrócili uwagę na to, że realizując swoje tatuażowe projekty – a więc nieodwracalnie wpisując w swoje ciało atrybuty – w pełni świadomie dążyli do tego, by nie znalazły się one

w przestrzeni „skóry społecznej”, a więc na tych jej fragmentach, które pozostają wyeksponowane w typowych czy konwencjonalnych interakcjach z innymi ludźmi. Jak określił to jeden z nich, bezpośrednio niewidoczność tatuaży stanowiła dla nich swoisty „wentyl bezpieczeństwa”, pozwalający im bezproblemowo funkcjonować w różnych instytucjonalnych kontekstach i tworzyć wizerunek siebie jako osoby „normalnej” czy odpowiedzialnej, która nie łamie obowiązujących kanonów wyrażania siebie i stosuje się do powszechnie przyjętych reguł posługiwania się ciałem, a zatem zasługuje na „normalne” traktowanie. Co więcej, inaczej niż w przypadku strategii polegającej na zasłanianiu widocznych tatuaży w „krytycznych” sytuacjach, ta forma maskowania inności pozwalała im swobodnie tworzyć i podtrzymywać wrażenie normalności bez konieczności nieustannego monitorowania czy dostosowywania się „na bieżąco” do danego kontekstu interakcyjnego, co mogło nieść ze sobą ryzyko porażki, jaką byłoby na przykład przypadkowe i niechciane ujawnienie zapisanego na ich ciele znaku inności.

Nie ulega wątpliwości, że strategia kamuflowania inności pozwalała moim rozmówcom stosunkowo skutecznie chronić własne „ja” przed ryzykiem stygmatyzacji i różnymi formami zranienia. Niemniej jednak tworzenie wrażenia normalności i kreowanie takiego wizerunku siebie, który chroniłby ich przed negatywnymi reakcjami ze strony innych osób, okupione było dla nich różnymi – mniej lub bardziej bolesnymi – wyrzeczeniami. Zmuszało ich niejednokrotnie nie tylko do zawężania przestrzeni ekspresji swojej indywidualności do nielicznych i niekoniecznie wybranych przez nich samych kontekstów interakcyjnych (życia prywatnego, towarzyskiego), ale również – jak zauważyli choćby cytowani wyżej mężczyźni – do nakładania znacznych ograniczeń na swoje zindywidualizowane „ja”, na przykład rezygnowania z wielu wymarzonych tatuażowych projektów, które automatycznie narażałyby ich na zranienie<sup>14</sup>. Można więc powiedzieć, że strategia ta była bardzo defensywna i zacho-

---

<sup>14</sup> Aż dwanaście osób deklarowało w toku wywiadu, że – bojąc się negatywnych reakcji ze strony innych – były zmuszone zrezygnować z tatuowania szyi, dłoni, twarzy czy przedramion.

wawcza, zmuszała ich bowiem do zaprzeczania swojej inności i do udawania kogoś, kim we własnym poczuciu nie byli.

Ci z uczestników badania, którzy z powodu widoczności i rozpoznawalności swoich tatuaży nie mogli utrzymać bezpiecznego statusu osoby „dyskredytowalnej”, a którym z różnych względów zależało na zminimalizowaniu negatywnych konsekwencji dotyczącej ich stygmatyzacji, sięgali po kolejną z wyróżnionych przez mnie strategii ochrony „ja” – „niwelowanie inności”. Polegała ona nie tyle na maskowaniu własnej odmienności przez zasłanianie symbolizującego ją tatuażu (ponieważ był on zbyt widoczny, by mógł zostać ukryty), ile raczej na tworzeniu wrażenia normalności przez deprecjonowanie, osłabianie czy kwestionowanie dzielącego ich od innych dystansu. W tym przypadku osoby wytatuowane, świadome tego, że znak ich inności jest dostrzegalny dla oglądającej ich publiczności, starały się na różne sposoby osłabić jego stygmatyzujący wydźwięk, a tym samym zmniejszyć dystans dzielący ich od innych. Inaczej niż w poprzedniej z opisywanych strategii, nie prezentowały one publiczności zafałszowanego obrazu siebie, lecz próbowały przeformułować niekorzystny dla nich wizerunek – oparty głównie na stereotypach i negatywnych skojarzeniach wywoływanych przez tatuaż – w wizerunek bardziej im przychylny, ukazujący je jako osoby „normalne”, „zwyczajne” czy po prostu podobne do innych.

Jednym ze sposobów, w jaki starały się osiągnąć ten efekt, było – mniej lub bardziej bezpośrednio – udowadnianie, że zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała nie czyniło ich kimś gorszym, bardziej niebezpiecznym czy jakościowo odmiennym od „normalnej większości”. Próbowaly zatem pokazać innym – najczęściej pracodawcom albo rodzicom, a więc osobom, na których opinii i przychylności bardzo im zależało, a które zazwyczaj były najmniej przychylnie zapisaniu na ich ciele tatuaży – że mimo tego, iż są wytatuowane, nie różnią się zasadniczo od innych ludzi i mogą tak samo jak oni wywiązywać się ze swoich zadań czy sprostać oczekiwaniom wobec nich. Udowadnianie swojej „normalności” – przez podejmowanie potwierdzających ją działań, negocjowanie czy prezentowanie swoich racji – pozwalało im odwrócić uwagę innych od zapisanego na ich ciele piętna i równocześnie zyskać ich



akceptację. Mówił o tym na przykład jeden z rozmówców, który starał się uniknąć stygmatyzacji w miejscu pracy, udowadniając swojemu pracodawcy, że posiadany przez niego widoczny znak inności – tatuaże na przedramionach i szyi – nie oznacza, iż nie jest on kimś „normalnym”, godnym zaufania i kompetentnym. Choć realizując tę strategię ochrony „ja”, musiał często ponosić stosunkowo duże koszty, pracując dużo więcej i dużo ciężiej niż pozostali, liczył na to, że okaże się ona skuteczna: pozwoli mu oczyścić własny wizerunek z negatywnych, krzywdzących i stereotypowych etykietek (nadawanych jego zdaniem wszystkim wytatuowanym), zastępując je bardziej realistyczną i podpartą faktami oceną jego osoby:

I próbuję ciągle przekonywać tych ludzi, z którymi pracuję, nie tyle do tatuażu, ale przekonać do ludzi, którzy mają tatuaże, do siebie: że oni nie są tacy, jak oni myślą, że da się z tym żyć, da się z tym pracować. Bo da się: człowiek, który ma tatuaż, potrafi coś osiągnąć, człowiek posiadający tatuaże ma jakąś wiedzę, ma umiejętności, ma zdanie, ma poglądy. Nie jest debilem. Nie jest człowiekiem z marginesu. Jest normalny. [...] I ja jestem tego świadomy, że muszę zrobić dwa razy lepiej niż inni, żeby wszystko było ok. Dwa razy to jest delikatnie powiedziane. Muszę kilka razy lepiej, dłużej robić te rzeczy. Inni zrobią normalnie w bardzo krótkim czasie. Ja muszę to zrobić kilka razy lepiej, dłużej i może dopiero wtedy ten gość zrozumie. Cały czas staram się udowadniać, że – sorry – ale ja nie jestem wcale taki zły. To, że ja mam tatuaże, nie czyni mnie od razu człowiekiem niebezpiecznym czy debilem (Wojtek).

Podobny wątek pojawił się też w wypowiedzi innego wytatuowanego mężczyzny, który starał się przekonać swoich rodziców – a więc osoby, z którymi pozostawał w intymnych czy bliskich, a nie formalnych relacjach i które bardzo dobrze go znały – że zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała nie uniemożliwia mu normalnego funkcjonowania w świecie oraz nie jest oznaką całkowitego zerwania z jego wcześniejszą, „normalną” tożsamością. Starał się osiągnąć ten cel, eksponując nie tyle dzielącą ich różnicę (o której stanowiły zapisane na jego ciele tatuaże), ile łączące ich podobieństwa (na przykład wyznawane wartości i życiowe priorytety) oraz ciągłość swojego – i dobrze im znanego – „ja”:

Ja ci powiem, że ja nie chciałem nikomu udowodnić, że jestem *hero*, że mam was gdzieś, bo mam tatuaż, bo sobie robię tatuaze. Tylko tak, jak mówię, w takim dobrym znaczeniu udowodniłem sobie i im równocześnie, że mogę funkcjonować z nimi normalnie. Bo, wiesz, niby to jest parę centymetrów, a ma straszną wagę, taką rangę – jednak każdy później cię postrzega przez pryzmat tego. Ale mam te tatuaze i nic się złego nie stało, i to jest taki dowód dla nich na to, że mogę normalnie funkcjonować, uczyć się, chodzić z nimi do kościoła, bo tu się nic nie zmieniło. Tylko mam tatuaż, jeden, drugi, trzeci. Ja sam sobą dużo im pokazałem, że ja się nie zmieniłem, mając tatuaż. I dlatego jest takie większe zaufanie, bo wcale nie ulegam autodestrukcji, nie stoczyłem się, robiąc tatuaż (Mariusz).

Przy tym wiele osób starało się chronić swoje „ja” przed destrukcyjnymi i raniącymi reakcjami ze strony innych, nie tyle próbując bezpośrednio wpłynąć na sposób, w jaki byli przez nich postrzegani – na przykład pokazując im, że mimo zapisanego na ciele piętna inności są zupełnie „normalni” i „zwyczajni” – ile starając się samo to piętno pozbawić stygmatyzującego potencjału. Ujmując to inaczej, dążyli do niwelowania czy deprecjonowania przypisanej im inności, zmieniając nie tyle wykreowany przez innych obraz siebie, ile raczej negatywny wizerunek kontrowersyjnej praktyki, w którą byli zaangażowani. Ta strategia ochrony „ja” zakładała zatem bezpośrednią „walkę” ze społecznym postrzeganiem tatuażu i nietrafnymi, zdezaktualizowanymi czy krzywdzącymi wyobrażeniami na jego temat. Uznając (zazwyczaj bardzo słusznie), że wyobrażenia te – a zatem i związane z nimi negatywne reakcje, których doświadczali w różnych obszarach swojego życia – stanowią wyraz lęku dużej części społeczeństwa przed czymś niezrozumiałym, obcym i nieznanym, starali się – przynajmniej w miarę swych możliwości – upowszechniać wiedzę na temat tej formy modyfikacji ciała. Ta edukacyjna działalność polegała przede wszystkim na obalaniu rozpowszechnionych w polskim społeczeństwie stereotypów na temat tatuaży – na przykład skojarzenia ich z kontekstem penitencjarnym, chorobami psychicznymi, skłonnościami autodestrukcyjnymi, traumatycznymi doświadczeniami z dzieciństwa czy agresywnym usposobieniem – oraz pokazywaniu innym, że tatuaż powinien być

współcześnie traktowany nie tyle jako przejaw „brudnego” więziennego rzemiosła, ile jako forma sztuki wykonywanej w higienicznych, sterylnych warunkach. Oczyszczenie tatuażu z negatywnych konotacji oraz redukcja lęku przed tą formą modyfikacji ciała przez upowszechnianie wiedzy na jej temat często okazywało się niezwykle skuteczną strategią, pomagającą im bronić się przed ryzykiem stygmatyzacji i destrukcyjnymi reakcjami innych. Jednak nie mieli oni możliwości stosowania jej we wszystkich kontekstach zranienia i sytuacjach, w których ich „ja” było narażone (choćby potencjalnie) na ataki czy stygmatyzację. Podstawowy warunek jej realizacji stanowiło bowiem istnienie względnie bezpiecznej przestrzeni komunikacyjnej i woli osiągnięcia porozumienia zarówno po stronie wytatuowanych, jak i po stronie oglądającej ich publiczności. Stąd sięgali oni po tę metodę najczęściej w kontekście domu rodzinnego oraz w bliższych relacjach z innymi, a więc w sytuacjach, w których mogli liczyć na to, że inni dadzą im szansę przedstawić swoje racje i będą gotowi wziąć je pod uwagę.

Warto zauważyć, że podobnie jak omówiona wcześniej strategia kamuflowania różnicy, również ta polegająca na niwelowaniu inności zakładała konieczność zanegowania czy osłabienia odróżniającego potencjału wpisanego w praktykę tatuowania. Niezależnie od tego, czy uczestniczące w badaniu osoby starały się udowodnić innym, że zapisane na ich ciele tatuaże nie muszą być – albo wcale nie są – świadectwem ich odmienności i niekonwencjonalności, czy też próbowały przekonać publiczność, że piętno, które noszą, nie zasługuje wcale na to miano, celem ich zabiegów było wykreowanie takiego wizerunku siebie, który mógłby być zaakceptowany i zaaprobowany przez innych. Zatem również w tym przypadku, chcąc chronić swoje „ja” przed ryzykiem stygmatyzacji czy zranienia, były zmuszone rezygnować z części swojej różnicującej indywidualności i ograniczać swobodną ekspresję tożsamości.

Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku ostatniej z podejmowanych przez moich rozmówców strategii ochrony „ja”. Chodzi tu o „dowartościowanie inności”, które – w przeciwieństwie do dwóch poprzednich strategii, mających raczej defensywny czy zachowawczy charakter – polega na przyjęciu bardziej ofensywnej po-

stawy, a więc nie tyle na zaprzeczaniu lub umniejszaniu różnicy między wytatuowanymi oraz oglądającą i oceniającą ich publicznością, ile na docenieniu jej wartości lub aprecjacji swojej zindywidualizowanej tożsamości. Sięgający najczęściej po tę formę ochrony własnego „ja” byli zazwyczaj osobami zdyskredytowanymi, z powodu dużej widoczności i natychmiastowej rozpoznawalności swoich tatuaży często doświadczającymi stygmatyzacji i musieli mierzyć się z jej bardzo bolesnymi czy raniącymi konsekwencjami w wielu różnych obszarach swojego życia (w tym na przykład z wykluczeniem z niektórych sektorów rynku pracy, o czym wspominałam w poprzednim punkcie). Zazwyczaj byli oni przekonani o tym, iż nie są w stanie uniknąć negatywnych reakcji na swe tatuaże i często nie mieli nawet jakiegokolwiek szansy (albo intencji) udowodnienia innym, że zapisane na ich ciele piętno nie uniemożliwia im „normalnego” funkcjonowania (na przykład właśnie w pracy). Rezygnowali zatem z prób zaprzeczania swojej inności i wpływania na sposób, w jaki postrzegali ich inni – chociażby przez kreowanie zafałszowanego czy „znormalizowanego” obrazu siebie i zapisanego na swoim ciele piętna – dążąc raczej do pozytywnego (czyli korzystnego dla siebie samych) przeformułowania definicji sytuacji, w której się znaleźli.

Bardzo często ruch ten polegał na wypracowywaniu takiej interpretacji własnego położenia, która pozwalała im – czasem wyłącznie na własny użytek – zbudować pozytywny obraz siebie: postrzegać siebie nie tyle jako bierną ofiarę uprzedmiotawiającego naznaczenia, ile jako podmiot aktywnie i świadomie podejmujący decyzje dotyczące swojego życia oraz gotowy wziąć odpowiedzialność za ich – nawet najbardziej bolesne i przykre dla niego samego – konsekwencje. Oznacza to, że chroniły one swoje „ja”, budując poczucie wartości i mocy oraz – co najważniejsze – starając się przeformułować raniące doświadczenie stygmatyzacji (oraz będącego jej konsekwencją wykluczenia) w doświadczenie własnej podmiotowości i sprawstwa. Widać to bardzo wyraźnie w przytoczonych poniżej wypowiedziach:

Wiesz, ja zdaję sobie sprawę z tego, jakie są konsekwencje – pozytywne czy też negatywne – tego, że mam taki tatuaż. Mogę znaleźć nagle jakąś

ofertę pracy nie wiadomo gdzie, ale zobaczą tatuaże i będzie: „Nie, no stary, my nie chcemy takiego tatuażu”. Podjąłem takie ryzyko, zamknąłem sobie różne drogi i możliwości. Mogę być rozczarowany czymś, ale – no cóż – widocznie tak ma być, tak jest, trudno. Ale chociaż mam satysfakcję, bo to jest moja własna decyzja, nie ugiąłem się przed nimi (Łukasz).

Wiem, że przez te swoje tatuaże zamknąłem sobie furtki do wielu możliwości mojego życia. Jest wiele furtek, wiele dziedzin, w których mogłem coś osiągnąć, ale nie mam do nich teraz wstępu. Ale fakt, że inni ludzie będą mieli wpływ na moje życie, na to, czy będę mógł coś tam robić, należy do minusów w podejmowaniu decyzji. Ale jeśli już ją podejmę, to trudno. Miałem na przykład świadomość, jak robiłem sobie tatuaże, że będę miał problem z pracą. I tak sobie rozważałem: będę miał duży czy mały problem? Tak sobie nad tym rozmyślałem. Miałem jakieś doświadczenia życiowe, wiedziałem, jak na to ludzie patrzą – jeżeli chodzi na przykład o tatuaż na szyi. I tak sobie pomyślałem, że jakbym się uparł, to bym i tak zrobił. Jeżeli miałbym sześćdziesiąt minusów i czterdzieści plusów na sto, to pewnie i tak bym zrobił, tylko że zastanawiałbym się, jak te sześćdziesiąt minusów przekształcić w takie neutralne znaki, albo plusy, jak je ukryć, zwalczyć albo zamienić i zrobić to, na czym tak naprawdę mi zależy (Wojtek).

Opowiadając o faktycznych czy potencjalnych stratach, jakie musieli czy – w swoim przekonaniu – będą zmuszeni ponieść, angażując się w praktykę tatuowania ciała, obywaj cytowani rozmówcy podkreślali, że stanowią one przede wszystkim efekt (często uboczny) ich własnych, autonomicznych czy niezależnych decyzji. Prezentowali więc siebie nie jako pasywne i nieświadome ofiary agresji innych, lecz jako osoby, które – zdając sobie sprawę z tego, z jakimi mogą spotkać się reakcjami – same (co zaznaczali bardzo wyraźnie w przytoczonych powyżej wypowiedziach) zamknęły sobie różne „furtki”, drogi i możliwości samorealizacji na danym polu czy w konkretnym obszarze instytucjonalnym. Dlaczego? Dlatego, że możliwość urzeczywistniania własnych marzeń i pragnień oraz autentyczna ekspresja własnego „ja” miała dla nich większą wartość niż społeczna aprobata.

To dążenie do ochrony „ja” przez dowartościowanie i upodmiotowienie siebie pociągało za sobą bardzo często gest deprecjonowania czy dyskredytowania kontekstu, który stanowił dla moich rozmówców źródło zranienia czy do którego nie mogli (lub nie chcieli) zostać przyjęci. Inaczej niż w dyskutowanych wcześniej strategiach kamuflowania i niwelowania inności, nie traktowali oni oglądającej ich publiczności jako grupy pozytywnego odniesienia, do której chcieli zostać włączeni i do której oczekiwani starali się za wszelką cenę – nawet kosztem zaprzeczania sobie – dostosować swój wizerunek. Przeciwnie, podkreślając zarówno własne sprawstwo i podmiotowość, jak i swoją – urzeczywistnianą za pośrednictwem tatuażu – inność, niejednokrotnie przyjmowali zdystansowaną czy nawet wrogą postawę wobec tych, w których budzili niepokój, lęk, niesmak czy zgorzniecie. Niektóre osoby – na przykład cytowany poniżej Piotrek – wyrażały w swoich wypowiedziach otwartą pogardę czy niechęć wobec stygmatyzujących ich osób, nie kryjąc tego, że czują się od nich lepsze, ponieważ nie podporządkowują się ślepo społecznym oczekiwaniom i są gotowe realizować/manifestować swoją inność mimo wywieranej na nie presji (por. część *Inny – zbuntowany/niedostosowany*):

Tak, zdawałem sobie sprawę, że to jest na całe życie, że to są rzeczy nieodwracalne i one uniemożliwiają mi kroki w jakichś kierunkach. Ale te kierunki nie stanowiły dla mnie jakiegoś azymutu, nie szykowałem się nigdy do tego, żeby zrobić karierę w jakichś miejscach i tak dalej. Ja w ogóle nie brałem pod uwagę tego, że mógłbym zrezygnować z tatuażu. Miałem po prostu takie podejście: mieszkam w dzikim kraju z bydłem wokół, no to po prostu – jak to z bydłem – trzeba uważać. Ale nie będę się bał i zmieniał swojego... Jakbym na przykład był Żydem tradycjonalistą, to tylko dlatego, że bym się spotykał z agresją, obciąłbym sobie pejsy, zdjęłbym ten kapelusz, kurczę? Uważam się za zintegrowanego człowieka, wiesz, jestem przekonany do swoich racji. Co ja mam, kurczę, zmieniać je dlatego, że jakiś burek na ulicy będzie na mnie szczekał? (Piotrek)

Inni z kolei – jak choćby Wojtek, którego bardzo ciekawą wypowiedź przeczytamy już za chwilę – nie epatowali wrogością i pogardą, lecz

starali się symbolicznie odcinać czy dystansować od tych, którzy nie chcieli lub nie potrafili ich zaakceptować. Brak zrozumienia czy akceptacji dla inności i indywidualności stanowił barierę, której nie zamierzali za wszelką cenę przełamywać. Ich odmienność – oraz symbolizujące ją piętno – stanowiła o ich wartości czy autentyczności, i nie sądzili, że powinni osłabiać jej wymowę.

Nie, nie będę żałował. Jeżeli miałbym do wyboru: żałować i cofnąć to albo walczyć, to wolę walczyć. Może któregoś dnia ktoś na mnie spojrzy inaczej, ktoś da mi szansę. Nawet jeśli jedna osoba spojrzy na mnie przychylnie, to już będzie sukces. Ale nie będę żałował, po prostu nie mogę żałować swojej osobowości, siebie, tego, kim jestem, jaki jestem. Jeśli ktoś mnie nie akceptuje, to sorry, nie mamy o czym gadać. Z jednej strony przykro, z drugiej, nie da się, to się nie da. Wielu sytuacji doświadczyłem, ale nie żałuję. Taki jestem. Jeżeli mnie ktoś nie akceptuje, nie chce, to nie zmuszam (Wojtek).

Można odnieść wrażenie, że ostatnia z wyróżnionych przeze mnie strategii ochrony „ja” w największym stopniu wpisywała się w promowane przez kulturę indywidualizmu postulaty nieskrępowanej wolności i swobodnej ekspresji jednostkowej autentyczności poza jakimikolwiek społecznymi determinacjami. Jako jedyna nie zakładała konieczności zaprzeczania czy deprecjonowania własnej inności i nie zmuszała realizujących ją jednostek do podporządkowywania się obowiązującym w danym interakcyjnym kontekście konwencjom i regułom. Rzecz jednak w tym, że ci, którzy zdecydowali się po nią sięgnąć, byli już zazwyczaj (faktycznie lub potencjalnie) wykluczeni z kontekstu, przeciwko któremu się zwracali. W związku z tym ich afirmacja własnej inności nie była przekazem skierowanym do osób z tego kontekstu/kontekstów, lecz raczej komunikatem, który kierowali do samych siebie, zakładając, że „inni” nie będą chcieli ich słuchać lub nie będą w stanie ich zrozumieć. W pewnym sensie przekuwali oni zatem konieczność w cnotę, reinterpretując to, co w rzeczywistości zostało im narzucone z zewnątrz jako rezultat własnego wyboru i wyraz swojej podmiotowości. Konstruowali zatem nie tyle kokon ochronny, umożliwiając im „normaliza-

cję” własnej inności, ile pancierz, z góry ustawiający ich w pozycji antagonistycznej wobec nieprzyjaznego kontekstu.

\*\*\*

Przedstawione powyżej rozważania pokazują nam wyraźnie, że dla zdecydowanej większości z uczestniczących w badaniu ważnym momentem tożsamościowych poszukiwań był gest odróżnienia się od innych i manifestowania wobec nich czy przed nimi swojej indywidualności. Dążenie do bycia sobą – autentyczną i odrębną jednostką – warunkowało konieczność czy potrzebę bycia innym, a więc podkreślenia (choćby przez zapisany na ciele tatuaż) własnej odmienności i wyjątkowości. W związku z tym moi rozmówcy potrzebowali również „innych”, z którymi wchodziłi w dwojaką relację. Po pierwsze, traktowali ich jako wyobraźniowy negatywny punkt odniesienia, tło lub kontekst pozwalający im uchwycić i wyartykułować własną wyjątkowość. Po drugie, inni stanowili dla nich publiczność, której reakcje (w tym również te negatywne) potwierdzały trafność wyboru tatuażu jako formy ekspresji własnej tożsamości, a co za tym idzie – jej unikalny charakter. Można więc powiedzieć, że w geście świadomego odróżniania się za pomocą symbolizującego odmiennosć i obcość tatuażu krył się pewien paradoks. Z jednej strony wytatuowane osoby miały niezwykle negatywny czy krytyczny stosunek do cechującego się – ich zdaniem – niewiedzą i ignorancją innego dyskryminującego ich czy widzącego w nich osoby dziwne, autodestrukcyjne, buntownicze. Jednak z drugiej strony wizerunek, który tworzyli inni, był dla nich w pewnym sensie korzystny: sankcjonował ich nonkonformistyczną i zindywidualizowaną tożsamość, potwierdzał status „innego”, wtajemniczonego w stygmatyzującą praktykę. Dlatego nawet ubolewając nad myślowym i obyczajowym konformizmem „niewytatuowanych innych”, czerpali z niego zarazem pewną satysfakcję, ponieważ tylko dzięki niemu (a właściwie własnym wyobrażeniom na jego temat) mogli poczuć się rzeczywiście wyjątkowi. Parafrazując Muggletona (2004: 83), można powiedzieć, że – w mniejszym lub większym stopniu – zdawali sobie sprawę z tego, iż upodobania, któ-



re wyróżniają nas spośród innych, czynią to dopóty, dopóki są niedostępne i niezrozumiałe dla większości społeczeństwa.

Co więcej, wytatuowane osoby rzadko kiedy mogły manifestować swoją zapośredniczoną przez tatuaż inność swobodnie i bez żadnych ograniczeń. Analiza zebranych przeze mnie narracji pokazuje, że starając się wyrażać i realizować swoją różnicującą indywidualność, napotykały liczne przeszkody czy bariery wynikające ze specyfiki interakcyjnych kontekstów, w których funkcjonowały – zwłaszcza w miejscach pracy lub domu rodzinnym. Chcąc okazywać publicznie swoją odmienność, niejednokrotnie narażały się na bardzo bolesne i raniące reakcje ze strony innych, stygmatyzację czy nawet wykluczenie z niektórych obszarów życia społecznego. Jeżeli natomiast wolały uniknąć tych przykrych konsekwencji, to były zmuszone dostosować się do istniejących konwencji i negocjować lub ukrywać swoją indywidualność. Zachowywały w tym jednak pewien zakres sprawstwa, starając się znaleźć złoty środek między własnymi potrzebami (chęcią bycia innym) a ograniczającymi je regułami społecznymi czy kulturowymi i negocjując w ramach tych ograniczeń osobistą przestrzeń wolności.



## ROZDZIAŁ 6

### Bycie z innymi

Jeżeli chodzi o ludzi z tatuażami, to ja myślę, że oni, z jednej strony, chcą być inni, bo oni mają tyle różnych tatuaży... Ja nie wierzę, że ktoś, kto jest cały obtatuowany, nie chce być troszeczkę inny. Musi chcieć, nie ma innej możliwości. Ale z drugiej strony, oni nie chcą być totalnie inni, oni muszą być z innymi. Każdy musi czuć się częścią czegoś, jesteśmy społecznymi.

(Iza)

W poprzedniej części opisałam sposoby, w jakie zapośredniczone przez tatuaż „ja” określało się przez zaznaczanie i (niekiedy) eksponowanie symbolicznego dystansu od innych, zarówno niewytatuowanych, jak i wytatuowanych osób. Ta różnicująca czy „indywidualizująca” rola tatuażu wydaje się szczególnie dobrze wpisywać w omówione w rozdziale 1 charakterystyki późnej nowoczesności – jej wzorów kulturowych, tożsamościowych i biograficznych. Również sami wytatuowani często kładli największy nacisk na wyjątkowość czy niepowtarzalność własnej tożsamości, podkreślając te aspekty praktyki tatuowania się, które różniły ich od innych ludzi. Studiując zebrane narracje, zauważyłam jednak, że „inni” pojawiali się w relacjach moich rozmówców nie tylko jako negatywny punkt odniesienia czy nieprzychylna publiczność, lecz także jako osoby na wiele różnych sposobów współzaangażowane w ich „życie z tatuażem” – jako źródło inspiracji, wsparcia i potwierdzenia lub jako adresaci i racja bytu konkretnych tatuaży. Można więc powiedzieć, że realizując swoje tatuażowe projekty, uczestnicy badań oscyłowali między potrzebą podkreślenia swojej różnicującej indywidualności a chęcią uspołecznienia czy zakorzenienia własnej tożsamości w jakiejś większej od siebie całości, przywiązując do tych biegunów różną wagę, jednak nie rezygnując na dłuższą metę z żadnego z nich.

Trzymając się metafory oscylacji, możemy wyróżnić dwa rodzaje lub kierunki „ruchu”, w który angażuje się jednostkowa tożsamość. Po pierwsze, można zaobserwować ruch od „my” do „ja”, kiedy tatuaż jako narzędzie konstruowania własnej indywidualności jest w jakiś sposób zakorzeniony w już istniejącej więzi lub wspólnotcie. Inni – mniej lub bardziej bliscy – są wówczas dla jednostki pozytywnym punktem odniesienia, bez którego mogłaby ona w ogóle nie zaangażować się w praktykę tatuowania ciała. Po drugie, można wskazać ruch odwrotny, od „ja” do „my”, kiedy tatuaż staje się wybranym przez jednostkę znakiem przynależności do pewnej wspólnoty lub podłożem jej powstania. W odróżnieniu od pierwszej sytuacji, wspólnota nie jest tu punktem oparcia dla wyrażanej czy realizowanej przez tatuaż tożsamości, lecz ustanawianym dzięki niemu punktem dojścia: angażując się w tatuowanie, jednostka refleksyjnie wpisuje swoje „ja” w szerszą całość zamiast je z niej po prostu wyprowadzać. Przyjrzą się kolejno tym dwóm – odrębnym, ale jednak splatającym się ze sobą ściśle – kierunkom oscylacji. Z jednej strony, postaram się pokazać, że relacje w jakich pozostawały uczestniczące w badaniu osoby nie tylko stanowiły dla nich ważny impuls, bodziec do zaangażowania się w praktykę tatuowania ciała, lecz również istotne źródło pozytywnego wzmocnienia oraz wsparcia dla urzeczywistnianego przez nie „pomysłu na siebie”. Z drugiej zaś, wskażę, że tatuowanie ciała – czy sam zapisany na ciele tatuaż – może stać się narzędziem oznaczania czy potwierdzania istniejącego poczucia bliskości czy identyfikacji z innymi lub też podstawą do wyłonienia się jakiegoś nowego „my”, w którym jednostka zapośrednicza swoją tożsamość.

### Od „my” do „ja”

Tatuaż rzadko kiedy – jeżeli kiedykolwiek – jest praktyką podejmowaną w społecznej próżni. Mówiąc najprościej, zawsze istnieje ktoś, od kogo jednostka czerpie pomysł na taki właśnie a nie inny sposób wyrażania siebie i swojej indywidualności. Tym „kimś” nie musi być nawet bezpośrednio znana osoba czy grupa, o ile pozostaje ona

obiektem identyfikacji, odniesienia i naśladownictwa. W takiej sytuacji „inny” lub „inni” są dla jednostki swego rodzaju „skrzynką z narzędziami”, źródłem pomysłów, treści i aspiracji, co nie wymaga od nich czynnego uczestnictwa w jej tatuażowych projektach. Takie uczestnictwo jest już inną, w pewnym sensie silniejszą formą więzi, która zakłada nie tylko realną, bezpośrednią znajomość, lecz także pewną inicjatywę ze strony innego, który stara się – na miarę swoich możliwości – „być z” osobą angażującą się w praktykę tatuażu lub przynajmniej wspierać jej wybory i afirmować opartą na nich tożsamość. W kolejnych akapitach przyjrzę się bliżej tym dwóm sposobom zakorzenienia tatuażu w akceptowanym przez jednostkę „my”.

### **Inny jako „skrzynka z narzędziami”**

Dużą część zebranego materiału empirycznego stanowiły opowieści o tym, w jaki sposób oraz w jakich życiowych czy biograficznych okolicznościach moi rozmówcy zainteresowali się praktyką tatuowania ciała i osobiście w nią zaangażowali. W tych „historiach początków”, z których wiele było osadzonych w stosunkowo odległej przeszłości, niezwykle istotną rolę odgrywali inni – na przykład rodzina, przyjaciele, grupy, do których należeli, idole, przypadkowo spotkani obcy – z którymi łączyły ich jakieś realne lub wyobrażone więzi. Co znaczące, owi „inni” niejednokrotnie nie tylko stanowili tło dla relacjonowanych przez uczestników badań osobistych doświadczeń i przeżyć, lecz byli także kluczowymi bohaterami i aktorami ich tatuażowych opowieści (por.: Sanders 1989: 41–43; Atkinson 2003: 110–121). Z czego wynikała tak duża rola innych w tych historiach? Choćby z tego, że dla trzydziestu ośmiu z trzydziestu dziewięciu badanych inni stanowili główne źródło inspiracji do podjęcia tożsamościowych poszukiwań zapośredniczonych przez tatuaż<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tylko jeden z rozmówców zaznaczył bardzo wyraźnie, że inni nie stanowili dla niego żadnej inspiracji, a pomysł na tatuaż „przyszł z środka”: „Nie pamiętam dokładnie, pewnie już w liceum podobały mi się tatuaże, ale w ogóle jakiejś fascynacji wtedy nie żywiłem do czegoś takiego, nie wiem, nie kupowałem zinnów jakichś tatuażowych ani nic takiego. Ludzie czasem – nie wiem – wchodzą w tatuaż przez jakieś subkultury muzyczne na przykład. W moim przypadku

Zainteresowanie tatuażem i decyzja o sięgnięciu po tę formę modyfikacji ciała nie pojawiła się u nich w efekcie wyizolowanej z szerszego kontekstu społecznego „konwersacji wewnętrznej”, lecz była „konsekwencją” ich zaangażowania w pewne relacje czy osadzenia w jakichś społecznych więziach, środowiskach i sytuacjach (por. Atkinson 2003: 110–117).

Co ciekawe, aż jedenaście osób stwierdziło w trakcie wywiadu, że zetknęły się z tatuażem za pośrednictwem członków swojej bliższej lub dalszej rodziny – pierwotnej grupy odniesienia czy istotnych innych (Mead 1975), którzy sami byli wytatuowani. Niektóre z nich miały zatem kontakt z tą formą modyfikacji ciała od najwcześniejszych lat dzieciństwa, a więc w okresie, który zdaniem wielu socjologów, choćby interakcjonistów symbolicznych (Mead 1975), ma kluczowe znaczenie dla formowania się tożsamości jednostki, jej wyobrażeń na temat rzeczywistości społecznej oraz sposobów realizacji swojego „ja” (które często powielają wzory, jakie jednostka obserwuje w swoim najbliższym otoczeniu). Osoby te, opowiadając swoje osobiste „historie początków” osadzone w kontekście domu rodzinnego, zwracały uwagę przede wszystkim na to, że tatuaż zapisany na ciele ich bliskich – wśród których znajdowali się głównie, choć nie wyłącznie<sup>2</sup>, mężczyźni, na przykład ojcowie, wujkowie czy dziadkowie – wzbudzał w nich bardzo silne emocje: fascynację, zachwyt oraz zainteresowanie, będąc do dziś ważnym elementem ich wspomnień z okresu dzieciństwa, do których wracały wielokrotnie w toku wywiadu. Było to wyraźnie widoczne choćby w narracji Izy. Kobieta zetknęła się z tatuażem za sprawą swojego nieżyjącego już taty, z którym – jak zaznaczała w rozmowie – czuła się bardzo silnie związana:

Moje życie z tatuażem zaczęło się od tego, że mój tata miał tatuaż. I ja od maleńkości, od szóstego czy siódmego roku życia chciałam mieć tatuaż. Tata mi mówił: „Będziesz miała osiemnaście lat, to zrobimy. Masz to jak w banku”. [...] Mój tata zawsze miał motor, kolczyk, wiadomo, taki młody, na czasie, szalony. No i zrobił sobie po prostu tatuaż. Miał

---

też w ogóle nie było czegoś takiego. Po prostu taki pomysł się pojawił. To nie był pomysł z zewnątrz tylko chyba z środka jakoś” (Tomek).

<sup>2</sup> W dwóch przypadkach – Ewy i Marty – była to mama.

orła na ręce. Z takich znaczków on był porobiony. Dość ciekawy motyw, ciekawie to ktoś wymyślił, muszą przyznać. No i mi się to zawsze podobało. [...] Nie pamiętam dokładnie, kiedy to było, ile miałam lat, ale pamiętam, jak przyjechał, jak go dotykałam, podziwiałam i strasznie też chciałam mieć tatuaż. I tata dał mi odbicie, rysunek, bo to z kalcki się robi, wiadomo. Ja potem z nim chodziłam wszędzie. Miałam go w moim zeszytiku, pokolorowany – bo ja tacie powiedziałam, że ma być kolorowy. Miałam wtedy kilka lat, więc wiadomo, pokolorowałam go na różowo, zielono. Tata się tylko postukał w głowę. Więc ja sobie pokolorowałam tego orła i wszędzie z nim chodziłam. Ale mi się zgubił niestety (Iza).

W powyższym fragmencie zaznacza ona wyraźnie, że fakt posiadania tatuażu przez tatę wyznacza początki jej zainteresowania tą formą modyfikacji ciała. „Życie z tatuażem” rozpoczęło się więc przez relację z ojcem, na długo przed tym, jak sama – po jego śmierci, mając siedemnaście lat, wbrew woli mamy i reszty rodziny – sięgnęła po tatuaż. Polegało ono między innymi na rozmowach z tatą o jego ozdobie, bawieniu się zapisanym na jego ciele wzorem, planowaniu własnych tatuaży i negocjowaniu z nim tego, kiedy będzie mogła je zrobić. W jej wypowiedzi widać wyraźną fascynację ojcem – atrakcyjnym, zbuntowanym i „szalonym” mężczyzną „na czasie” – oraz podziw dla jego sposobu bycia, który ucieleśniał (obok wspomnianego przez nią motoru i kolczyka) właśnie tatuaż, symbol jego wyjątkowości, indywidualności i niebanalności. Nie ukrywała, że tata stanowił dla niej pewnego rodzaju ideał czy wzór, do którego chciała się upodobnić i który chciała jako dziecko naśladować właśnie przez tatuaż. Nie bez znaczenia pozostaje tu więc fakt, że skopiowała wzór tatuażu taty – równocześnie go kolorując, a więc w pewien sposób „oswajając” i nasycając osobistymi treściami – i przez wiele lat nosiła go przy sobie jako symbol łączącej ich więzi i upodobań.

Inny z rozmówców, opowiadając o korzeniach swojego zaangażowania w tę praktykę modyfikowania ciała, wspominał, że w jego najbliższym otoczeniu w okresie dzieciństwa znajdowały się aż trzy wytatuowane osoby: ojciec, dziadek oraz wujek. Podkreślał jednak, że największy wpływ na jego zainteresowanie tatuowaniem oraz silny stosunek emocjonalny do tej praktyki wywarł nie ojciec, którego

widział codziennie i którego tatuaże zdawały mu się czymś powszechnym czy zwyczajnym, lecz dziadek, noszący na swoim ciele pamiętki kryminalnej przeszłości:

Jego tatuaże głęboko się wryły w moją pamięć i wyobraźnię, ogólnie w jego obraz cały. [...] Jakie było moje wrażenie? Powiem ci, że to na pewno było zaciekawienie. Chciałem dotykać tego tatuażu. Nie ukrywam, że byłem małym dzieckiem, kiedy pierwszy raz zobaczyłem te tatuaże. Pamiętam, że to był motyw kobiecy, bo sam na sobie go rysowałem długopisem na ręce, będąc w szkole, tak bardzo chciałem mieć tatuaż. To było coś niebanalnego, coś, czego nie może mieć każdy, jakaś taka ozdoba. Wiesz, teraz używam innych słów, w porównaniu do tych, których miałem zasób wtedy. Miałem mniej więcej myśli takie, że jest to coś jak... Kurczę, jakby ci to opisać? Mogę to jedynie przypisać jakiemuś filmowi, który widziałem w danym czasie tam. Oglądałem jakiś film o pewnym człowieku, który był wybrany przez jakieś bóstwo. Nie pamiętam, czy to był motyw kultury azteckiej, czy też kultury Majów, ale w każdym razie gość był w jakiś sposób wybrany, naznaczony i miał tatuaże. Był kimś w rodzaju szamana bodajże. I ja wtedy mojego dziadka utożsamiałem z kimś takim. Uważałem, że jest wyjątkowy w jakiś sposób, bo ma tatuaże, i że te tatuaże coś ze sobą niosą: historię jego życia, historię jakiegoś wtajemniczenia głębokiego. I myślę, że właśnie te jego tatuaże łączyły się z tym, sprawiały na mnie wrażenie czegoś ciekawego czy dziwnego (Łukasz).

W przeciwieństwie do Izy, która pozostawała w bardzo zażyłej relacji ze swoim wytatuowanym tatą – ideałem czy wzorem do naśladowania – Łukasz nie miał bliskiego kontaktu z dziadkiem i nie znał dobrze kontekstu powstania jego tatuażu ani ukrytych w nim znaczeń. Dawało mu to możliwość dopowiadania sobie na jego temat kolejnych mniej lub bardziej realnych historii, wyposażania go w nowe – choćby osadzone w mitologii Azteków czy Majów – sensory, snucia nawet najbardziej nieprawdopodobnych fantazji o tym, kim był jego dziadek i w jaki sposób wszedł w posiadanie swojego tatuażu. Dziadek ten – postać na wpół realna, a na wpół zmitologizowana, otoczona aurą tajemniczości – stał się więc dla niego uosobieniem różnych skojarzeń związanych z tatuażem: męskości, wyjątkowości, głębokiego wtajemniczenia w jakąś istotną dziedzi-



nę wiedzy, do której mieli dostęp tylko nieliczni, oraz bogactwa życiowych doświadczeń. Nasyceni tymi skojarzeniami oraz silnymi emocjami tatuaż stał się istotnym elementem jego dziecięcych wspomnień i wpłynął na sposób, w jaki postrzegał on tę formę modyfikacji ciała, będąc już dorosłą osobą, co podkreślał wielokrotnie w toku wywiadu.

Inni uczestnicy badań (siedem osób) również zetknęli się z tatuażem w swoim rodzinnym domu, jednak nie za sprawą przedstawicieli starszego pokolenia, lecz za pośrednictwem swoich rówieśników: rodzeństwa, kuzynek i kuzynów. Wskazywali oni przede wszystkim na to, że ci istotni inni, którzy – najczęściej po ukończeniu osiemnastego roku życia – sięgali po tatuaż, by wyrazić swoją niezależność, autonomię, nonkonformizm, stanowili dla nich wzór do naśladowania czy inspirację do zaangażowania się w tę formę modyfikacji ciała. Jak zauważyła jedna z uczestniczek badania, jej zainteresowanie tatuażem było bezpośrednią konsekwencją fascynacji buntowniczym gestem starszej siostry i wyrazem dążenia do jej naśladowania:

W sumie od pewnego czasu myślałam o tatuażu. Moja siostra sobie zrobiła jako pierwsza tatuaż. Ja wtedy byłam smarkaczem. To był taki buntowniczy troszeczkę czas, kiedy zrobiła sobie tatuaż. A wiadomo, że się trochę wzoruje na starszym rodzeństwie... Bardzo mi się spodobało to, co ona zrobiła (Iwona).

Co więcej, starsze rodzeństwo i kuzyni nie tylko dostarczali im estetycznych narzędzi do tworzenia własnego „ja”, lecz także – by posłużyć się słowami jednej z moich rozmówczyń – „przecierali dla nich szlaki” (Maja), a więc „oswajali” rodziców i resztę rodziny z tą formą modyfikacji ciała, zdobywali wiedzę na jej temat i nawiązywali znajomości w okolicznych studiach tatuażu (do tego, jakie miało to dla nich konsekwencje, powrócę nieco dalej).

Wiele osób zetknęło się z tatuażem również za pośrednictwem swoich wytatuowanych przyjaciół i znajomych, wprowadzających je z zaangażowaniem w świat tatuażu. Jednak największą grupę (trzyście osób) stanowili ci, którzy mieli z tą formą kontakt po raz

pierwszy – zazwyczaj kilka lub kilkanaście lat temu – z racji zainteresowania jakimś subkulturowym nurtem muzycznym lub (deklarowanej) przynależności do określonej subkultury muzycznej czy młodzieżowej, obejmującej repertuarem praktyk także tatuaż (por.: Hebidge 1979; Sanders 1989; Wojcik 1995; Atkinson 2003). Wielu z nich zauważyło w toku wywiadu, że zetknęli się z tatuażem pod koniec lat osiemdziesiątych lub w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, słuchając „ciężkiej” lub alternatywnej muzyki specyficznej dla punkowej, metalowej, rockowej, hardcore’owej czy skinowskiej sceny muzycznej, której reprezentanci – wtedy jeszcze głównie członkowie zagranicznych zespołów – często wykorzystywali tę formę modyfikacji jako element swojego scenicznego wizerunku:

Jak to było w moim przypadku? Wiesz, słuchałem punk rocka i tam większość zespołów była wytatuowana, nie ukrywam, że stąd wzięło się moje zainteresowanie tatuażem (Andrzej).

Nie wiem, może podświadomie czy nieświadomie wpłynęła na mnie cała ta subkultura muzyczna, wszystkie te teledyski, które się oglądało. Ja byłem wychowany w subkulturze rockowej, raczej ciężkiego grania. A tam ludzie w dziewięćdziesięciu pięciu procentach są wytatuowani. To jakoś wpłynęło na mnie, na mój pogląd na te sprawy (Wojtek).

Pierwszy kontakt z tatuażem to byli oczywiście muzycy, z naciskiem na muzycy rockowi, i cały ten *image* i cała ta kultura w pewnym sensie, można powiedzieć. Oczywiście, na początku były to raczej teledyski – powiedzmy – Aerosmith czy jakieś Guns’n’Roses, tak, ktoś zawsze miał tatuaże. Natomiast później to się wiązało coraz bardziej z inną muzyką, czyli również punkiem i metalem. Tam było to bardziej widoczne, było jednym ze składników takiej wizualnej tożsamości wielu muzyków. Może nie wszyscy je mieli, ale było to widoczne o wiele bardziej niż na ulicy, w normalnym świecie. [...] Na początku to oczywiście patrzyłem na to oczyma dziecka czy nastolatka: „ojej, co to jest?”. To był taki trochę temat tabu. Z drugiej strony, to było też coś bardzo pociągającego (Maciek).

W powyższych wypowiedziach widać nie tylko wyraźną fascynację „wizualną tożsamością” kreowaną przez gwiazdy subkulturowej sce-

ny: „klimatem”, elitarnością i kontrkulturowym charakterem stosowanej przez nie ornamentyki, lecz także znaczenia, jakie przypisywali jej respondenci w odniesieniu do swoich tożsamościowych poszukiwań. Tworzony w ramach subkulturowej sceny styl, często niosący ze sobą mocny antysystemowy przekaz, był niejako odpowiedzią na rodzącą się w moich rozmówcach potrzebę ekspresji na przykład wspomnianego przez Ewę „buntu młodości”, znalezienia własnej formy wyrazu, sposobu manifestowania swojego „ja” czy postawy wobec szerszego otoczenia społecznego (por. rozdział *Bycie innym*).

Ten fascynujący sceniczny wizerunek kreowany przez muzyków wywodzących się ze sceny subkulturowej został szybko (w latach dziewięćdziesiątych) przyswojony przez przedstawicieli wielu polskich subkultur młodzieżowych i stał się – obok typowych strojów, fryzur czy innych akcesoriów – nieodłącznym elementem ich „umundurowania”. Przynależność do jednej z subkultur, wśród których moi rozmówcy najczęściej wymieniali subkulturę punkową, metalową, hardcore, motocyklową (polska wersja harleyowców), grunge, skinów lub rockandrollowców, pozwalała im zapoznać się z tym rodzajem ornamentyki za pośrednictwem nie tyle oglądanych w telewizji teledysków czy okładek płyt, ile osób, z którymi pozostawali z bezpośrednim kontakcie:

Wpadłem w towarzystwo, które się określało mianem punków, grun-tów, trachów. Oni właśnie mieli kolczyki, mieli tatuaże. Nawet w towarzystwie był chłopak, który miał zrobioną maszynkę do tatuazu z długopisu, struny od gitary, silniczka od walkmana i kilku baterii. I robił to tuszem kreślarskim, ale nigdy się nie zdecydowałem na coś takiego. [...] Wszyscy ludzie wokół mnie albo ubierali się co chwilę inaczej, albo kombinowali coś z własnym wyglądem. Moje koleżanki moczyły włosy w barwniku do firan czy do tkanin, te, które były blondynkami, żeby mieć zielone albo niebieskie, albo czerwone włosy. Ludzie kombinowali na różne sposoby, a ja razem z nimi. U mnie to poszło po prostu w tatuaże i kolczyki. Wiesz co, podobało mi się to (Bartek).

Zawsze byłem związany z motocyklami, od wczesnej dość młodości. Pociągały mnie trochę takie klimaty motocyklowe. No i ten *image* pewnie się z tym wiązał trochę. Dlatego jak naoglądałem się tego typu ludzi,

moich kumpli, albo tego typu rzeczy, pojawił mi się taki pomysł w głowie. Nie pamiętam już, to już było dawno temu, bo pierwszy tatuaż robiłem już dziesięć lat temu (Jakub).

Nie wiem, może po prostu klimat, w jakim się obracałam – wiadomo – ciężka muzyka, koncerty. Często wytatuowani ludzie. I taki wygląd bardzo mi pasował i przypadł do gustu (Alicja).

Jak zauważają cytowane powyżej osoby, tatuaż stanowił ważny element wizerunku czy subkulturowego stylu, który je inspirował i na którym się wzorowały, opakowując swoje „ja”. Konkretna subkultura, będąca akceptowaną grupą członkowską czy też grupą pozytywnego odniesienia, do której aspirowały (Merton 1982), stanowiła dla wielu z nich swoisty „estetyczny system ekspercki” (Lash 1993, 2009; Lash i Urry 1994). Pośrednicząc między jednostką a subkulturowym stylem, którego istotnym elementem był właśnie tatuaż, oferowała różne wskazówki stylistyczne, dostarczała ram dla indywidualnej ekspresji oraz tworzyła dla budowania jednostkowej tożsamości. Zresztą „bycie” w subkulturze, pociągające za sobą intensywne interakcje z wytatuowanymi osobami – podczas spotkań towarzyskich, w pubach czy na koncertach – pozwoliło wielu moim rozmówcom „oswoić się” z tatuażem: spojrzeć na niego nie jako na zakazane, nieosiągalne czy niedostępne dla nich tożsamościowe opakowanie, lecz jako na jedną z możliwych – ponieważ praktykowanych w ich środowisku – form realizacji własnego „ja”.

Powyzsze obserwacje prowadzą do wniosku, że „znaczący inni” – zarówno pojedyncze osoby, jak i członkowie grup, do których aspirowała jednostka – odgrywali istotną rolę w procesie „dochodzenia do tatuażu”, a więc również do wyrażanej za jego pośrednictwem tożsamości. Fascynacja tatuażem często była pochodną fascynacji konkretnymi wytatuowanymi osobami, które uosabiały dla moich rozmówców pewne wartości czy cechy charakteru. Jest to o tyle ważne, że określając motywy skłaniające jednostkę do zaangażowania się w tego rodzaju praktykę, łatwo wpaść w pułapkę swoistego redukcjonizmu. Polegałby on np. na podkreślaniu wpływu „kultury” czy „mody” na podejmowane przez nią tożsamościowe wybory przy jednoczesnym pomijaniu roli, jaką w tym procesie odgrywają kon-

kretnie osoby znajdujące się w jej najbliższym otoczeniu – na przykład przyjaciele, znajomi czy członkowie rodziny. Tymczasem – jak pokazują moje badania – często dostarczają one jednostce nie tylko określonych wzorów i inspiracji (co dosyć oczywiste), lecz także specyficznego (mikro)kontekstu kulturowego i tożsamościowego, w którym może ona osadzić swoje „ja” oraz wyrażającą je praktykę tatuażu.

### **Inny jako współuczestnik**

Lektura zebranych przeze mnie narracji pokazuje, iż inni, z którymi moi rozmówcy pozostawali w dalszych lub bliższych relacjach, nie tylko „nieświadomie” dostarczali im wzorów czy narzędzi pozwalających wyrażać i kształtować swoje „ja”, lecz także aktywnie uczestniczyli w samym procesie budowania jednostkowej tożsamości za pomocą tatuażu. Choć większość z uczestników badań traktowało tatuowanie ciała jako formę oznaczania i manifestowania swojej indywidualności czy odrębności, autorski projekt realizowany „na własną rękę”, inni (rodzeństwo, przyjaciele, partnerzy, znajomi, tatuatorzy i tatuatorki) byli stale obecni w ich opowieściach jako osoby, które na wiele różnych sposobów wyznaczały i współtworzyły przestrzeń dla ich tożsamościowych eksperymentów. W kolejnych akapitach przyjrę się temu, na czym polegało i jakie formy przybierało to „współuczestnictwo” innych w realizacji jednostkowych poszukiwań oraz w jaki sposób i w jakiej roli owi inni angażowali się – lub byli angażowani – w tatuażowe projekty respondentów, pomagając im tym samym w realizacji swojego „ja”.

Analizując zebrane relacje, zwróciłam uwagę na to, że wiele osób (piętnaście) według własnej relacji zdecydowało się na tatuaż nie tyle pod wpływem „wewnętrznego impulsu”, ile za wyraźną namową lub subtelną sugestią jakiejś bliskiej sobie osoby, która zachęcała ich do zaangażowania się w tę formę modyfikacji ciała lub motywowała do podjęcia niezbędnych do tego kroków (por. Atkinson 2003: 119–120). Tę rolę najczęściej pełnili życiowi partnerzy lub partnerki, przyjaciele i przyjaciółki czy członkowie najbliższej rodziny, a więc osoby z którymi moi rozmówcy tworzyli jakieś znaczące dla nich

„my”: intymne relacje oparte na zaufaniu i więziach emocjonalnych (Strauss 1959; Giddens 2001, 2006; Wiatr 2010). Sugestia wypowiedziana przez osobę, z którą łączyły respondenta osobiste więzi i która – ich zdaniem – dobrze znała jego osobowość i potrzeby, często była wystarczająco silnym lub znaczącym bodźcem, by zachęcić go do sięgnięcia po tę formę modyfikacji ciała. Nie oznacza to oczywiście, że moi rozmówcy, początkowo niechętni czy obojętni wobec tatuażu zdecydowali się na niego pod wpływem bezpośredniej perswazji innych. Chodzi raczej o to, iż sformułowana przez innych opinia pozwalała im spojrzeć na tatuaż jako na jedną z możliwych – adekwatnych właśnie dla nich – form wyrażania czy kształtowania siebie (por. Atkinson 2003: 119). Dobrą ilustracją takiej sytuacji jest choćby wypowiedź Karoliny:

Nie potrafię do końca wytłumaczyć, skąd to się wzięło i kiedy to się zaczęło. Może dlatego... Moja kuzynka jest moją bardzo dobrą znajomą. Ona się właśnie zajmuje tatuażami i ona mi zawsze mówiła, powtarzała – nawet jak nie byłam wytatuowana – że to do mnie pasuje, pasuje do mojej osobowości. I ona mnie tak trochę może nie tyle namówiła, ale popchnęła mnie w tą stronę. Pomyślałam sobie, że może ona rzeczywiście ma rację, że to do mnie pasuje (Karolina).

W cytowanym fragmencie zaznacza ona wyraźnie, że dla jej zaangażowania w tę formę modyfikacji ciała duże znaczenie miała opinia kuzynki-przyjaciółki. To ona dostarczyła badanej pewnego wzorca myślenia o sobie samej – jako o kimś, do czyjej „osobowości” pasuje tatuaż – i przez swoją sugestię skłoniła ją do poddania negocjacji oraz przeformułowania dotychczasowego obrazu siebie (o czym świadczy chociażby ostatnie zdanie mojej rozmówczyni oraz zapisane na jej ciele tatuże). Podobne wątki pojawiały się również w innych narracjach: sześć osób podkreślało, że sugestie innych, iż „powinni” zrobić sobie tatuaż, „dawały do myślenia” (Magda) i zachęcały do podjęcia wysiłku autorefleksji i konfrontacji ze zdaniem bliskich w celu dookreślenia swoich potrzeb czy obrazu „ja” lub po prostu wyobrażenia sobie siebie w sposób, w jaki byli przez nich widziani.

Można zaryzykować stwierdzenie, że dla wielu osób bycie częścią pewnego „my” stanowiło istotne źródło wiedzy o nich samych,

narzędzie refleksyjnego konstruowania i przeżywania swojego „ja” (Hetherington 1998; Giddens 2001). Opinie istotnych innych na temat ich tożsamości, „autentycznego” (choć jeszcze nieodkrytego) stylu czy estetycznych preferencji pozwalały im spojrzeć na siebie oczami zewnętrznego – lecz nadal pozostającego blisko – obserwatora. Stanowiły tym samym istotny punkt odniesienia dla ich tożsamości, który brały pod uwagę i do którego odnosiły się w sposób refleksyjny, uzasadniając własne działania i doświadczenia. W tym przypadku inni nie tylko wskazywali moim rozmówcom konkretne narzędzia umożliwiające pracę nad własną tożsamością, lecz również pozwalali im znaleźć te, które pozwoliłyby im w pełni wyrazić siebie, równocześnie dostarczając im uzasadnienia – odwołującego się bezpośrednio do treści ich tożsamości – dla wyboru takich a nie innych środków kreacji „ja”.

Co istotne, rola znaczących innych polegała często nie tylko na wskazywaniu uczestnikom badania możliwych środków i kierunków kształtowania swojego „ja”, lecz także na dzieleniu się z nimi wiedzą na temat tatuażu oraz sposobów realizacji tatuażowych projektów. Wiele z bliskich osób zachęcających moich rozmówców do zaangażowania się w tę formę modyfikacji ciała czy współuczestniczących w procesie podejmowania decyzji o nabyciu tatuażu (zwłaszcza pierwszego) miało tatuaże i występowało w roli „ekspertów” wprowadzających badanych w nieznaną świat, niejednokrotnie stanowiąc dla nich podstawowe źródło praktycznych informacji dotyczących specyfiki i przebiegu procesu tatuowania (na czym on polega, ile czasu trwa, czy jest bolesny, w jaki sposób się do niego przygotować, jak dbać o wykonany już tatuaż, jakiego tatuatora wybrać, w jaki sposób opracować wzór i tak dalej), pomagając im oswoić się z ideą nabycia tatuażu i uzyskać wiedzę niezbędną do podjęcia decyzji o zaangażowaniu się w tę formę modyfikacji ciała. Wiele osób stwierdzało w trakcie wywiadu, że to właśnie do bliskich osób uznawanych za bardziej „zorientowane w temacie” (Maciek) i darzonych zaufaniem, zwracały się z licznymi pytaniami, dążąc do uzyskania konkretnych informacji na temat różnych nurtujących czy wzbudzających niepokój kwestii. Z pomocą bardziej doświadczonych entuzjastów tatuażu nie tylko zdobywały wiedzę na temat tej modyfikacji

ciała, lecz także uczyły się specyficznego tatuazowego slangu i zachowań, które dawały im później większą swobodę w interakcji z tatuażem czy innymi przedstawicielami „tatuazowego środowiska”.

Bliskie relacje często tworzyły również kontekst, w obrębie którego wytatuowani znajomi, partnerzy czy przyjaciele dzielili się doświadczeniami związanymi z procesem nabywania tatuazu, trudami podejmowania decyzji o zaangażowaniu się w tę formę modyfikacji ciała czy – nierzadko negatywnymi – reakcjami otoczenia, z którymi musieli się zmierzyć. Opowiadając o swoich „przygodach z tatuazem”, pozytywnych i negatywnych przeżyciach, doświadczanych emocjach czy niepokojach, bliscy otwierali przed moimi rozmówcami przestrzeń, w której także oni mogli wyrazić swoje osobiste odczucia – zarówno niepewność lub wątpliwości (Magda, Ola, Karolina, Maciek), jak i entuzjazm czy ekscytację (Baśka, Ewa, Maria, Zuzia) – i liczyć na to, że zostaną wysłuchani i zrozumiani. Miało to bardzo duże znaczenie przede wszystkim dla tych, którzy po raz pierwszy zdecydowali się na tatuaz i dla których wiele aspektów, potencjalnych doświadczeń i przeżyć związanych z tatuowaniem pozostawało często niewiadomą, a co się z tym wiąże – źródłem lęku czy poczucia zagubienia.

Idąc tropem Olcoń-Kubickiej (2009: 152–153), można by powiedzieć, że poszukiwanie informacji u innych osób oraz komunikowanie własnych uczuć pozwalało na redukcję poczucia niepewności, które wiązało się z zaangażowaniem w tę praktykę. Dlaczego? Z jednej strony dawało szansę uzyskania wiedzy na interesujący ich temat, a tym samym „oswojenia” się z nim i odnalezienie się w nowej sytuacji, z drugiej zaś pozwalało na uzyskanie „społecznego dowodu słuszności” (Olcoń-Kubicka 2009: 153) dla swojej indywidualnej decyzji i doświadczanego po raz pierwszy przeżycia. Wiele osób sugerowało więc w toku wywiadu, że takie interakcje miały dla nich bardzo duże znaczenie właśnie dlatego, że pozwalały im na uzyskanie informacyjnego lub emocjonalnego wsparcia oraz pewnego dystansu do własnych lęków. Dawały im ponadto szansę na ekspresję czy uzewnętrznienie własnych emocji i odczuć: ich nazwanie oraz wyrażenie. Uspołecznienie czy zobiektywizowanie swoich emocji pozwalało im z kolei na uzyskanie potwierdzenia dla własnych wyborów



tożsamościowych od osób, którym ufały. Dobrą ilustracją tego procesu jest cytowana poniżej wypowiedź:

Gadałyśmy o tym strasznie dużo z moją dziewczyną, bo wiesz, ona ma kilka tatuaży. Znaczą ją jej opowiadałam o tym, jak to sobie wyobrażam, a ona mi mówiła, jak to tak naprawdę wygląda i o co w tym chodzi, że to jest bezpieczne i wcale nie takie przerażające, jak mi się wydaje. I to mi strasznie dużo dało, że mogłam z nią o tym porozmawiać, przegadać z nią różne rzeczy. Jakoś tak mnie to uspokoiło, to znaczą przestałam się tego tak bardzo bać. I w sumie te rozmowy utwierdziły mnie w przekonaniu, że chcę mieć tatuaż (Ola).

Wiele osób podkreślało, że istotni inni, a więc osoby, z którymi pozostawały z bliskich czy intymnych relacjach, często brali również czynny udział w procesie wyboru i projektowania zapisywanego na ciele wzoru. Jak sugerowały, to właśnie przyjaciele, partnerzy bądź dobrzy znajomi, wśród których znajdowali się często artyści czy tatuatorzy, tatuorki, pomagali im wybrać lub stworzyć konkretny projekt, mający najbardziej adekwatnie oddawać ich tożsamość czy styl (pięć osób), opiniowali w sprawie wzoru wybranego, ewentualnie zaprojektowanego przez samych respondentów (dziewięć osób), dawali im informacje zwrotne, sugerując poprawki estetyczne lub zmianę miejsca, w którym miał ostatecznie znaleźć się tatuaż. U nich właśnie moi rozmówcy szukali aprobaty, akceptacji, rady, potwierdzenia, podejmując ostateczne decyzje dotyczące tego, w jaki sposób najlepiej wyrazić i kształtować swoje „ja”.

Znacząca rola istotnych innych w realizacji zapośredniczonych przez tatuaż tożsamościowych projektów polegała również na ich aktywnym i wspierającym współuczestnictwie w samym procesie nabywania tatuażu. Stosunkowo dużo osób (aż szesnaście) deklaroowało, że podczas tatuowania (szczególnie za pierwszym razem) towarzyszyła im co najmniej jedna bliska osoba: dziewczyna lub chłopak, przyjaciel lub przyjaciółka, znajomi lub – dużo rzadziej – członek rodziny (por. Sanders 1989: 42–43). Inni bardzo często stanowili dla nich główne źródło wsparcia, a sama ich obecność dawała niektórym z nich duże poczucie bezpieczeństwa. Bliscy często pomagali

im poradzić sobie ze stresem wywołanym pierwszą wizytą w studiu tatuażu<sup>3</sup>, przełamać lęk, który u większości osób budzi wizja bolesnego i inwazyjnego procesu tatuowania ciała, dodawali im odwagi czy choćby wypełniali towarzyską rozmową czas spędzony w poczekalni. Kilkoro z rozmówców podkreśliło również, że obecność istotnych innych, z którymi łączyła ich zażyła więź i intymność, była dla nich bardzo ważna, ponieważ pozwalała im dzielić się z kimś bliskim ważnym dla siebie wydarzeniem i wspólnie przeżywać związane z nim emocje. Jedna z uczestniczek badania opisała to w następujący sposób:

Było mi radośnie, że mi w tym towarzyszy. Chyba wzmagało to też taką satysfakcję czy radość. Miałam chyba też takie poczucie wdzięczności, że tam jest, siedzi i czeka. Nie chodzi o to, że to było traumatyczne przeżycie czy niedobre, ale wiele radośniej i przyjemniej było mi z tym, że ona była – nie z potrzeby wsparcia mnie w tej sytuacji, ale raczej dzielenie jakiejś tam radości (Magda).

Nie ulega zatem wątpliwości, że rola innych – przyjaciół, znajomych, partnerów czy członków rodziny – w realizowanych przez moich rozmówców tatuażowych projektach, nie wyczerpywała się jedynie w samym akcie dostarczania wzorów czy narzędzi pozwalających im kształtować swoje „ja”. Ci znaczący inni byli często nie tyle

---

<sup>3</sup> Siedem z uczestniczących w badaniu osób podkreśliło w toku wywiadu, iż pierwsza wizyta w studiu tatuażu była dla nich bardzo stresującym doświadczeniem. Niepokojem i lękiem napawał je nie tylko sam proces tatuowania ciała, ale również konieczność wejścia w nowy – nieznanym im dotąd – kontekst sytuacyjny i nawiązania kontaktu z tatuatorami, którzy (w ich mniemaniu) stanowili bardzo specyficzną i zamkniętą grupę. Wielu z nich towarzyszyło poczucie skrepowania, lęk przed śmiesznością czy nawet zażenowanie. W niezwykle ciekawy sposób opowiadał o tym jeden z moich rozmówców: „Powie ci, że ja na przykład, wchodząc do studia tak ubrany normalnie, nie wyróżniam się specjalnie, i się zastanawiam, co sobie ci ludzie o mnie pomyślą? Czego on tu chce? Bo też jakoś tak wydaje się – pewnie niesłusznie – że po tatuaż przychodzą tylko tacy ludzie, o. Też kiedyś myślałem w taki sposób, dopóki sobie nie zrobiłem tatuażu. Ale powiem ci, że miałem nawet taki opór wobec samego wejścia do studia, myślałem, że to jest jakaś tam subkultura, że ja też muszę jakieś reguły spełniać, żeby tam wejść” (Mariusz).

biernymi obserwatorami, ile aktywnymi współuczestnikami procesu nabywania tatuażu, którzy wspierali tatuującą się (zwłaszcza po raz pierwszy) osobę oraz dostarczali jej potrzebnej wiedzy i porad, stwarzając w ten sposób bezpieczną przestrzeń, umożliwiającą podjęcie tożsamościowego ryzyka, „»czynne« samopoznanie” (Giddens 2001: 135) i przeformułowanie własnego „ja”. Nie byłoby to możliwe bez istniejącej już wcześniej relacji zaufania i psychicznej bliskości oraz – co równie ważne – dogłębnej wzajemnej znajomości, która pozwalała moim rozmówcom uznać innego za „eksperta” w kwestiach ich własnej tożsamości, a zwłaszcza tego, jakie formy ekspresji do niej pasują i w jaki sposób najlepiej ją uzewnętrznić.

### Od „ja” do „my”

Podjęmowane przez moich rozmówców próby kreacji czy ekspresji swojego zindywidualizowanego „ja” często były zapośredniczone w jakimś „my”: bliskich czy intymnych więziach, przyjaźniach lub grupach/subkulturach, których byli członkami. Relacje z (istotnymi) innymi oraz wspólnoty, do których należeli, bardzo często tworzyły „bezpieczną” przestrzeń dla ich tożsamościowych poszukiwań, dostarczając im narzędzi konstruowania siebie, gwarantując im wsparcie czy potwierdzenie trafności dokonywanych na bieżąco tożsamościowych wyborów. A zatem to „my” często dostarczało podstaw do realizacji swojego „ja”. Analiza zebranych przeze mnie narracji pokazuje również, że podejmowany przy współudziale czy współobecności innych tatuażowy projekt mógł nie tylko służyć kreacji czy ugruntowaniu autentycznej, niepowtarzalnej czy odrębnej tożsamości jednostki, ale również stanowić sposób opakowywania jednostkowego „ja” w „my”, zakorzenienia go w jakiejś większej społecznej całości. Tatuowanie ciała zakładało zatem nie tylko – opisywany w poprzednich paragrafach – ruch od „my” do „ja”, ale również ruch od „ja” do „my”, od wyodrębnionej czy zindywidualizowanej tożsamości do zakorzeniającej ją wspólnoty.

Ruch ten mógł przyjąć dwie odrębne formy. Z jednej strony, tatuowanie mogło stanowić sposób oznaczania czy pieczętowania

istniejącego już poczucia więzi z innymi. W tym przypadku tatuaż – jako swoisty znak „my” – mógł służyć potwierdzeniu przynależności jednostki do konkretnej wspólnoty. Z drugiej zaś, mógł stanowić podstawę do wyłonienia się nowych relacji, pojawienia się nowego poczucia wspólnotowości i identyfikacji. Tatuowanie wyznaczało zatem płaszczyznę kształtowania się nieistniejącego uprzednio „my”. Moment oznaczania „my” oraz moment kreacji „my” za pomocą tatuażu będą stanowić przedmiot mojego zainteresowania w kolejnych częściach tego rozdziału.

### **Tatuaż jako znak „my”**

Choć zdaniem takich badaczy jak DeMello (2000), Klesse (1999), Schilling (1993), Sweetman (1999) czy Turner (1999) w późnej nowoczesności praktyka tatuowania ciała uległa – podobnie jak jednostkowa tożsamość – bardzo silnej indywidualizacji i całkowicie straciła swój pierwotny koadaptacyjny charakter. W narracjach niektórych z moich rozmówców znalazłam stosunkowo wiele wypowiedzi świadczących o tym, że traktowali oni tatuaż jako narzędzie demonstrowania i potwierdzania swej przynależności do konkretnej grupy, oznaczania tożsamości zbiorowej czy też „przypieczętowania” istotnych dla nich relacji (por.: Sanders 1988, 1989; Atkinson 2003; Apel 2006; Ferreira 2009). Podkreślali oni zazwyczaj, że tatuowanie ciała stanowiło dla nich sposób oznaczania swojego zaangażowania w jakies istotne więzi, komunikowania poczucia łączności i identyfikacji z innymi, wzmacniania bliskości czy solidarności grupowej. Wbrew teom wspomnianych wyżej badaczy można zatem zaryzykować stwierdzenie, że współcześnie – mimo postępującej indywidualizacji oraz wykorzenia jednostek z tradycyjnych wspólnot – tatuaż nadal może pełnić funkcję afiliującą, włączając jednostkę w przestrzeń jakiegoś „my” i pozwalając jej symbolicznie potwierdzić ważność relacji, w ramach których funkcjonuje. W kolejnych akapitach postaram się pokazać, w jaki sposób uczestniczące w badaniu osoby przypieczętowały za pomocą tatuażu istotne dla nich więzi oraz jak różnicowały znaczenie tego gestu w zależności od rodzaju wspólnoty czy relacji, w którą opakowywały swoje „ja”.

## Wspólnoty praktyk, wspólnoty smaku

Jednym z argumentów przeciwko tezie o „hiperindywidualistycznym” charakterze tatuażu (por. Atkinson 2003) jest choćby to, że wiele z zapisywanych na ciele moich rozmówców treści służyło potwierdzeniu przynależności do konkretnej wspólnoty: jednej z wielu – wymienionych już wcześniej – subkultur młodzieżowych lub grup powstałych na bazie wspólnych zainteresowań i zorientowanych na realizację podzielanych przez ich członków wartości: pasjonatów rekonstrukcji historycznej, deskorolkarzy, narodowców, reprezentantów ruchu Straight Edge i tak dalej. Ze względu na występujące między nimi podobieństwa w swojej pracy potraktuję te grupy łącznie. Wszystkie wymieniane przez moich rozmówców wspólnoty, niezależnie od tego, czy mówili o punkach, aktywistach ekologicznych, czy o działaczach ruchu LGBT, miały charakter dobrowolny (przynależność do nich była konsekwencją jednostkowego wyboru) oraz opierały się na silnych więziach emocjonalnych z innymi – przyjaźni, zażyłości czy zaufaniu. Tym, co spajało zaangażowane w nie jednostki, nie było poczucie „przymusu uczestnictwa” i odgórna presja, lecz podobieństwo stylu życia, wrażliwości, estetycznych preferencji, ideologicznych orientacji ich członków oraz zaangażowania we wspólne praktyki, które pozwalały jednostce zidentyfikować się z innymi i uspołecznic swoje indywidualne doświadczenia.

Wiele osób traktowało tatuowanie ciała i zapisywane na skórze tatuaże właśnie jako narzędzia symbolicznego oznaczania swojej identyfikacji z osobami o podobnych orientacjach życiowych oraz potwierdzenia swojej przynależności do jednej lub kilku wspólnot praktyk czy smaku, z którymi czuły się blisko związane. Nie powinno nas więc dziwić, że „wspólnotowe” tatuaże zapisane na ich skórze stanowiły zazwyczaj odzwierciedlenie stylistycznego repertuaru danej grupy i wiązały się – mniej lub bardziej bezpośrednio – ze specyficznymi dla niej „ikonami” czy znakami rozpoznawczymi. Ujmując to słowami Lasha (2009), odwoływały się one bezpośrednio do podzielanego w danej grupie repertuaru znaczeń – wspólnie wytwarzanego „horyzontu semantycznego” – oraz były zakorzenione we wspólnotowym uniwersum praktyk i doświadczeń. Na ciele części moich

rozmówców mogłam znaleźć na przykład kluczowe subkulturowe symbole, takie jak znak anarchii, krzyż celtycki czy znak Harleya Davidsona, reprezentacje najważniejszych dla danej grupy wartości i treści ideologicznych, obrazy wzorowane na okładkach czy logach zespołów muzycznych będących ikonami konkretnego subkulturowego nurtu lub graficzne reprezentacje typowych dla danej wspólnoty rekwizytów: deskorolek, motorów czy instrumentów muzycznych.

Te zapisane na ich skórze „wspólnotowe tatuaże” – podobnie jak te wykorzystywane niegdyś w „subkulturach” nowoczesności – często służyły równocześnie jako narzędzia identyfikacji i dystynkcji. Pozwalały zewnętrznym obserwatorom – zarówno członkom ich grupy członkowskiej, jak i „obcym” – zaklasyfikować jednostkę mniej lub bardziej jednoznacznie jako reprezentanta danej wspólnoty (punka, bikersa, gotkę) oraz odróżnić ją od przedstawicieli innych grup. Samym wytatuowanym dawały natomiast „poczucie wtałmniczenia” czy „włączenia” do grupy wybranych, lub nawet – jak zauważył jeden z nich – „estetycznej elity” (Michał); poczucia tym bardziej gratyfikującego, że okupionego często kilkoma godzinami bólu. Przede wszystkim jednak stanowiły one dla moich rozmówców narzędzia symbolicznego potwierdzenia ich łączności z innymi, ponieważ pozwalały im na zmanifestowanie silnego zaangażowania w realizowane wspólnie z nimi wartości, zainteresowania czy praktyki. Widać to chociażby w cytowanych poniżej wypowiedziach osób związanych z jakąś wspólnotą praktyk czy smaku: grupą osób zajmujących się rekonstrukcją historyczną, pasjonatami subkultury motocyklowej czy kultury industrialnej. Wszystkie one podkreślały wyraźnie, że tatuowane przez każdego z członków grupy wzory były bezpośrednią reprezentacją podzielanej przez nich pasji oraz sposobem zademonstrowania ich „oddania dla sprawy”:

Zaczęliśmy się bawić w taką rekonstrukcję historyczną. To było bardzo fajne, bo wiązało się z wyjazdami, z szyciem, haftowaniem, wiesz, jakąś taką archeologią eksperymentalną. I w całej tej grupie tatuaż, zwłaszcza taki tatuaż oparty na wzorach celtyckich, wikińskich, był bardzo popularny. To miało podkreślić taką naszą pasję. Wielu z nas się tatuowało w ten sposób: młoty Thora, jakieś tam kruki Odyna, tego typu jakieś

celtyckie wzory. Wszyscy się tak tatuowaliśmy, żeby podkreślić nasze zaangażowanie w tę rekonstrukcję historyczną (Ewa).

Czym jest tatuaż? Może pasją? Jakimś eksponowaniem naszych upodobań i zainteresowań. Tak, eksponujemy nasze upodobania w ten sposób. Każdy ma jakieś swoje wizje tych tatuaży i one się bardzo często wiążą z tym, co ktoś robi. Z chłopakami z klubu bardzo często jakieś motocyklowe klimaty robimy: jakieś tam tłoki od silnika, wplatamy takie motocyklowe motywy (Krzysztof).

Chodziliśmy po fabrykach, graliśmy taką muzykę, interesowaliśmy się tak zwaną kulturą industrialną, byliśmy jej uczestnikami, i zresztą do dzisiaj jesteśmy. No i to wszystko miało z tym związek, po prostu. Kiedy inni sobie tatuowali, kurwa, kwiatuszki i małpki, i diabły, to my sobie tatuowaliśmy takie rzeczy, jakie nam się podobały. Rysowaliśmy sobie koła zębate, interesowaliśmy się muzyką ciężką, metalową, blaszaną, industrialną, ciężkim przemysłem, łażeniem po wertepach, po bocznicach kolejowych, polityką i wiesz różnymi aberracjami współczesnego świata. I zdobiennictwo tego typu było jakby wypadkową tego wszystkiego (Piotrek).

Rysuje się tu obraz wspólnoty skupiającej wiele jednostek oddanych tej samej pasji i podobnym formom aktywności (rekonstrukcji historycznej, jeździe na motorach, urban exploringowi) oraz związaną z nimi dość ściśle – przynajmniej treściowo – praktyce tatuowania ciała. Bez wątpienia rację ma Hetherington (1998), zauważając, że bycie we wspólnocie osób podzielających zainteresowania, styl życia czy estetyczne orientacje daje jednostce możliwość najpełniejszego wyrażenia siebie i zrealizowania swojej tożsamości oraz uzyskania dla niej potwierdzenia ze strony innych (por.: Jacyno 2007; Olcoń-Kubicka 2010). Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt późnonowoczesnego „bycia z innymi”, który jest dostrzegalny we wszystkich cytowanych wyżej fragmentach. Tatuowanie na swoim ciele obrazów odwołujących się do wspólnotowego zasobnika pozwalało cytowanym osobom nie tylko na ekspresję własnego „ja” w bezpiecznej przestrzeni „podobnych do siebie” i komunikowanie innym preferowanych przez siebie estetycznych czy ideologicz-

nych orientacji, lecz przede wszystkim na afirmację tego, co wspólne i dzielone z innymi: przeżyć, podejmowanych razem aktywności, gustów i stylów życia. Tym samym bezpośrednio symboliczna demonstracja swojego zaangażowania w uwspólnione wartości i praktyki stanowiła pośrednio formę afirmacji zarówno grupy, do której należały, jak i samego doświadczenia wspólnotowości. Opakowanie własnego „ja” we wspólnotowe tatuaże pozwalało jednostce na społecznienie/upublicznienie i dookreślenie jej tożsamości oraz na wpisanie w nią – jako wartości dodanej – konkretnego „my”.

Zapisywane na ciele tatuaże nie tylko dawały moim rozmówcom możliwość zademonstrowania i potwierdzenia swojego oddania dla realizowanych z innymi wartości czy praktyk, lecz także pozwalały im „wpisać” się w obowiązujące w danych wspólnotach estetyczne kanony oraz dostosować się pod względem swojego wyglądu do panującej w grupie – by posłużyć się słowami jednego z respondentów (Piotrek) – „konwencji na bycie wytatuowanym, i to w określonym stylu”. Idąc tropem rozważań Simmla przedstawionych w *Filozofii mody* (2007; por.: Miles 2000; Muggleton 2004: 85–87; Szlendak i Pietrowicz 2007), możemy spojrzeć na to zorientowane wspólnotowo tatuowanie ciała także jako na wyraz czy realizację „pragnienia konformizmu i dopasowania się do reszty”. Zgodnie z tezą Simmla, każda jednostka, choćby największy „oryginał” i nonkonformista, ma „zmysł naśladowczy” i odczuwa silną potrzebę „bycia podobnym” do innych, a szczególnie do tych, z którymi się w jakiś sposób identyfikuje (por.: Jacyno 2007; Olcoń-Kubicka 2009; Marody 2010). Potrzeba ta realizuje się przez dążenie do powielania i imitowania funkcjonujących w danej grupie wzorów ubierania się czy stylistycznych konwencji oraz upodabniania się do – w tym kontekście wspólnotowej – większości. Oznacza to, że tatuażowe wybory mogą być motywowane nie tylko chęcią ekspresji swojego zaangażowania w podzielane w danej grupie praktyki oraz wartości, lecz także odczuwaną potrzebą dostosowania się do innych, czego wyraz mogło stanowić podążanie utartymi przez nich ścieżkami i dopasowywanie się do preferowanej w danej grupie estetyki. By lepiej zrozumieć działanie tego mechanizmu, przyjrzyjmy się przedstawionym poniżej wypowiedziom:



I doszedłem do wniosku, że też coś muszę mieć, bo oni wszyscy coś mają. A poza tym mi się to wcześniej podobało, więc tym bardziej... (Michał).

Należałem wtedy do takiej grupy, ale – jakby to powiedzieć – nie mogłem się z nią do końca utożsamić, bo ta grupa widziała, że jestem jakiś inny od nich w jakiś sposób. I wtedy właśnie, dlatego zrobiłem ten motyw, bo oni w jakiś sposób pozytywny postrzegali nordycką mitologię. I myślę, że po części również wybrałem akurat taki motyw, żeby jakoś przypodobać się bliskim, jakimś przyjaciółom. Dużo z tych osób miało podobne motywy do mnie. Były to jakieś pogańskie motywy i chciałem, wiesz, pozostać w takim klimacie, ale zrobić coś, co będzie mnie kręciło w jakiś sposób, wiązało się z tym, jaki jestem (Łukasz).

W powyższych wypowiedziach moi rozmówcy zaznaczają, że tym, co skłoniło ich do sięgnięcia po tatuaż i modyfikacji swojego ciała była bezpośrednia chęć upodobnienia się do innych członków środowiska, do którego należeli i z którym się identyfikowali, co doskonale oddają choćby słowa Michała: „też coś muszę mieć, bo oni wszyscy coś mają”. Tatuowanie ciała jawi się nam więc tutaj przede wszystkim jako wyraz konformizmu grupowego oraz efekt przyswojenia funkcjonujących w grupie – niepisanych i często nawet niewerbalizowanych – konwencji dotyczących wyglądu i „estetycznej stylizacji” siebie, preferowanej wśród jej członków. To dostosowanie się może być również motywowane – jak sugeruje w swej wypowiedzi Łukasz – chęcią uzyskania ze strony innych społecznego potwierdzenia czy aprobaty. Zapisany na ciele tatuaż nie tyle jest warunkiem akceptacji w danej wspólnocie, ile pozwala „uwiarygodnić” daną osobę jako kogoś, kto „gra w tej samej drużynie”, „jest jednym z nas” i zna nieformalne zasady czy preferencje funkcjonujące w danej grupie. Nie powinno zatem dziwić, że – mimo iż tatuowanie jest dobrowolne, podobnie jak rodzaj zapisywanych na ciele znaków, i nie istnieją żadne sankcje grupowe za „uchylanie” się od nabycia tej formy modyfikacji ciała – wiele z tatuaży moich rozmówców „wpisywało” się w estetyczne konwencje specyficzne dla wspólnot, do których należeli.

Co ciekawe, mimo wyraźnie ujednociającego efektu takiej praktyki, większość osób z tatuażami „wspólnotowymi” podkreślała zdecydowanie, że przynależność do grupy i zapisywanie na ciele subkulturowych treści nie tyle ograniczało ich „ja”, ile otwierało dla nich pewną przestrzeń wolności, w której mogli realizować swoją indywidualność. Ujmując to inaczej, w ich mniemaniu dostosowywanie się do preferowanej w danej grupie formy ekspresji czy estetyki oraz naśladowanie realizowanych w niej wzorów nie musiało pociągać za sobą konieczności zrzeczenia się jednostkowej niepowtarzalności czy ograniczenia wolności do „bycia sobą”. Widać to wyraźnie choćby w przytoczonych powyżej wypowiedziach, w których obaj respondenci starają się w taki sposób zinterpretować swoje tatuażowe wybory realizowane w obrębie wspólnoty, by jawiły się one jako – przynajmniej w pewnym stopniu – efekt ich własnej decyzji lub preferencji, odpowiedź na ich własne tożsamościowe potrzeby.

### **Związki intymne**

Zasadność tezy o całkowitym wykorzenieniu tatuażu ze wspólnotowego kontekstu osłabia również fakt, że stosunkowo dużo osób (dziesięć) wykorzystywało tatuowanie ciała jako formę ekspresji uczuć do swoich najbliższych czy narzędzie potwierdzenia swojego zaangażowania w konkretną intymną relację. Tatuaż pojawiał się tu więc przede wszystkim w kontekście związków partnerskich, hetero- i homoseksualnych, oraz bliskich relacji przyjacielskich, które – podobnie jak omawiane wyżej wspólnoty – miały najczęściej nieformalny, spontaniczny i dobrowolny charakter. Jednak te „intymne wspólnoty” różniły się pod pewnymi względami od wspólnot zainteresowania, praktyk czy smaku, tak jak różniła się wymowa gestu tatuowania ciała służącego oznaczeniu związkowego „my”. Racją bytu takich wspólnot jak subkultury czy grupy zorientowane na konkretne praktyki było przede wszystkim podobieństwo zaangażowanych w nie osób, które wyrażało się w podzielanych przez nie doświadczeniach, zainteresowaniach czy gustach i – co najważniejsze – umożliwiało wzajemną identyfikację członków. Identyfikacja ta stanowiła główne spoiwo grupy, podstawę wyłaniających się wię-

zi oraz podejmowanych przez jednostkę tożsamościowych decyzji. W odróżnieniu od wspólnot zainteresowania, smaku czy praktyk, omawiane w tym punkcie wspólnoty były budowane nie tyle na mechanizmie identyfikacji, ile przede wszystkim na intymności, a więc na poczuciu bliskości opartym na wzajemnych uczuciach – miłości, sympatii, zaufaniu – oraz na zrozumieniu wynikającym z komunikacji zachodzącej między partnerami czy partnerkami relacji (Hałas 2001: 217). Nie oznacza to oczywiście, że związki intymne nie mogły opierać się – podobnie jak choćby subkultury – na wspólnocie zainteresowań czy pasji, lecz raczej że racją bytu tego rodzaju relacji była przede wszystkim ona sama: znajomość z drugą osobą i istniejąca w relacji bliskość (Giddens 2001: 125; 2006: 81). W kolejnych akapitach postaram się pokazać, w jaki sposób i w jakim celu uczestniczące w badaniu osoby wykorzystywały tatuaż, by zaznaczyć swą przynależność do tego prywatnego „mikroświata”, i świadomie oznaczały na swoim ciele zrodzone w intymnej relacji „my”.

Opowiadając o swoich tatuażowych projektach, niektórzy z moich rozmówców deklarowali, że tatuaż służył im nie tylko jako narzędzie ekspresji własnego „ja”, przepracowywaniu biografii i emocji czy symbolicznemu odróżnieniu się od innych, lecz również komunikowaniu swoich uczuć bliskim: partnerom, partnerkom, przyjaciołom lub dzieciom. Zaznaczali, że tatuując na swoim ciele konkretne treści czy obrazy, mieli możliwość nie tylko przyjrzenia się swoim własnym uczuciom czy skonfrontowania się z nimi (a więc prowadzenia omówionej w rozdziale *Bycie sobą* pracy emocjonalnej), lecz przede wszystkim „mówienia” innym o swoich emocjach, wyrażania i uzewnętrzniania miłości, przyjaźni czy zaangażowania. Przedmiotem zapisywanego na skórze jednostki tatuażu były więc nie tyle podzielane z innymi pasje czy zainteresowania, jak miało to miejsce w omawianych wcześniej wspólnotach, ale przede wszystkim uczucia do drugiej osoby czy doświadczane przez nie stany emocjonalne związane z ich zaangażowaniem w pewną intymną relację. Dlaczego moi rozmówcy sięgali właśnie po tatuaż, by zakomunikować innym, co do nich czują, i w jaki sposób starali się to robić? By odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się przedstawionym poniżej wypowiedziom:

Tu mam zrobiony jeszcze mały napis. Dla swojej dziewczyny go zrobiłem kiedyś. [...] Myślałem dużo o tym, że chciałbym coś zrobić dla niej, dla siebie, w jakiś sposób odzwierciedlić to, co czuję, żeby mieć to przy sobie. Nie wiem, skąd się taka potrzeba wzięła właściwie. To jest rzecz, której nikt nie ogląda także naprawdę (Jakub).

Stwierdziłam, że ona jest moja, będzie zawsze. Chciałam też może jej pokazać, że bardzo ją kocham, że strasznie bym ją chciała mieć przy sobie. Bardzo mi zależało na tym, żeby to było imię córki, po prostu (Marta).

To jest, wiesz, takie dość intymne miejsce, które pokazujesz bardzo niewielu osobom. I myślę, że akurat te osoby, które powodują u mnie te właśnie pozytywne emocje, to są osoby, które mogą to zobaczyć. Więc z jednej strony, ten tatuaż to takie wyciągnięcie tego na zewnątrz. Z drugiej strony, pokazanie im w jakiś sposób, że są dla mnie ważni. Ja nie umiem o tym mówić z reguły, więc to będzie taki sposób przedstawienia tego, co czuję (Ewa).

W cytowanych fragmentach widać, że moi rozmówcy traktowali tatuaż jako formę deklaracji swoich uczuć – miłości lub sympatii – skierowanych do wybranej osoby lub osób. Sam akt tatuowania ciała stanowił sposób uzewnętrznienia, nazwania czy nawet „zmaterializowania” emocji: nadania im wyrazistej, estetycznej formy. Jak uważa jedna z uczestniczek badania oraz kilkoro innych rozmówców, było to o tyle ważne, że ikoniczny charakter tatuażu dawał im szansę mówienia o swoich uczuciach „poza słowami”, za pomocą zapisanych na ciele obrazów czy treści (por. rozdział *Bycie sobą*). Niektórym z nich pozwalał lepiej – czytelniej, „ładniej” czy w sposób bardziej bezpośredni – ująć swoje emocje i zaangażowanie w daną relację, innym z kolei – tym, którzy jak Ewa mieli trudności z werbalizowaniem lub wyrażaniem uczuć wprost – umożliwiawał „wydobycie ich na zewnątrz” pod postacią znaku czy obrazu i tym samym „pokazanie” ich swoim bliskim bez konieczności używania słów. Nie bez przyczyny te „uczuciowe” tatuże często przybierały postać imion lub inicjałów ukochanych osób, ich portretów, symbolicznych reprezentacji uczuć – serc, motyli, obrączek – lub napisów, które mogły zostać jednoznacznie odczytane przez swojego adresata.

Te tatuażowe wyznania uczuć miały zazwyczaj bardzo intymny czy osobisty charakter: zarezerwowane były dla niewielkiej grupy osób – partnerów relacji czy grupy najbliższych przyjaciół, a nie dla szerszej widowni. Intymność zawartego w nich przekazu gwarantował odpowiedni wybór miejsca, w którym umieszczano tatuaż. Decydując się na zapisanie na swoim ciele skierowanego do bliskich komunikatu, moi rozmówcy bardzo często wybierali „miejsca intymne”, czyli niedostrzegalne czy niedostępne dla wszystkich osób, z którymi się stykali. Tatuaże-wyznania zazwyczaj znajdowały się na brzuchu, plecach, dekolcie lub klatce piersiowej, łędźwiach czy tali, a zatem tych częściach ciała, a które uczestnicy badania odsłaniali najczęściej przed bliskimi, na przykład w sytuacjach intymnych. Nawet jeśli decydowali się oni wytatuować tego rodzaju treści w widocznym dla wszystkich miejscu – choćby na przedramieniu – często „szyfrowali” zawarty w nich komunikat, wykorzystując jakiś wypracowany wewnątrz związku kod czy symbolikę, niezrozumiałą dla osób spoza ich prywatnego świata.

W swych wypowiedziach moi rozmówcy zaznaczali również, że decydowali się na tatuaż nie tylko ze względu na jego ikoniczność, umożliwiającą ujmowanie uczuć i emocji w estetycznej formie, lecz także dlatego, że pozwalał bezpośrednio i trwale wpisać je – a więc i osobę, do której były skierowane – we własne ciało. Jak sugerowali choćby Marta czy Jakub, zapisany na skórze obraz-wyznanie dawał im poczucie, że „mają zawsze przy sobie” tę ukochaną osobę, że symbolicznie nigdy się z nią nie rozstają, ponieważ – przez wzór zintegrowany z ich własnym ciałem – uczynili ją częścią swojego „ja”. Tatuaż, w odróżnieniu od wypowiedzianych słów, napisanych na papierze listów czy drobnych pamiątek, nie mógł ulec zapomnieniu w natłoku zdarzeń czy zginąć w nieporządku codzienności, lecz stale przypominał im o bliskości ważnej dla nich osoby i jej obecności w ich życiu. Sięgając po tę formę komunikowania emocji, często wyrażali więc za jej pomocą wiarę w ich stabilność, przekonanie o trwałości uczuć, jakimi darzyli ich adresata/adresatkę, lub starali się podkreślić dużą rolę, jaką dana osoba pełniła – i zawsze będzie pełnić – w ich życiu. Jeden z uczestników badania w następujący sposób tłumaczył,

dłaczego zdecydował się wytatuować na swoim ciele inicjał imienia swojej narzeczonej:

Duże A jest dla Ani. Słyszałem, że nigdy się nie tatuuje imion dziewczyn, ewentualnie dzieci, ale nie wyobrażam sobie, żebyśmy się rozstali i żebym Anię jakoś zniechęcił i chciał to przekreślać. Zresztą to też by pewnie coś znaczyło. Ale siłą rzeczy Ania jest i na zawsze pozostanie absolutnie ważną częścią mojego życia, jakkolwiek by się nasze losy nie potoczyły. Więc chyba stąd też mocno na to zasługuje. I zresztą nie wyobrażam sobie sytuacji, w której by mi mogła przeszkadzać myśl, że kiedyś byłem zaręczony z Anią. Chyba też nie mam takiego temperamentu, by kogoś nienawidzić czy podtrzymać urazę. A co więcej, nie ma wiele osób, z którymi mnie aż tak wiele łączy, a to jest dość ważny element mojego życia, i zawsze nim będzie, to na zawsze mnie ukształtowało i nadal kształtuje w jakiś sposób. Więc nawet jeśli przestanę być z Anią, to ono ciągle mnie będzie kształtować, to doświadczenie. To jest też tak jakby tatuaż o tym: nie *stricte* o Ani, to znaczy o Ani też, oczywiście (Karol).

Wspomniana trwałość tej formy modyfikacji niejednokrotnie była doświadczana również przez badanych jako rodzaj radykalnej – ponieważ nieusuwalnej i wpisanej bezpośrednio w ich ciało – deklaracji czy nawet zobowiązania wobec osoby, do której kierowano konkretny wzór. Decyzja o nabyciu tatuażu-wyznania sama w sobie mogła być odczytana jako znaczący komunikat, dający bliskiej osobie do zrozumienia, że może liczyć na duże uczuciowe zaangażowanie oraz trwałość łączących ją z kimś więzi. Zapisany na ciele znak stanowił często dla moich rozmówców narzędzie przypieczętowania swojego oddania drugiej osobie i swoistą obietnicę stałości uczuć. Ilustracją tego przekonania jest choćby poniższa wypowiedź uczestniczki badań, w której mówi ona między innymi o tatuażu jako formie „udowodniania komuś” swoich uczuć:

To jest bardzo fajny sposób wyrażenia tego, co się czuje do danej osoby albo udowodnienia komuś uczuć, wyznania miłości. Ja uważam, że to jest bardzo fajna sprawa. Chodzi o to, że dzisiaj tak naprawdę w świecie nic nie jest trwałe i możemy sobie tłumaczyć: „a dlaczego ja mam

sobie ją tatuować, skoro ona może odejść?”. Trzeba wierzyć w to, co łączy ludzi. Jeśli ludzie wierzą w siebie, potrafią sobie to pokazać na przykład przez tatuaż (Iwona).

Zaznacza ona tu bardzo wyraźnie, że traktuje tatuaż jako „dowód miłości”, w który jest wpisana – choćby postulowana – „gwarancja” stałości uczuć czy trwałości międzyosobowych więzi. Co więcej, ten zapisany na ciele obraz czy znak można odczytywać jako swoisty gest sprzeciwu wobec – obserwowanej przez nią, ale i przez wielu socjologów (Szlendak 2002; Giddens 2006; Klimczyk 2008; Wiatr 2010) – płynności i niestałości związków międzyludzkich, budowanych na kruchych podstawach i pozbawionych stabilnych punktów oparcia w zewnętrznych wobec nich instancjach równie niestabilnego oraz nieprzewidywalnego świata. Tatuowanie ciała, będąc świadectwem zaangażowania w relację, poczucia odpowiedzialności za nią oraz wyrazem zobowiązania wobec drugiej osoby, pozwalało jednostkom przełamywać lęk przed tymczasowością intymnych związków i niejako „od wewnątrz” – na swoim własnym ciele – budować filary zaufania czy pewności w ważnej dla nich relacji (por. Giddens 2006: 166).

Omówione do tej pory aspekty „intymnej” roli tatuazu przedstawiałam w taki sposób, jakby chodziło o komunikat czy deklarację o charakterze jednostronnym, i w niektórych przypadkach tak właśnie było: tatuazu jako „pieczęci związku” używała tylko jedna z tworzących go osób. Często zdarzało się jednak, że po tatuaz sięgały jednocześnie obie strony, co jeszcze dobitniej wyrażało czy podkreślało siłę i trwałość łączących je więzi: aż siedem z uczestniczących w badaniu osób opowiadało w trakcie wywiadu o tym, iż zdecydowało się na tatuaz wspólnie ze swoją partnerką, partnerem lub inną bardzo bliską osobą (zazwyczaj była to przyjaciółka lub przyjaciel). Osoby te zwykle nie sięgały po tatuaz w tym samym momencie – choć zdarzały się i takie sytuacje – ale z rozmysłem tatuowały na swoim ciele identyczne bądź uzupełniające się nawzajem obrazy. Choć inicjatywa wychodziła czasem od jednej ze stron, w tego rodzaju przypadkach decyzja o nabyciu tatuazu była podejmowana nie samodzielnie, lecz wspólnie, przez obie strony relacji. Przedmiot wspólnego wy-

boru stanowił również zapisywany na ich ciele konkretny wzór. To „uwspólnienie” decyzji dotyczącej nabycia tatuażu i formy, jaką miał przyjąć być – jak zaznaczały uczestniczące w badaniu osoby – bardzo istotne, ponieważ wytatuowany znak miał stanowić symbol łączącej jednostki więzi. Jedna z moich rozmówczyń opowiadała o takim wspólnotowym tatuażu w następujący sposób:

Trzeci to jest tatuaż przyjaźni. Ania ma taki sam: trzy serduszka. Od jakiegoś czasu myślałyśmy nad tym, żeby sobie zrobić takie same tatuaże i doszłyśmy razem do wniosku, że mają to być serduszka. Spodobało nam się to, więc sobie wytatuowałyśmy. My się z Anią bardzo długo znamy i bardzo się kochamy, i stwierdziłyśmy, że chciałybyśmy mieć coś takiego, co zostanie na zawsze: ona dla mnie, a ja dla niej, coś w stylu obrączek. Ale obrączkę można zgubić, a tego się nie zgubi. Ten tatuaż jest dla mnie ważny, bo symbolizuje przyjaźń, jedną z najważniejszych rzeczy w życiu, coś, co jest na pierwszym miejscu. Myślę, że bez przyjaciół – takich prawdziwych – jest bardzo ciężko żyć (Monika).

W cytowanym powyżej fragmencie moja rozmówczyni podkreśla wyraźnie – podobnie jak wiele innych znajdujących się w tej grupie osób, że decyzja o wspólnym wytatuowaniu ciała, a raczej o zapisaniu na skórze podobnych czy takich samych znaków, nie miała spontanicznego czy przypadkowego charakteru. Przeciwnie: często poprzedzał ją intensywny dialog partnerów lub partnerek, długi okres „wewnątrzwiązkowych” rozmów i przemyśleń, w ramach których zaangażowane w daną relację osoby wspólnie zastanawiały się nad wieloma istotnymi dla nich kwestiami i próbowały razem odpowiedzieć na kluczowe pytania związane z tym przedsięwzięciem: czy tatuaż będzie formą ekspresji adekwatną dla ich związku, a jeśli tak, to dlaczego? W jakim miejscu powinien się znajdować? Jaki artysta mógłby go wykonać? Wreszcie – co najważniejsze – jaki wzór tatuażu najlepiej odda naturę i siłę łączącej je więzi? Podjęcie decyzji o nabyciu wspólnego – identycznego czy bardzo podobnego – tatuażu wiązało się nierzadko z potrzebą czy nawet koniecznością uzgodnienia znaczeń i treści, jakie miały się za nim kryć – miało to uczynić z tego obrazu autentyczny znak ich intymnego „mikroświata”.



Idąc tropem Lasha (2009), można więc powiedzieć, że estetyczny moment refleksyjności (o którym pisałam już w kontekście tożsamościowych tatuaży w rozdziale *Bycie sobą*) – który w tym przypadku wyrażał się w dążeniu do znalezienia najwłaściwszej ikonicznej formy ekspresji „my” – spletał się tu bardzo ściśle z jej momentem hermeneutycznym, a więc próbą nasycenia danego wzoru nie tyle osobistymi, co wspólnotowymi treściami, odniesienia go do podzielanej przez dwie osoby intymnej rzeczywistości oraz razem tworzonego i negocjowanego semantycznego horyzontu. Jak deklarowali moi rozmówcy, te związkowe tatuaże bardzo często odwoływały się bezpośrednio do związku uczuć i doświadczeń. Niektórzy z nich – choćby cytowana powyżej Monika – stwierdzali, że zapisane na ich ciele wzory odnosiły się po prostu do przeżywanej wspólnie bliskości, miłości czy przyjaźni (Dorota, Monika). Niekiedy te symboliczne opakowania „my” były również głęboko zakorzenione w „związkowej historii”, odzwierciedlając kluczowe czy zwrotne momenty wypracowywanej wspólnie narracji, jak choćby decyzję o zaangażowaniu się w związek, moment zakochania się czy ujawnienia relacji (Ola, Magda, Zuza). Niektóre osoby wskazywały z kolei, że zapisywane na ciele tatuaże wyrażały podzielane z partnerem lub partnerką zainteresowania – nową duchowością (Magda, Zuza), filmową postacią (Sławek) lub określoną estetyką (Alicja) – czy też podejmowane wspólnie aktywności dnia codziennego (Ewa). O takiej sytuacji opowiada na przykład Alicja. Wraz z bliską przyjaciółką zdecydowały się wytatuować sobie wzór, dla którego inspirację stanowiła przesłana jej kiedyś przez tę przyjaciółkę grafika, kojarząca się im bardzo z łączącą je relacją:

Dostałam tapetę na komputer właśnie z tym motywem od mojej przyjaciółki. Pierwszy raz zobaczyłam to u niej na komputerze i w sumie tego samego dnia dostałam całą górę plików i był tam ten motyw, który miała wcześniej na tapecie. I to jakoś tak się związało z naszą przyjaźnią. Ten motyw jest mi, nam po prostu bardzo bliski. I chcemy, aby symbolem naszej przyjaźni była ta gwiazdka z nałożoną czaszką, dość charakterystyczna, bo w pewnym sensie wiąże się to z bliską zażyłością między nami, z jakimiś takimi naszymi wspólnymi sprawami. Ja bym

chciała, żeby był w takim samym miejscu, dokładnie taki sam i przez tą samą osobę robiony (Alicja).

Te wspólnie wybrane i wspólnie wyposażone w sensory tatuaże, osadzone bardzo mocno w intymnej rzeczywistości związku, służyły jako narzędzie potwierdzenia wzajemnego zaangażowania w daną relację oraz gotowości do wzięcia odpowiedzialności za swoje uczucia – za ich trwałość czy stabilność. Pozwalały również na ekspresję i afirmację więzi, przedmiotem symbolizacji czyniąc przede wszystkim doświadczaną intymność i wspólny relacyjny „mikroświat”. Pod tym względem takie tatuaże różniły się zasadniczo od omówionych wcześniej modyfikacji nabywanych w kontekście wspólnot zainteresowań czy smaku. O ile w tych pierwszych służyły demarkacji podzielanych wartości lub praktyk, równocześnie pozwalając jednostkom na zachowanie czy podkreślenie własnej odrębności, tu zapisywane na ciele wzory miały na celu przede wszystkim zasygnalizowanie istnienia jakiegoś „my”, z którym nosząca je osoba jednoznacznie się utożsamiała i od którego nie chciała się odróżniać. Przykładowo, niektóre osoby podkreślały w swoich wypowiedziach, że sięgając po takie same czy bardzo podobne tatuaże, miały szansę wyeksponować i utrwalić wypracowywaną w obrębie danego związku wspólnotę, fakt „bycia razem” (Dorota), stworzenia pewnej nierozdzielnej całości. Inne z kolei zwracały uwagę przede wszystkim na to, że te identyczne tatuaże pozwalały im nie tyle zniwelować czy zawiesić różnice między nimi a drugą osobą, ile zmanifestować fakt ich zaangażowania w relację przez wyodrębnienie i dobitne podkreślenie tego, co było im wspólne i co je łączyło, a więc – wspomnianych wcześniej – uczuć, podzielanych elementów codzienności, doświadczeń, historii czy pasji.

Analizując zebrane przez siebie narracje, niejednokrotnie odnosiłam również wrażenie, że wspólne tatuowanie ciała czy tatuowanie sobie na ciele podobnych znaków było dla moich rozmówców nie tylko sposobem ekspresji doświadczanej w związkach bliskości, lecz także i formą pracy nad własną relacją, wykraczającą poza akt oznaczania już istniejącej więzi czy poczucia tożsamości z drugą osobą. Zapisywanie na ciele bliskich sobie osób identycznych tatuaży trak-

towano często jako kolejny krok na drodze do budowania więzi czy nawet narzędzie poszerzenia wypracowanego wspólnie związkowego horyzontu. Mówią o tym na przykład dwie cytowane poniżej uczestniczki badań:

Jak już się pojawił tatuaż, to zaczął mieć wymiar taki chyba intymności, zarezerwowania, wyjątkowości, spójności, poczucia wspólnoty, tożsamości, scalenia (Magda).

Ja mam poczucie takiego wspólnego kawałka, który stworzyliśmy. Do chwili, gdy Magda nie zrobiła sobie tego tatuażu, ja nie byłam do końca przekonana, że to jest to, bo moja pierwotna wizja była związana z czymś troszeczkę bardziej obszernym. Natomiast ją zobaczyłam, kiedy powstały pierwsze znaki u Magdy na ręce, to już wiedziałam, że ja też to chcę. I jak Krzysztof skończył Magdzie robić tatuaż, po raz kolejny się w niej zakochałam. Niewątpliwie tak. I nabrałam absolutnego przekonania co do tego, że chcę mieć dokładnie taki sam tatuaż. I nie bez znaczenia dla mnie był fakt, że obie to będziemy mieć. Nie nazwę tego stemplem, ale nazwę pieczętką. Bardzo duże to ma znaczenie dla mnie, że mamy taki sam tatuaż (Zuza).

Obie sugerują tu wyraźnie, że świadomość faktu posiadania takich samych tatuaży pozwoliła im – oraz ich partnerkom – przemyśleć swoje doświadczenie „bycia razem” i wpisać w swoją relację pewną nową jakość: poczucie scalenia, tożsamości, zarezerwowania. Wpłynęła więc ona bezpośrednio na sposób, w jaki przeżywały one tę intymną relację z drugą osobą. Wspólne przedsięwzięcie, jakim było tatuowanie – zaangażowanie się w tę samą praktykę i trwale wpisanie w ciało dowodów zobowiązania i miłości – pozwoliło im na pogłębienie przeżywanej w związku intymności i wzmocnienie łączącej je bliskości: „stworzenie jakiegoś wspólnego kawałka” (Zuza), symboliczne potwierdzenie swojego oddania czy przynależności do drugiej osoby (Magda).

Świadectwem dużego znaczenia, jakie uczestniczące w badaniu osoby przypisywały tym intymnym tatuażom, był choćby fakt, że bardzo negatywnie reagowały one na sugestię „podzielenia” się wzorem tego tatuażu z kimś „obcym”, a więc niebędącym współuczest-

nikiem ich intymnej rzeczywistości. Ilustracją takiej postawy są cytowane poniżej wypowiedzi:

Na pewno ma inny wymiar, bo wiem, że tylko Marta ma coś takiego i nikt więcej. Przynajmniej nic mi na ten temat nie wiadomo. Więc to ma taki symboliczny wymiar, jest wyjątkowe, tylko nasze i – wiesz – pewnych rzeczy się nie rozdaje. Był taki moment, jak nagle w euforii zaproponowała komuś, że może przerysować mu taki sam. Zezłościłam się wtedy, bo to nie jest coś, co należy rozdawać (Magda).

To jest w pewnym sensie nasz, taki nasz własny prywatny, tylko nasz wzorek, który się nie powtórzy, bo jest rysowany i projektowany przeze mnie. Chyba że ktoś będzie chciał, chociaż nie wiem, czy się na to byśmy zgodziły. Nie chciałabym, żebyśmy się dzieliły takimi rzeczami (Alicja).

Dlaczego moje rozmówczynie tak zdecydowanie wyrażały niechęć wobec dzielenia się swoim tatuażem? Jak zauważa Giddens, wypracowywanie przez dwie osoby wspólnej historii i wspólnego „prywatnego świata” sprawia, że całe otoczenie jest postrzegane często jako świat obcy czy zewnętrzny wobec relacji (2006: 166). Dlatego też, zdaniem wielu z uczestniczących w badaniu osób, podzielenie się takim tatuażem byłoby równoznaczne z otwarciem relacji na zewnętrzny świat czy niepożądaną ingerencją osób trzecich, która mogłaby zagrozić spójności lub wyjątkowości intymnej rzeczywistości związku. Oddanie komuś obcemu wzoru – zakorzenionego mocno w semantycznym horyzoncie wypracowywanym niekiedy latami – wiązałoby się z pozbawieniem go prywatnego wymiaru czy nawet ogołoceniem z sensu, który nadawał mu właśnie fakt jego zarezerwowania, wyłączności czy przypisania do konkretnej intymnej relacji. Wyłączność i ekskluzywność danego tatuażu była więc formą podtrzymywania poczucia więzi i rzeczywiście intymnego charakteru relacji.

Co znaczące, w kontekście takich relacji tatuowanie ciała służyło nie tyle zmanifestowaniu swojej identyfikacji z preferowanymi w danej grupie wartościami czy zainteresowaniami i zidentyfikowaniu się z tą grupą, ale przede wszystkim bezpośredniemu komunikowaniu swoich stanów emocjonalnych oraz afirmacji istniejącej więzi.

Punktem odniesienia były więc nie tyle jakieś podzielane z innymi pasje czy praktyki, ile uczucie do drugiej osoby i sama relacja – doświadczana intymność, poczucie wspólnoty i wspólna historia. Co więcej, tatuaż był często nie tylko wyrazem jej istnienia, lecz także performatywnym środkiem jej wzmacniania i pogłębiania; innymi słowy, nie tylko opowiadał historię pewnego „my”, lecz także sam w niej występował jako jeden z jej przełomowych momentów.

### **Tatuaż jako podstawa „my”**

W poprzednich akapitach starałam się pokazać, że zaangażowanie w praktykę tatuowania ciała pozwalało moim rozmówcom manifestować i urzeczywistniać nie tylko swoją „sobość”, odmienność czy wyjątkowość, lecz również poczucie przynależności do jakiegoś większego „my”: intymnej relacji, subkultury czy innej wspólnoty praktyk. Tatuaż stanowił więc dla nich często narzędzie oznaczania i symbolicznego wzmacniania istniejących już więzi, w których byli zakorzenieni i które miały kluczowe znaczenie dla ich samookreślenia. Jednak czy tylko? Czy możliwość tatuazu jako znaku wspólnoty wyczerpywała się jedynie w tej funkcji? Analiza zebranych narracji pokazała, że mógł on stanowić również płaszczyznę dla zaistnienia czy wyłonienia się nowych więzi i relacji, w których wytatuowane osoby zapośredniczały swoje „ja”. Oznacza to, że posiadanie tatuazu – symbolu określonych upodobań, tożsamościowych wyborów i estetycznych orientacji – czy też samo zaangażowanie w praktykę tatuowania miało w sobie również moc tworzenia nowych form wspólnotowości skupiających właśnie osoby wytatuowane. Co istotne, pod wieloma względami nie różniły się one znacznie od przywoływanych w poprzednich punktach wspólnot praktyk czy smaku. Tym, co wiązało zaangażowane w nie jednostki, było przede wszystkim poczucie podobieństwa i jednakowe znaczniki tożsamości (określone zainteresowania, styl życia, estetyczna wrażliwość i wynikające z nich zaangażowanie w konkretną refleksyjną praktykę, tatuowanie ciała), które pozwalały im zidentyfikować się z innymi oraz wypracowywać wraz z nimi wspólny semantyczny

horyzont (por.: Hetherington 1998; Bauman 2008b; Lash 2009; Olcoń-Kubicka 2010).

Analizując zebrane narracje, niejednokrotnie odnosiłam jednak wrażenie, że zarówno poczucie przynależności do tego nadbudowanego na tatuażu „my”, jak i intensywność czy zakres więzi spajających wytatuowane jednostki miały dużo bardziej problematyczny charakter niż w przypadku omówionych wcześniej wspólnot intymnych czy wspólnot smaku (subkultur młodzieżowych, grup skupiających się wokół jakiejś praktyki i tak dalej), które wykorzystywały tatuaż jako narzędzie potwierdzenia istniejących już więzi. Wśród wypowiedzi moich rozmówców mogłam znaleźć zarówno takie, które zdawały się jasno potwierdzać możliwość zaistnienia wspólnoty wytatuowanych, jak i takie, które wyraźnie tę możliwość kwestionowały. Dobrze ilustrują to dwa poniższe cytaty:

Jakoś tak wyszło, że ja jestem jedyna w swoim środowisku, która ma tatuaże. Nie ma w moim środowisku innych takich osób. I dlatego, kiedy poznaję taką osobę, to mamy wspólne tematy, rozmawiamy: „kiedy sobie zrobiłeś? jak duże? u kogo?”. To jest takie fajne właśnie, bo to jest jakiś taki wspólny mianownik, dzięki któremu poznajesz fajne osoby (Karolina).

Trzeba mieć trochę odwagi, żeby to zrobić. Ale ogólnie ta grupa nie ma jakiejś cechy wspólnej, charakterystycznej, którą wyróżnia się ze społeczeństwa. Tatuaże robią sobie ludzie bardzo różni, łączy ich jedynie to, że mają tatuaże. Tylko i wyłącznie (Wojtek).

Ta niezgodność czy rozbieżność wyrażanych przez uczestniczące w badaniu osoby opinii wynikała z jednej strony z tego, że – traktując zapisane na swoim ciele tatuaże jako znak indywidualizujący i dowód własnej inności – niektórzy z nich dość niechętnie klasyfikowali samych siebie (lub pozwalali się klasyfikować) jako członków jakiejś większej kategorii (wspólnoty osób wytatuowanych), skupiającej podobne do siebie jednostki. Ten gest odciążenia się był wyraźnie widoczny w stosunkowo wielu (aż czternastu) zebranych narracjach, w których moi rozmówcy bardzo dobitnie zaprzeczali istnieniu jakichkolwiek – opartych na identyfikacji – więzi między

nimi a innymi wytatuowanymi osobami. Z drugiej strony, ci z nich (jak chociażby Karolina), którzy z racji bycia wytatuowanymi czuli się częścią jakiejś większej całości, w różny sposób dookreślali granice czy zasięg owego „my”, z którym byli gotowi się utożsamiać. Co znaczące – podobnie jak cytowany powyżej Wojtek – rzadko kiedy uznawali podobieństwo wynikające z samego faktu posiadania tatuażu za wystarczający czynnik u wspólniający czy podstawę wyłonienia się jakiegoś „my” i nie byli skłonni uznać „osób wytatuowanych w ogóle” za grupę pozytywnego odniesienia. To tatuażowe „my” zasadniczo pojawiało się w ich wypowiedziach tylko wtedy, kiedy mówili o konkretnych kontekstach, w których spotykali inne osoby z tatuażami, określając siłą odczuwanego podobieństwa i opartych na nim więzi. Niektórzy odczuwali wspólnotę doświadczeń wyłącznie z wąskim kręgiem osób, z reguły związanych z konkretnym studium tatuażu, inni przyznawali, że czuli się również w jakiś sposób związani z „wytatuowanymi nieznanymi”, poznanymi na konwentach, forach lub w innych okolicznościach, a jeszcze inni identyfikowali się (choć nie bez poważnych zastrzeżeń) z osobami reprezentującymi „środowisko tatuatorskie”, czyli samymi tatuatorami czy wydawcami prasy branżowej.

Jako następnym przyjrzą się tym „kontekstom wspólnotowości” – a więc przestrzeniom „bycia razem”, w jakich wyłaniały się i realizowały więzi spajające wytatuowanych – na które wskazywali w wywiadach moi rozmówcy. Opisując krótko każdy z nich – studio tatuażu, konwent, fora internetowe oraz „środowisko tatuatorskie” – postaram się równocześnie pokazać, dlaczego i w jaki sposób wyznaczały one ramy konstituowania się różnych form wspólnotowości, oraz odpowiedzieć na pytanie o to, jaki charakter miała ta nabudowywana na tatuażu wspólnotowość.

Pierwszym i równocześnie najbardziej oczywistym z wyróżnionych przeze mnie kontekstów wspólnotowości było studio tatuażu, a więc miejsce, w którym większość moich rozmówców stykała się po raz pierwszy ze „światem tatuażu” i rozpoczynała swoją „przygodę” z tą formą modyfikacji ciała (por.: Sanders 1989: 41–45; DeMello 2000: 18–20; Atkinson 2003: 117–121). Osobą bezpośrednio wprowadzającą ich w ten obszar był siłą rzeczy wybrany przez

nich tatuator (lub tatuatorka), z którym nawiązywali pierwszą i często stosunkowo głęboką „tatuazową więź” nieopartą (póki co) na podobieństwie doświadczeń, lecz na samym procesie tatuowania ciała. Z konieczności zakładał on zaistnienie szczególnej relacji między osobą tatuującą – wykonawcą tatuazu, profesjonalistą czy artystą – a osobą tatuowaną (klientem), która decydowała się na daną modyfikację ciała: relacji opartej na obustronnym porozumieniu, współdziałaniu i (nierzadko) bardzo bliskim kontakcie między jej dwiema stronami. Doskonale ujął to jeden z uczestniczących w badaniu tatuatorów, zwracając uwagę na to, że choć proces tatuowania często opisuje się za pomocą czasownika zwrotnego „dziarać się” czy „tatuować się”, nie jest on przedsięwzięciem podejmowanym przez tylko jedną osobę (tatuowanego), lecz wymaga aktywnej (i często trwającej dłużej czas) współpracy co najmniej dwóch osób: „To nie jest tak, że ktoś się dziara. To jest w zasadzie nasze wspólne dzieło, bo to polega na współpracy” (Krzysztof). Tatuowanie ciała – jego nieodwracalne przekształcenie za pomocą wprowadzonego pod skórę tuszu – wymagało zarówno od tatuatora, jak i od tatuowanego wzajemnego zrozumienia, zaufania oraz jasnej świadomości celów, jakie chcieli wspólnie osiągnąć. To właśnie zrozumienie, zaufanie oraz obopólne zaangażowanie w konkretny tatuazowy projekt leżało zazwyczaj u podstaw wyłaniających się między nimi więzi.

Analiza zebranych przeze mnie narracji nie pozostawia wątpliwości, że jednym z kluczowych aspektów tej współpracy było samo projektowanie tatuazu, który miał znaleźć się na skórze tatuowanego – uzgadnianie jego wzoru i lokalizacji. Tatuatorzy – jako artyści i „specjaliści od tatuazu” – bardzo często brali czynny udział w tym procesie, pomagając moim rozmówcom w ustalaniu czy udoskonalaniu wybranego przez nich wzoru, wskazując na jego słabe i mocne strony, korygując popełniane przez nich błędy czy po prostu dzieląc się z nimi swoją wiedzą na temat tej formy modyfikacji ciała, często podbudowanej zdobytymi w toku pracy doświadczeniami. Te poprzedzające zazwyczaj sam proces tatuowania rozmowy pozwalały im nie tylko na uzyskanie eksperckiej porady czy cennych informacji na temat praktyki, w którą właśnie się zaangażowali i która – z oczywistych przyczyn – wzbudzała w nich pewną dozę niepokoju czy



niepewności, lecz również na nawiązanie bliższego kontaktu i lepsze poznanie artysty lub artystki, z którym/którą zamierzali współpracować. Pomagały im one zatem zarówno przełamać lęki czy oswoić się z nową i stresującą dla nich sytuacją, jak i zbudować z tatuatorami, którzy występowali tu w roli doradców, konsultantów czy ich osobistych przewodników po „świecie tatuażu”, opartą na wzajemnym zaufaniu więź. Wiele z uczestniczących w badaniu osób – zarówno tych zajmujących się profesjonalnie tatuażem, jak i klientów studiów tatuażu – zauważyło w toku wywiadu, że dobry kontakt między tatuatorem i tatuowanym stanowił często nie tylko wystarczający, ale i konieczny warunek satysfakcjonującej realizacji podejmowanego przez nich wspólnie projektu. Intensywna komunikacja, wzajemne zaufanie i otwarcie się na punkt widzenia drugiego pozwalały im na wypracowanie wspólnej „estetycznej” perspektywy, której zwięźceniem miał być zapisany na ciele tatuaż. Jak niejednokrotnie podkreślali moi rozmówcy, perspektywa ta stanowiła wyraz łączących ich z tatuatorem relacji: była osadzona nie tylko w ich własnej biografii, bardzo osobistych przeżyciach, doświadczeniach czy poglądach, którymi – co istotne – często dzielili się z tatuatorami, pracując nad konkretnym wzorem, ale również w autorskiej i artystycznej wizji osoby, która wykonywała dany tatuaż. W bardzo obrazowy sposób mówił o tym choćby cytowany poniżej Bartek, opowiadając o swojej relacji z tatuatorką, która wykonała większość jego tatuaży:

Profesjonalista, doradca, artysta. To jest osoba, która traktuje moje ciało, moją skórę jak niezapisaną kartkę i tworzy na niej własną historię, oddaje mi część siebie. To już mamy przeznaczenie. Gdyby to było tylko i wyłącznie narzędzie, to bym poszedł do pierwszej lepszej osoby. Ja musiałem znaleźć osobę, która będzie mi odpowiadała, osobę, z którą złapię kontakt. Z dziewczyną, która robi mi tatuaże, złapałem kontakt praktycznie od pierwszego kopa. Nie złapałem takiego kontaktu w żadnym innym studiu tatuażu. A ona mi doradza, mówi mi, co będzie wyglądało lepiej, co będzie wyglądało gorzej, słuchamy się wzajemnie. Ona potrafi się z kimś dogadać. Ona nie jest tylko narzędziem. Ona jest profesjonalistą, który wie, co robi. No i jak mówiłem, oddaje mi część siebie. Ona bardzo dużo czasu musiała poświęcić na to, żeby osiągnąć ten poziom, który w tym momencie sobą reprezentuje. To nie

jest tylko i wyłącznie osoba, która coś tam robi. Będę w końcu miał jej dzieło do końca życia na sobie (Bartek).

Co więcej, do nawiązania specyficznej relacji między tatuowanym i tatuatorem czy tatuatorką przyczyniały się również fizyczne aspekty samego procesu wykonywania tatuażu – związany z nim ból, długootrwałość, bezpośrednia ingerencja w ciało, nieusuwalność tatuażu. Bolesność oraz inwazyjność tego procesu często stawiała jednostki nie tylko przed koniecznością przełamania bariery wstydu (zarówno przed obnażaniem swojego ciała przed drugą osobą, jak i przed otwartym okazywaniem jej swojego lęku i fizycznego cierpienia), lecz także wymagała od nich dużego – jeśli nie całkowitego – zaufania do osoby, w której ręce oddawały swoje ciało. Wszystkie te aspekty procesu tatuowania sprawiały, że niektóre z uczestniczących w badaniu osób traktowały go jako specyficzną formę „intymnego kontaktu”, doświadczenie bliskości i gest otwarcia się na drugą osobę. Widać to wyraźnie w cytowanej poniżej wypowiedzi:

I samo też chodzenie do tatuatorów jest strasznie fajnie, bo to przypomina trochę takie obrzędy przejścia czy jakiś rodzaj inicjacji, maksymalnie intymnego kontaktu. To tak naprawdę ludzi otwiera. Wszystkie te rozmowy, ze wszystkimi tatuatorami, które miałem, to były naprawdę dobre rozmowy. Wiesz, to jest bardzo specyficzna sytuacja, która wyzwała jakby specyficznego rodzaju zbliżenie (Karol).

Te bliskie i intensywne więzi formujące się między tatuowanym i tatuatorem w trakcie samego procesu nabywania tatuażu niekiedy przeradzały się w bardziej trwałe i głębsze relacje, oparte już nie tylko na doraźnej współpracy zorientowanej na realizację określonego celu (wykonania konkretnej modyfikacji ciała), lecz również na podzielanych doświadczeniach, wspólnej fascynacji zjawiskiem tatuażu oraz zaangażowaniu w tę praktykę. Analiza zebranych narracji oraz wielogodzinne badania terenowe nie pozostawiają wątpliwości, że naturalny kontekst interakcyjny dla funkcjonowania tego typu relacji – skupionych wokół praktyki tatuowania ciała – stanowiło bardzo często lokalne studio tatuażu, w którym pracował dany

artysta i wokół którego skupiało się również wielu pasjonatów tatuażu: nie tylko wykonawcy tatuażu, lecz także ich uczniowie, stali klienci i inne osoby zainteresowane tą formą modyfikacji ciała (por.: Atkinson 2003: 118; DeMello 2003: 18–20). Ze względu na panującą w nim atmosferę czy „klimat” – obecność wielu osób zaangażowanych w „alternatywne” projekty tożsamościowe, przedstawicieli różnych subkultur młodzieżowych, reprezentantów przestępczego półświata czy kontrkultury – wielu moich rozmówców traktowało je jako ciekawą przestrzeń, w której mogli spędzić czas, zanurzając się równocześnie w „świecie tatuażu”:

Tatuatorzy – przynajmniej ci, których do tej pory spotkałem – to są dopyc specyficzni ludzie, którzy mają pasję do tatuowania. Wiesz, klimat w tym miejscu, w studio tatuażu, jest zupełnie inny niż w salonie telefonii komórkowej. Zupełnie inny. Dla mnie to też było zawsze bardzo ważne, że możesz przyjść i z kimś sobie pogadać o dziarach. To był taki ważny element tego wszystkiego: atmosfera studia, ból, stałość. Bo tu chodzi właśnie o taką atmosferę: jeśli masz studio tatuażu, do którego lubisz chodzić, dobrze się tam czujesz, pogadasz ze znajomymi, z różnymi ciekawymi ludźmi, spędzisz fajnie czas, to jest to dla ciebie rekreacja w jakimś tam sensie (Michał).

Nie powinno nas więc dziwić, że to właśnie studio tatuażu – miejsce, gdzie wytatuowani mogli się spotykać, swobodnie porozmawiać o tatuażu, przyrzuć się artystom przy pracy, poczytać branżową prasę, wymienić się (praktyczną czy historyczną) wiedzą na temat praktyki, w którą byli zaangażowani – wyznaczało podstawową przestrzeń komunikacyjną i towarzyską enklawę, w której formowały się między nimi znaczące więzi i realizowała się tatuażowa wspólnota. Tym, co leżało u podstaw tej wspólnotowości i spajało jednostki skupione wokół konkretnego studia tatuażu, było przede wszystkim subiektywne poczucie więzi wynikające zarówno z samego faktu posiadania tatuażu, jak i z podobieństwa związanych z nim doświadczeń (na przykład bólu), przeżyć (choćby stygmatyzacji i społecznego wykluczenia) czy smaku (wrażającego się w upodobaniu dla określonego stylu tatuażu i estetycznych preferencjach). Dzięki podobnym zainteresowaniom i zaangażowaniu w tę samą praktykę wya-

tuowani mogli nie tylko zbliżyć się do siebie nawzajem – dzielić się swoimi (czasem bardzo intymnymi) doświadczeniami i uczuciami związanymi z tatuażem, nawiązywać satysfakcjonujące relacje towarzyskie, zadzierzgnąć więzi przyjaźni czy budować podwaliny zaufania, lecz także (czy może przede wszystkim) identyfikować się z innymi entuzjastami tatuażu tworzącymi sieć relacji wokół konkretnego studia. Co prawda identyfikacja ta często miała charakter cząstkowy czy wycinkowy – dotyczyła jednego tylko z aspektów tożsamości (zaangażowania w praktykę tatuowania ciała) i realizowała się tylko w lokalnym studyjnym kontekście (relacje te często nie były podtrzymywane poza studiem tatuażu) – jednak dawała ona moim rozmówcom choćby chwilowe poczucie więzi z innymi, podobnymi do nich osobami oraz zakorzenienia w jakimś większym – choć ciągle ekskluzywnym i skupiającym wybranych – „my”: wspólnocie wytatuowanych.

Trochę lubię ten klimat, lubię też tych ludzi. Muszę tam co jakiś czas pójść, żeby mnie trochę pobolało, żeby poczuć adrenalinę, ten klimat. I w sumie czuję, że identyfikuję się z jakąś określoną grupą ludzi i to są właśnie tacy ludzie: trochę z takich kręgów motocyklowych, trochę z takich ciemnych kręgów. Bo to się tam przewija dość często. Przychodzą tam różni ludzie się tam dziarać, też jacyś gangsterzy normalnie, i dzięki temu ich znam. Nie żebym chciał mieć z nimi coś wspólnego, ale zawsze mi było bliżej do nich jako do prawdziwych ludzi czy do prawdziwych mężczyzn, niż do jakichś pizduchów – nie wiem – na przykład do studentów historii sztuki (Jakub).

Ja się wtedy nie czułem dorosły, bo tu nie chodziło o dorosłość, tylko o takie wstąpienie w jakąś inną rzeczywistość, nie, obrzęd... Chodzi o to, że się przechodzi do jakiegoś zamkniętego, elitarnego klubu ludzi, którzy coś tam wiedzą. Nie chodzi o to, że ten, kto ma tatuaże, jest doroślejszy czy bardziej męski, czy jest bardziej Indianinem, kowbojem czy wojownikiem. To zupełnie nie to. Nie jestem w stanie tego dokładnie określić, ale tak między słowami czuć, że coś jest między nami. Już nawet sama rozmowa o tatuażach sprawia... Wtedy mogą rozmawiać o tatuażach, wtedy to jest właśnie ten czas. Forum jakoś w ogóle mnie nie kręci. Ale jakieś takie opowieści o doświadczeniach albo o tym, jak pielęgniarce miały stres pobrać krew z ręki, bo Marcin ma

rękawy na obu rękach, może takie rzeczy jakoś tak mocniej na mnie działają. Wiesz, i jeszcze ta sytuacja jest wzbogacona o tę twardość instytucji i poczucie, że jest się tak jakby w grupie wybranej, że ci tacy twardzi ludzie są dla ciebie mili, że dzielisz z nimi kawałek życia, kawałek doświadczenia (Karol).

Co znaczące, bycie z innymi, podobnymi sobie, nie tylko dawało moim rozmówcom poczucie przynależności do tatuazowej wspólnoty smaku czy praktyk, lecz także pozwalało im na zobiektywizowanie swoich doświadczeń i uzyskanie potwierdzenia dla swoich tożsamościowych wyborów (Olcoń-Kubicka 2009). Często to właśnie studia tatuaużu, a więc miejsca, wokół których skupiali się entuzjaści praktyki tatuowania ciała, stanowiły najlepszą i najbardziej bezpieczną przestrzeń manifestowania jednostkowej – zapośredniczonej przez tatuauż – tożsamości. Tam mogli pozwolić sobie na prawie nieskrępowaną ekspresję swojego wytatuowanego „ja”: pokazywanie własnych tatuauży, dzielenie się z innymi swoimi „tatuazowymi opowieściami”, przeżyciami i przemyśleniami, snucie przed nimi swoich planów i tak dalej, nie narażając się równocześnie na ryzyko niezrozumienia, stygmatyzacji czy odrzucenia, których mogliby doświadczyć w innych kontekstach swojego życia (piszę o tym szerzej w rozdziale pt. *Bycie innym, część Inność w ryzach*). Inni wytatuowani, z którymi łączyła ich więź wynikająca z podobieństwa i osadzenia we wspólnym lokalnym kontekście (studio tatuaużu), stanowili dla nich zatem istotną publiczność, przed którą mogli odsłonić siebie, licząc nie tylko na zainteresowanie i informację zwrotną – wynikające z podzielanych pasji, zainteresowań i doświadczeń – lecz także na akceptację czy uznanie dla sposobu realizacji własnej tożsamości i kompetencji w posługiwaniu się narzędziami, które wykorzystywali, kształtując swoje „ja”. Niejednokrotnie oferowała ona moim rozmówcom nie tylko aprobatę, lecz również realne – psychiczne czy finansowe – wsparcie, pozwalające im urzeczywistniać swoją wizję siebie wbrew oporowi otoczenia i przeciwnościom losu. Skupiona wokół studia tatuaużu wspólnota wytatuowanych pełniła zatem rolę – by posłużyć się sformułowaniem Olcoń-Kubickiej (2009: 188; por. Hetherington 1998) – „areny i narzędzia konstruowania

indywidualności”, pozwalając moim rozmówcom na swobodną ekspresję swojego „ja”, a zarazem umożliwiając intersubiektywizację czy uspołecznienie swoich przeżyć, a tym samym uczynienie ich budulcem wspólnotowych więzi.

Drugim z wyróżnionych przeze mnie kontekstów wspólnotowości były konwenty tatuaużu, a więc odbywające się cyklicznie targi oraz pokazy tatuaużu artystycznego (por.: DeMello 2000: 25–32; Snopek 2009: 175–177). Od kilku lat w naszym kraju organizowanych jest kilka konwentów rocznie (zazwyczaj w większych miastach, na przykład Warszawie, Krakowie, Gdańsku czy Łodzi). Z reguły trwają one dwa dni i przyciągają stosunkowo dużo wystawców (studia tatuaużu zarówno z Polski, jak i z zagranicy) oraz szeroką publiczność, składającą się głównie – choć nie tylko – z wytatuowanych osób. Często towarzyszą im także rozmaite imprezy czy pokazy, mające zwiększyć atrakcyjność tego przedsięwzięcia (koncerty znanych zespołów muzycznych, wystawy prac artystów związanych ze światem tatuaużu). Konwenty te mają na celu głównie promocję zjawiska tatuaużu w szerszym społeczeństwie, zaprezentowanie prac lokalnych artystów tatuaużu (choćby za pośrednictwem konkursów na najlepsze tatuauże w różnych kategoriach, które są nieodłącznym elementem każdego konwentu – por.: DeMello 2000: 28–29; Snopek 2009: 176–177) oraz stworzenie platformy kontaktu i wymiany doświadczeń między osobami zajmującymi się profesjonalnie tatuaużem (między innymi tatuatorami, producentami sprzętu służącego do tatuowania, wydawcami prasy branżowej). Równocześnie jednak – przyciągając bardzo wielu entuzjastów tatuaużu nie tylko z danego regionu, lecz również z całej Polski – mogły stanowić dogodną przestrzeń, w której wyłaniały się i realizowały wspólnotowe więzi między wytatuowanymi. Jak zauważyła jedna z uczestniczek badania:

Konwenty to jest taka okazja, kiedy ludzie z tatuaużami mogą się ze sobą spotkać, побыć razem, nawiązać znajomości, czuć się częścią czegoś większego (Iwona).

Znów więc zaangażowanie w tę samą tożsamościową praktykę oraz podobieństwo doświadczeń, przeżyć, zainteresowań czy stylu

życia pozwalało na formowanie się jakiegoś szerszego „my”, w którym moi rozmówcy (a przynajmniej uczestnicy konwentów tatuażu) mogli zakorzenieć swoją tożsamość. Jednak nawiązywane podczas konwentów więzi często różniły się od tych, które wyłaniały się w lokalnym salonie tatuażu (por. DeMello 2000: 21). O ile bowiem tatuażowe wspólnoty powstające w obrębie danego studia były skupione wokół określonego tatuatora, grupy „stałych bywalców” utrzymujących ze sobą przyjacielskie relacje czy też konkretnego wybranego przez nich stylu tatuażu (na przykład oldschoolowego, punkowego czy metalowego), o tyle wspólnota formująca się podczas konwentów miała nie tylko szerszy zasięg – skupiała bowiem nawet kilka tysięcy entuzjastów – lecz także dużo bardziej wyobraźniowy oraz doraźny charakter. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że była oderwana od lokalnego kontekstu oraz konstytuujących go bezpośrednich relacji: składała się w dużej mierze z osób, które – choć gromadziły się w tym samym miejscu i czasie – nie znały się nawzajem i zazwyczaj nawiązywały tylko przelotne, powierzchowne kontakty (zatrzymując się przy stoisku z tuszami, przeglądając prace jednego z tatuatorów, komentując wyniki konkursu na najlepszą czarno-białą kompozycję czy zamawiając piwo). Doświadczane przez nich poczucie bliskości i łączności z innymi opierało się więc zazwyczaj na domniemywanym podobieństwie wynikającym z zaangażowania się w tę samą (i – co ważne – dość rzadko spotykaną i nieaprobowaną społecznie) estetyczną praktykę oraz – jak trafnie określiła to Margot DeMello (2000: 21) – „poczuciu podzielanej wyjątkowości”, a więc odmienności od szerszego, niewytatuowanego społeczeństwa.

Kluczową rolę w budowaniu tego wyobraźniowego poczucia „my” odgrywała specyfika samego konwentu, wydarzenia grupującego w jednym miejscu i czasie wiele osób, które łączyło nie tylko zaangażowanie w tę samą estetyczną praktykę, lecz także chęć bycia razem, wchodzenia w relacje z podobnymi do siebie. Konwenty tatuażu – festiwale wytatuowanych – wytwarzały swoistą symboliczną i realną przestrzeń, w której mogli oni choćby przez dwa dni czuć się „jak u siebie”, przebywając wśród tych, z którymi (przynajmniej w ich mniemaniu) dzielili określone wartości, doświadczenia i upodobania estetyczne, oraz celebrując łączące ich więzi. Dla niektó-

rych to poczucie uczestnictwa i współbycia z podobnymi sobie miało wręcz euforyczny charakter, osiągając intensywność typową dla sytuacji karnawałowych czy liminoidalnych w rozumieniu Victora Turnera (2006, 2010; por. DeMello 2000: 29–32). Oprócz postrzeganego i odczuwanego podobieństwa istotną rolę odgrywała tu sama bliskość przestrzenna, a więc fizyczny kontakt z innymi, co ułatwiało powstawanie specyficznej „emocjonalnej aury” (Maffesoli 2008) – rozpląnięcia się w powstającej *hic et nunc* wspólnotcie. Często wiązało się to również z przełamywaniem pewnych konwencjonalnych norm dotyczących ciała i jego eksponowania – to właśnie podczas konwentów wytatuowani pokazywali sobie nawzajem swoje tatuaże.

Inaczej wyglądało to w przypadku kolejnego z wyróżnionych przeze mnie kontekstów wspólnotowości: specjalistycznych forów internetowych skupiających osoby zaangażowane w praktykę tatuowania. Więzy powstające między użytkownikami tego rodzaju forów były rzecz jasna pozbawione komponentu fizycznego, a co za tym idzie, brakowało im intensywności specyficznej dla emocjonalnej czy nawet ludycznej wspólnoty pojawiającej się w przestrzennej i czasowej bliskości podczas konwentów tatuażu. Często cechowała je natomiast stosunkowo duża ciągłość, trwałość i głębia. Uczestnicy badań aktywnie korzystający z Internetu – jako platformy bycia z tymi, z którymi dzielali zarówno fascynację tatuażem, jak i związane z nim doświadczenia czy estetyczny smak – zwracali uwagę na to, że uczestnictwo w różnych forach dyskusyjnych pozwalało im nie tylko nawiązać znajomości z wieloma osobami z całej Polski, z którymi w innych okolicznościach nie mieliby szansy się spotkać, lecz również podtrzymywać z nimi mniej lub bardziej ciągły kontakt. Internetowa komunikacja pozwalała im – kiedy tylko chcieli – przebywać wśród podobnych sobie osób (których często brakowało im w ich własnym otoczeniu), wymieniać się z nimi praktycznymi informacjami na temat tatuażu (wiele wątków na forach internetowych dotyczyło właśnie kwestii technicznych związanych z praktyką tatuowania), prezentować im zdjęcia zapisanych na własnym ciele wzorów, dyskutować o wyższości jednych stylów nad innymi. Stosunkowo duże poczucie anonimowości użytkowników forów i niebepośredni charakter podtrzymywanej przez Internet komunikacji



często pozwalał moim rozmówcom otworzyć się przed innymi entuzjastami i dzielić się z nimi bardziej intymnymi detalami z własnego życia czy problemami istotnymi z punktu widzenia ich tożsamości. Przeglądając fora entuzjastów tatuażu, niejednokrotnie napotykałam na wątki poświęcone trudnościom, z jakimi – z racji bycia wytatuowanymi – musieli mierzyć się oni w rodzinnym domu, relacjach partnerskich czy pracy, ich lękom i niepokojom związanym z zaangażowaniem w tę formę modyfikacji ciała, poczuciu osamotnienia i społecznego wykluczenia. Wirtualna wspólnota wytatuowanych stanowiła więc bezpieczną przestrzeń ekspresji jednostkowego „ja” oraz platformę wymiany sensów, informacji i doświadczeń, w ramach której moi rozmówcy mogli nie tylko swobodnie wyrazić siebie, nie obawiając się krytyki czy ostracyzmu, lecz również uzyskać rady, informację zwrotną czy wspierające komunikaty pomagające im realizować swoją tożsamość. Choć była ona oderwana od lokalnego kontekstu i pozbawiona fizycznej bliskości, pozwalała skupiającym się wokół niej jednostkom poczuć się częścią jakiegoś większego „my”.

Ostatnim – i pod wieloma względami najbardziej problematycznym – z wyróżnionych przeze mnie kontekstów wspólnotowości było środowisko tatuatorskie skupiające osoby profesjonalnie zajmujące się tatuażem: tatuatorów, właścicieli i innych pracowników studiów tatuażu (na przykład menadżerów), producentów i sprzedawców sprzętu tatuatorskiego, wydawców prasy branżowej. Chodzi tu więc o reprezentantów „przemysłu tatuażowego” (Drozdowski 2006: 163), dla których tatuowanie stanowiło nie tylko pasję, styl życia i formę tożsamościowych poszukiwań (wszyscy przedstawiciele środowiska tatuatorskiego, których poznałam i z którymi rozmawiałam, prowadząc badania, byli wytatuowani), lecz także sposób zarabiania na życie. Stanowili oni stosunkowo zamknięte i wąskie grono osób, które zazwyczaj były dla siebie nawzajem rozpoznawalne (nawet jeśli nie zetknęły się bezpośrednio, to znały się choćby z opowieści), utrzymywały ze sobą bliższe lub dalsze relacje i spotykały się na organizowanych cyklicznie konwentach. Choć pod pewnymi względami – na przykład płci, wieku, poziomu i charakteru wykształcenia, stażu pracy, stylu, w jakim pracowali – różniły się między sobą, łą-

czyło je bardzo wiele: duży zakres wiedzy na temat tatuażu i innych form modyfikacji ciała, specyficzny język, często również styl ubierania się. Jedna z moich rozmówczyń w następujący sposób opisywała tę grupę:

Wiesz, moim zdaniem większość ludzi, którzy mają studia, większość ludzi z tego świata, to jest specyficzny rodzaj subkultury. Wiadomo, że tu nie chodzi tylko o tatuaż, ale o cały ich styl życia, który się skupia wokół tatuażu. No ale jest to subkultura. Wiesz, no może nie mają takiej – nie wiem – filozofii, jaką mieli punkowcy czy hipisi, ale mają jakiś tam rodzaj filozofii, bo jednak zajmują się tatuażem i głównie tatuażem, zdobieniem ciała, i jest to ich jakaś tam forma ekspresji, sposób na życie. To jest taki dość zamknięty krąg ludzi, oni wszyscy się znają, mają ten swój slang, są cali wytatuowani. Widzisz taką osobę i od razu wiesz, czym ona się zajmuje (Ewa).

Jednak – co ciekawe – choć łączyło ich niekwestionowane podobieństwo, a zewnętrzni obserwatorzy, a więc inne wytatuowane osoby, które nie pracowały w branży, postrzegali ich zazwyczaj jako jednolitą i spójną grupę (czy nawet zamkniętą subkulturę), sami reprezentanci „tatuażowego światka” niejednokrotnie dość wyraźnie dystansowali się od swojej przynależności do środowiska tatuatorskiego i z niechęcią odnosili się do tej zbiorowej identyfikacji. O ile często podkreślali wagę więzi, jakie łączyły ich z najbliższymi współpracownikami – na przykład z artystami pracującymi w tym samym studiu tatuażu, znajomymi dostawcami tuszu i maszynek, zaprzyjaźnionymi organizatorami konwentu, a więc osobami, z którymi utrzymywali stale bezpośrednie relacje – o tyle rzadko kiedy gotowi byli przyznać bez zastrzeżeń, że czują się blisko związani z innymi przedstawicielami „branży” czy – szerzej – z całym środowiskiem tatuatorskim. W ich opowieściach środowisko to przypominało nie tyle wspólnotę doświadczenia czy praktyk, ile raczej – rozumiane w kategoriach Bourdieu (2001, 2005; por. Bourdieu i Wacquant 2001) – pole sił, na którym ścierały się ze sobą różne (czasem jednoosobowe) frakcje starające się realizować swoje interesy. Potencjał opartej na podobieństwie wspólnotowości osłabiała więc – czy nawet niweczyły – relacje władzy (były one bardzo odczuwalne choć-

by dla tych, którzy starali się zaistnieć na zmonopolizowanym przez innych tatuatorów lokalnym rynku), rywalizacja (nieraz docho-  
dziło do sytuacji, kiedy konkurujący o klientów tatuatorzy upra-  
wiali czarny PR, starając się osłabić pozycję „przeciwnika”), mecha-  
nizmy inkluzji i ekskluzji (z którymi zderzały się osoby starające się  
na przykład zdobyć praktykę zawodową w jednym z renomowanych  
studiów tatuażu). Wprawdzie istniało wiele przesłanek oraz solidne  
podstawy do wyłonienia się wspólnoty skupiającej tatuatorów oraz  
innych reprezentantów tatuażowej branży, która mogłaby – niczym  
wspólnoty funkcjonujące w ramach studia czy na forach interneto-  
wych – stanowić dla nich bezpieczną przestrzeń ekspresji i źród-  
ło wsparcia, jednak często uniemożliwiał to fakt uwikłania tatuażu  
w mechanizmy rynkowe.

\*\*\*

Przedstawione powyżej rozważania nie pozwalają nam – wbrew te-  
zom takich badaczy jak DeMello (2000), Klesse (1999), Schilling  
(1993) czy Sweetman (1999) – uznać praktyki tatuowania ciała za  
hiperindywidualistyczny projekt. Przeciwnie: każą nam spojrzeć  
na nią jako na sposób zapośredniczenia własnej tożsamości, który  
nie tylko wymaga współzaangażowania czy współobecności innych  
osób – przyjaciół, partnerów, członków rodziny czy tatuatorów – na  
różne sposoby pomagających jednostce realizować swoje tatuażo-  
we projekty, lecz także może stanowić (jak w społeczeństwach pier-  
wotnych czy w społeczeństwie nowoczesnym) narzędzie oznaczania  
oraz kreowania wspólnoty. Analiza zebranych przeze mnie narracji  
nie pozostawia jednak wątpliwości, że obecnie zmianie uległ zarów-  
no charakter czy rodzaj wspólnot, których symbolem staje się tatuaż,  
jak i charakter samego procesu oznaczania „my” czy rola jednostki  
w tym procesie. Co to oznacza? Po pierwsze, zmienił się współcze-  
snie rodzaj form uspołecznienia czy charakter wspólnot, które są  
symbolizowane za pomocą tatuażu. W poprzednich formacjach spo-  
łecznych – holistycznych społeczeństwach plemiennych czy w po-  
rządku nowoczesności – za pomocą tatuażu oznaczano przynależ-  
ność jednostki do wspólnoty przypisania, opartej na podobieństwie

społecznie istotnych cech, wyznaczonej najczęściej przez ramy instytucjonalnych zobowiązań czy zewnętrzne uwarunkowania, jak choćby fakt bycia zamkniętym w określonej instytucji totalnej. Tatuowanie ciała służyło zatem identyfikacji jednostki jako członka szerszej społeczności (plemienia, klanu czy rodu) lub jej określonego segmentu, w którym znajdowała się z racji swego pochodzenia społecznego, wykonywanego zawodu czy rodzaju podejmowanej aktywności (więźniowie, marynarze, żołnierze, przestępcy i tak dalej). W odróżnieniu od tego moi rozmówcy posługiwali się tatuażem, by oznaczyć swą identyfikację czy poczucie więzi nie tyle z danymi im „odgórnie” wspólnotami przypisania, ile ze wspólnotami wyboru (Olcoń-Kubicka 2009: 69; por. Hetherington 1998: 44–49), opartymi przede wszystkim na silnym zaangażowaniu emocjonalnym, więziach intymnych, podobieństwie praktyk, zainteresowań czy pasji.

Po drugie, zmianie uległ także charakter samego procesu opakowywania „ja” w „my” za pomocą tatuażu. O ile w społecznościach tradycyjnych czy wśród wyizolowanych z szerszego społeczeństwa członków nowoczesnych „plemion” – więźniów, marynarzy czy przedstawicieli grup przestępczych – oznaczanie przynależności do wspólnoty za pomocą tatuażu często miało przymusowy charakter i było określone przez społeczną czy kulturową konwencję (na przykład tradycję religijną czy zasady „grypserki”), przesądzającą o tym, kto i w jakich okolicznościach może nabyć dany wzór, o tyle współcześnie wybory te pozostają w gestii każdej jednostki. To ona sama decyduje, czy chce opakować swoje „ja” w jakieś „my”, która z wielu grup, do jakich należy, zapisze się na jej wytatuowanym ciele oraz w jaki sposób – za pomocą jakiego wzoru – zostanie wyeksponowana. Oznacza to, że dla późnonowoczesnej jednostki tatuowanie ciała, nawet jeśli służy podkreśleniu jej więzi czy identyfikacji z innymi, ma charakter opcjonalny i dobrowolny, jest więc przede wszystkim kwestią jej indywidualnego wyboru, osobistych negocjacji czy ustaleń, nie zaś konsekwencją społecznej presji lub przymusu, jak zdarzało się niegdyś. Może o tym świadczyć choćby fakt, że wszystkie z uczestniczących w badaniu osób interpretowały swoje tatuażowe projekty – służące właśnie potwierdzeniu czy przypiecztowaniu ja-

kiegoś „my” – w kategoriach realizacji osobistej wolności i uznawały je za efekt własnego, niezdeterminowanego przez innych wyboru.

Moi rozmówcy, z jednej strony, szukali więc bliskości z innymi i starali się zakorzeniać swoją tożsamość w jakichś szerszych wspólnotowych więziach, opartych choćby na poczuciu podobieństwa doświadczeń, smaku lub praktyk czy też bliskim, intymnym kontakcie. Bycie z innymi pozwalało im – choć na chwilę – poczuć się częścią większej całości czy zakorzenie swoje kruche „ja” w większym od siebie „my”. Jednak z drugiej strony, choć wspólnotowe więzi zapewniały im przestrzeń ekspresji własnej (zapośredniczonej przez tatuaż) tożsamości i stanowiły źródło potwierdzenia czy aprobaty dla ich indywidualności oraz realizowanych przez nich tożsamościowych projektów – rzadko kiedy byli gotowi całkowicie zrzec się swojej autonomii czy odrębności na rzecz wspólnoty, z którą czuli się w jakiś sposób związani. Mamy tu zatem do czynienia z nieco paradoksalną sytuacją, w której słabości i „niepełności” jednej ze stron relacji „ja–my” nie rekompensowała siła oraz solidność drugiej. Jednostki były niesamowystarczalne w swoich tożsamościowych poszukiwaniach, natomiast wspólnoty, które miały temu zaradzić, prawie zawsze okazywały się niewystarczające.



## Zakończenie

Jak zaznaczałam w części metodologicznej, celem moich badań było przede wszystkim sformułowanie ram interpretacyjnych dla konkretnego obszaru jednostkowej praktyki – tatuowania ciała. Starając się osiągnąć ten cel, przyglądałam się temu, jakie znaczenia nadawały jej uczestniczące w badaniu osoby, w jaki sposób odnosiły ją do własnych działań, przeżyć czy wyobrażeń na swój temat oraz jakie miejsce zajmowała w ich – często bardzo intymnych – opowieściach o sobie i własnym życiu. Próba wnikliwego zrozumienia i adekwatnego (socjologicznego) ujęcia roli praktyki tatuowania ciała w szerszym procesie konstruowania jednostkowej tożsamości pociągała zatem za sobą moment „wejścia” w kreowaną przez moich rozmówców rzeczywistość, spojrzenia na nią z ich perspektywy oraz przez pryzmat ich historii, doświadczeń czy interpretacji. Dlatego też zaproponowana przeze mnie konstrukcja teoretyczna – tak jak składające się na nią kategorie konceptualne – jest bardzo mocno zakorzeniona w świecie uczestników badania i odnosi się bezpośrednio do badanego obszaru, jaki stanowi znaczenie praktyki tatuowania ciała dla tożsamości jednostek. Nie oznacza to jednak, że dokonane przeze mnie obserwacje i wyciągnięte wnioski nie mają żadnych implikacji dla szerszych problemów i debat socjologicznych, poświęconych choćby specyficznie procesowi indywidualizacji, a szczególnie jej subiektywnemu wymiarowi. Wprawdzie tatuowanie ciała jest praktyką bardzo szczególną i w żadnym razie nie należy do kulturowego głównego nurtu, jednak mimo to (a może właśnie dlatego) w bardzo wyrazisty sposób ilustruje pewne dylematy dotyczące kondycji żyjących współcześnie i (zdaniem przywoływanych na wstępie socjologów) zindywidualizowanych czy indywidualizujących się jednostek: ich uwikłania w kulturę i strukturę społeczną, relacji z innymi ludźmi czy wreszcie ich stosunku do siebie samych.

Podsumowując tę pracę, nie będę rekapitulować wypracowanej przeze mnie – i przedstawionej w trzech poprzednich rozdzia-

łach – interpretacyjnej ramy, lecz postaram się odnieść swoje spostrzeżenia i dokonane w toku badań interpretacje do toczącej się na gruncie socjologii debaty dotyczącej zindywidualizowanej tożsamości. W tym celu wyróżniłam cztery najważniejsze wymiary czy osie tej debaty, których wstępny zarys (choć nie w tak syntetycznej formie) przedstawiłam już w rozdziale 1. Można wyrazić je w postaci pytań, na które socjologowie często udzielają skrajnie odmiennych odpowiedzi: Czy indywidualizujące się jednostki są biernymi odbiorcami i realizatorami pewnych kulturowych wzorów, dyskursów lub mód, czy też korzystają z narzędzi kulturowych w sposób refleksyjny i przefiltrowany przez ich własne cele i motywacje? Czy dążą do uzyskania spójnej i względnie ciągłej tożsamości, czy też poprzestają na doraźnych, luźno powiązanych konfiguracjach tożsamościowych? Czy ekspresja ich indywidualności jest niczym nieskrępowana i znajduje w otoczeniu jedynie bodźce wzmacniające, czy też napotyka pewne ograniczenia strukturalne, które nie pasują do wizerunku „płynnej nowoczesności”? Wreszcie, czy proces indywidualizacji – związany (jak postulują socjologowie) z dezintegracją tradycyjnych wspólnot – prowadzi do atomizacji jednostek, rozluźnienia więzi z innymi ludźmi, czy też pociąga za sobą proces wyłaniania się nowych form przynależności grupowej zakorzeniających jednostkową tożsamość? W podsumowaniu mojej pracy spróbuję określić „współrzędne” praktyki tatuowania ciała we wszystkich wymienionych wymiarach oraz pokazać, jak rzutują one na przyjmowane współcześnie modele i koncepcje subiektywnej indywidualizacji.

Jedną z kluczowych tez dyskutowanych we współczesnej socjologii jest teza o wzroście znaczenia kultury dla samookreślenia jednostek. Oznacza to, że w obliczu zaniku lub rozluźnienia strukturalnych ram życia jednostek właśnie kultura staje się najważniejszym wyznacznikiem ich położenia społecznego oraz głównym kontekstem podejmowanych przez nie wyborów. Jednak nawet ci socjologowie, którzy zgadzają się co do pierwszoplanowej roli kultury we współczesnej praktyce społecznej, często w bardzo odmienne sposoby konceptualizują relację, w jakiej pozostają do niej jednostki. Część teoretyków społecznych – jak choćby Bauman (2007a; 2007b; 2008a), Featherstone (1991a) czy Nikolas Rose (1996) – twierdzi lub



(znacznie częściej) przyjmuje *implicite*, że jednostka jest „igraszką” czy „marionetką” poszczególnych dyskursów i wzorów kulturowych, przyswajając je w sposób bezrefleksyjny i nie dysponując wobec nich żadną lub prawie żadną autonomią (nawet jeżeli te same dyskursy i wzory zaszczipiają w jednostkach dążenie do wolności i indywidualności). Z tej perspektywy kultura jest postrzegana jako swoista „złota klatka”: wszechogarniająca matryca, która strukturyzuje i określa jednostkowe działania, style życia, pragnienia oraz motywacje, dając jednostce jedynie złudzenie sprawstwa i decyzyjności (do tego stopnia, że nawet rozmaite formy buntu kulturowego czyni zaledwie „niszowymi” produktami w „supermarkecie stylu” – Muggelton 2004; Jacyno 2007; Fiske 2010). Kształtując swoją tożsamość, jednostka lawiruje między treściami i stylami oferowanymi jej przez rozmaite dziedziny i nurty kulturowe, jednak – z tej perspektywy – jej wybory są czysto „odtwórcze” i polegają jedynie na zaangażowaniu się w jeden z istniejących sposobów ekspresji, bez jego modyfikowania i dostosowywania do własnych potrzeb oraz aspiracji.

W świetle moich badań teza ta wydaje się jednak co najmniej problematyczna. Obecny w zebranych narracjach podmiot wydaje się dużo bardziej sprawczy i refleksyjny, niż wynikałoby to z opisywanych wyżej koncepcji. Jest on nie tyle wypadkową czy wytworem kultury (choć bez wątpienia w pewnej mierze składają się nań treści kulturowe), ile raczej jej aktywnym i kreatywnym użytkownikiem, który jest gotowy wykorzystywać istniejące formy kulturowe dla własnych celów i zgodnie z własnymi potrzebami. Choć funkcjonuje z konieczności w obrębie przeróżnych kulturowych dyskursów i wzorów, które niejednokrotnie wskazują mu kierunki i konkretne sposoby ekspresji czy realizacji swojego „ja”, zachowuje wobec nich pewien zakres autonomii i nierzadko instrumentalną lub dość krytyczną postawę. Oznacza to – i tu zgodzę się z Giddensem (2001) czy Lashem (2009) – że zindywidualizowany podmiot jest podmiotem „głębokim” i refleksyjnym, który stanowi dla samego siebie główny ośrodek sensu czy punkt odniesienia. Wybierając konkretne narzędzia z kulturowego zasobnika (na przykład decydując się na zaangażowanie w taką a nie inną praktykę czy sięgając po takie a nie inne tożsamościowe opakowanie), dokonuje równocześnie aktu ich twór-

czej reinterpretacji, odnosząc kulturowe wzory czy sensory do „wewnątrz” i odczytując je przez pryzmat swoich doświadczeń, przeżyć, motywacji czy dążeń. Często są one dla niego nie tylko źródłem inspiracji i przedmiotem znaczeniowej gry, lecz także środkiem samopoznania – „medium” w ścisłym tego słowa znaczeniu, za pomocą którego jednostka może wyrazić lub zmaterializować pewne aspekty własnej tożsamości, które w innym wypadku pozostałyby nieuchwytnie i nieokreślone.

Stosunkowo duże sprawstwo i refleksyjność moich rozmówców manifestowały się nie tylko w twórczym podejściu do przyswajanych treści i narzędzi kulturowych oraz „przefiltrowywaniu” ich przez własne schematy interpretacyjne, lecz także w twórczym posługiwaniu się tymi narzędziami do wyrażania swojej tożsamości i stosunku do świata „zewnętrznego”. Sugeruje to, że konsumpcję kulturową można ujmować – wbrew teozom takich autorów jak Gergen (2009) czy Featherstone (1991a; 1991b), według których jest ona przede wszystkim pustym aktem stylizacji czy strategicznej manipulacji wrażeniami – jako proces nieustannego wybierania symbolicznie znaczących zachowań, gestów i wizerunków, które mają „informować” innych o sposobie, w jaki jednostka odnosi się do siebie samej, nadaje znaczenia otaczającej ją rzeczywistości oraz hierarchizuje, negocjuje i kontestuje dostarczane przez kulturę konsumpcyjną obrazy czy wzory. Z tej perspektywy można powiedzieć, że jednostki nie tylko indywidualizują wykorzystywane przez siebie narzędzia kulturowe (w sensie ich dostosowywania do własnych potrzeb i aspiracji), lecz także – za ich pośrednictwem – tworzą głęboki i gęsty wizerunek własnej osoby, który nie sprowadza się bynajmniej do zajęcia określonej pozycji w sieci kulturowych różnic i dystansów, lecz pozwala im również odnieść się krytycznie do obecnych w kulturze wartości, narracji i wzorów.

Wspomniany spór odnośnie do zakresu sprawstwa czy autonomii jednostki wobec kultury ściśle spleta się z socjologiczną debatą dotyczącą stopnia integracji czy spójności współczesnego podmiotu. Duża część przywoływanych w pierwszym rozdziale teoretyków późnej nowoczesności – jak choćby Bauman (2007a; 2007b; 2008a), Gergen (2009) czy Lash (2001; 2009) – skłania się ku pogładowi,

zgodnie z którym zindywidualizowana jednostka, wyemancypowana z lokalnych więzi i tradycyjnych wzorów biograficznych oraz wykorzeniona z dotychczasowych ram odniesienia, jest pozbawiona trwałej i stabilnej tożsamości. Niestabilność rzeczywistości społecznej oraz brak jednoznacznych struktur zakorzeniających ludzkie doświadczenie – które *de facto* zmuszają jednostkę do podejmowania samodzielnego wysiłku kreowania swojego „ja” – sprawia, że jej tożsamość staje się coraz bardziej procesualna, fragmentaryczna, otwarta i zależna od przypadkowych zdarzeń czy zewnętrznych (na przykład kulturowych) nacisków. Przypomina ona – twierdzą wspomniani autorzy – raczej mgławicę przelotnych zaangażowań czy konglomerat doraźnych doświadczeń niż powiazaną jedną nicią i względnie spójną całość. Późnonowoczesny podmiot jest więc podmiotem rozszczepionym, rozwarstwionym i pozbawionym stabilnego rdzenia, kombinatorem budującym swoje „ja” z doraźnych i pozbawionych często wspólnego mianownika treści i stylów.

Taka wizja współczesnego podmiotu i jego struktury nie przystaje jednak do uczestniczących w badaniu osób. Dużo więcej łączyło je z Giddensowskimi „poszukiwaczami spójności” niż z opisywanymi przez Lasha „brikolerami” czy też wspomnianą przez Gergena „osobowością pastiszową”. Podejmowane przez nie próby konstruowania własnej tożsamości wiązały się bowiem z wysiłkiem nadawania własnej biografii waloru spójności czy ciągłości, nawet jeżeli wysiłek ten był podejmowany wciąż na nowo i nie zawsze kończył się powodzeniem. Moi rozmówcy nie dążyli wyłącznie do intensyfikacji i ubarwienia swoich doświadczeń, przeżyć i rozmaitych – z konieczności sytuacyjnych i kontekstualnych – odsłon swojej tożsamości, lecz także do ujęcia ich w całościową ramę, odnosząc je do niezmiennych cech swojej osobowości („głębokiego ja”) lub wpisując je w pewną logikę rozwoju swojej biografii. Pozwalało im to znaleźć nic wiążącą ich przeszłe i terażniejsze zaangażowania oraz dostrzegać pewien głębszy sens swojego bieżącego życia, znajdujący wyraz w zróżnicowanych na pierwszy rzut oka praktykach. Oczywiście nie można wykluczyć, że to dążenie do spójności i ciągłości (lub przynajmniej jego natężenie) jest specyficzną cechą osób tatuujących się, które – chcąc nie chcąc – podejmują decyzje o dużo trwalszej i bar-

dziej brzemiennej w skutkach, niż w przypadku innych form, estetycznej ekspresji „ja”. Już samo to pokazuje jednak, że narzędzia tożsamościowe oferowane przez współczesną kulturę nie muszą – jak sugerują niektórzy teoretycy ponowoczesności – mieć charakteru doraźnego i wycinkowego, a korzystające z nich jednostki nie są skazane na syzyfową pracę konstruowania prowizorycznej i tymczasowej tożsamości z nieprzystających do siebie elementów.

Kolejnym problemowym obszarem socjologicznej debaty nad kondycją późnonowoczesnej jednostki jest kwestia zakresu jej autonomii i wolności wobec instytucji czy inaczej: istnienia jakichkolwiek strukturalnych ograniczeń wobec ekspresji jednostkowej tożsamości. Jak zauważyłam już wcześniej, zdaniem bardzo wielu autorów proces indywidualizacji wiąże się przede wszystkim z implozją struktur społecznych i dezintegracją różnego rodzaju instytucji, które zakorzeniały jednostkową tożsamość i wyznaczały trajektorie jednostkowych biografii. Przemiany w charakterze organizacji społecznej – polegające choćby na zmniejszeniu roli takich instytucji jak klasa społeczna, państwo narodowe czy rodzina – przyczyniają się z jednej strony do poszerzenia się zakresu wolności i decyzywności zindywidualizowanych podmiotów, z drugiej zaś do wzrostu znaczenia kultury jako zasady organizującej życie społeczne. Wyrazem tego ma być choćby – jak sugerują Jacyno (2007), Featherstone (1991a), Bell (1994) czy Bauman (2007b; 2008a; 2009) – zjawisko kulturalizacji różnic społecznych oraz upowszechnienie się dyskursu indywidualizacyjnego dowartościowującego jednostkę jako samostanowiący podmiot i postulującego nieskrępowaną ekspresję własnej tożsamości, autentyczności czy indywidualności.

Jednak nie wszyscy autorzy podzielają przekonanie o całkowitej atrofii struktur i o uwolnieniu życia jednostek z ram instytucjonalnych. Zdaniem niektórych z nich – między innymi Becka, Bonssa i Lau (2003; por. Beck 2002) czy Sennetta (2006; 2009) – mamy dziś raczej do czynienia z przeobrażeniem relacji między jednostką a instytucjami przybierającej charakter dużo bardziej refleksyjny niż we wczesnej nowoczesności. Jednostki nadal – być może nawet w większym stopniu – muszą uwzględniać ograniczenia i wymogi strukturalne; co prawda ich źródłem jest dziś niemal wyłącznie rynek pracy,

jednak promieniują one również na liczne aspekty życia prywatnego. Co więcej, to na barkach jednostek spoczywa obowiązek rozpoznawania tych ograniczeń i dostosowywania do nich swojej praktyki czy biografii. Widać to wyraźnie w relacjach moich rozmówców: wielu z nich musiało w jakiejś mierze dostosowywać się do oczekiwań swoich pracodawców i współpracowników (a niekiedy również członków rodziny), ograniczając zakres swojej indywidualności, a ściślej rzecz biorąc – zakres jej wyrażania czy manifestowania. Jednak – co istotne – nie robili tego w sposób mechaniczny i bezrefleksyjny, lecz podchodzili do napotykanych ograniczeń z dużą dozą refleksyjności, przyjmując wobec nich specyficzną, „strategiczną” postawę. Dzięki temu mogli prowadzić z nimi swoistą grę i uzyskiwać w ich obrębie pewne obszary osobistej wolności w zamian za częściową rezygnację z dążenia do ekspresji własnego „ja”. Pokazuje to, że współczesny podmiot – choć bez wątpienia znajduje się w mocnym uścisku instytucji rynkowych i trudno mu zdobyć się na całościowy bunt przeciwko nim – może niekiedy „przemycać” do swoich ról społecznych pewne elementy „prywatnej” tożsamości, co pozwala mu zachować poczucie „bycia sobą” nawet w niesprzyjających warunkach.

Ostatni z wyróżnionych przeze mnie wymiarów socjologicznego sporu wokół subiektywnej indywidualizacji odnosi się do znaczenia roli wspólnoty – lub jej braku – w procesie konstruowania jednostkowej tożsamości. Zdaniem licznych badaczy – na przykład Bellaha (2007), Putnama (2009) czy Sennetta (2009) – proces indywidualizacji wiąże się przede wszystkim z upadkiem wszelkich form wspólnotowości i emancypacją jednostek z dotychczasowych więzi czy tradycyjnych sieci stosunków społecznych (narodowych, klasowych, rodzinnych czy sąsiedzkich). Współczesne jednostki – przesiąknięte ideami indywidualizmu ekspresyjnego i ceniące ponad wszystko osobistą wolność czy niezależność – uciekają przed ograniczającymi je relacjami społecznymi i grupowymi identyfikacjami, starając się tworzyć swoje „ja” na własną rękę i poza wszelkimi zbiorowymi determinacjami. Badacze ci utożsamiają zatem indywidualizację z atomizacją społeczną, sugerując, że zachodzące od kilku dziesięcioleci przemiany prowadzą do śmierci przestrzeni publicznej i zaniku

działań kolektywnych, a przede wszystkim do postępującej izolacji i osamotnienia jednostek. Z moich badań płyną jednak odmienne wnioski. Pokazują one mianowicie, że dążenie do samorealizacji i wykorzenienie ze wspólnot kategoryalnych nie musi wcale prowadzić do zaniku więzi społecznych i całkowitego upadku wspólnotowości. Przeciwnie: jednostkowa tożsamość bardzo często jest zakorzeniona w relacjach z innymi i potrzebuje wspólnoty – bycia z innymi czy pośród innych – by móc się w pełni ukształtować. Zgodzę się więc z Maffesolim (2008), Baumanem (2008b) czy Hetheringtonem (1998), według których indywidualizacja nie tylko nie uniemożliwia rozwoju różnych form wspólnotowości i integracji społecznej, lecz – co na pierwszy rzut oka wydawać może się całkiem paradoksalne – dosyć mocno im sprzyja.

Jednak – co znaczące – późnonowoczesne wspólnoty, do których należą jednostki, różnią się zasadniczo od tradycyjnych wspólnot przypisania opartych zazwyczaj na podobieństwie społecznie istotnych cech (pochodzenia, koloru skóry, zawodu czy poziomu wykształcenia). Tym, co ulega zmianie, jest przede wszystkim forma uspołeczniania oraz specyfika owego „my”, w którym zindywidualizowane „ja” szuka dziś oparcia i zakotwiczenia. Choć często ma ono doraźny, opcjonalny i nietrwały charakter – pozbawione określonej wewnętrznej struktury i mechanizmów kontroli rozpada się niezwykle szybko – zazwyczaj wiąże się z dużym emocjonalnym zaangażowaniem identyfikujących się z nim osób. Racją bytu tego rodzaju całości oraz podłożem konstytuujących je więzi stają się przede wszystkim podzielane praktyki, pasje, styl życia czy orientacje estetyczne. Podobieństwo zainteresowań, doświadczeń czy smaku nie tylko tworzy przestrzeń komunikacji między jednostkami, lecz przede wszystkim pozwala im identyfikować się z innymi, podobnymi do nich osobami. Jednak – wbrew teom Maffesolego – ta identyfikacja rzadko kiedy prowadzi do deindywidualizacji jednostek czy zrzeczenia się przez nie swojej odrębnej tożsamości na rzecz wspólnoty (wyjątek mogą stanowić na przykład relacje intymne). Przeciwnie: w rozmaitych empatycznych lub afektualnych wspólnotach (smaku, praktyk czy doświadczeń) zindywidualizowane podmioty szukają bezpiecznych przestrzeni, w których mogą swobodnie urze-

czywistniać swoje „ja”. Bycie z innymi pozwala im nie tylko poczuć się – choć na chwilę – częścią jakiejś większej całości i społecznici swoje indywidualne doświadczenia, lecz również znaleźć potwierdzenie dla własnej wyjątkowości czy indywidualności oraz uzyskać aprobatę dla wybranej przez siebie formy realizacji swojej tożsamości.

Co „laboratorium tatuażu” mówi nam o współczesnych jednostkach – ich doświadczeniach, potrzebach i aspiracjach? Z jednej strony, ponieważ wytatuowane osoby należą (przynajmniej w naszym kraju) do awangardy procesów indywidualizacyjnych, ich historie i doświadczenia mogą nam uzmysłwić, jak szerokim polem wyboru dysponują jednostki, które samodzielnie tworzą i (re)interpretują własną tożsamość. Tatuaż – jedno z najbardziej radykalnych i wielofunkcyjnych narzędzi wyrażania i kształtowania „ja” – jest w tym kontekście niemal idealnym medium, pozwalającym przekształcać zarówno ciało, jak i psychikę, oznaczać zarówno stałość, jak i zmianę, manifestować zarówno inność, jak i przynależność. Z drugiej strony, eksperymenty z własną tożsamością i wizerunkiem rzadko kiedy okazują się tak radosne i bezproblemowe, jak sugeruje to część kultury popularnej i „oficjalna” ideologia indywidualizmu. Dążenie do inności i autentyczności często zderza się z ograniczeniami strukturalnymi i obyczajowymi, które zmuszają niektórych do (częściowej i sytuacyjnej) rezygnacji z „bycia sobą”, a tych, którzy nie są skłonni iść na ustępstwa, często narażają na odrzucenie i stygmatyzację. Indywidualizacja nie jest więc ani błogosławieństwem, ani przekleństwem, a uwikłane w nią jednostki nie są ani „wolnymi elektronami”, ani bezrefleksyjnymi realizatorami kulturowych scenariuszy. Wypada ich uznać raczej za trzeźwych strategów czy refleksyjnych planistów, którzy – uwzględniając zarówno własne cele, jak i właściwości używanych narzędzi oraz wymogi otoczenia – biorą udział w nigdy niekończącym się projekcie tworzenia własnego „ja”.





## Dodatki

### Sposób realizacji badania

Jak wspomniałam w trzecim rozdziale pracy – realizując swój projekt, stosowałam strategie badawcze oraz analityczne specyficzne dla metodologii teorii ugruntowanej. Przedstawiciele tego nurtu metodologicznego – niezależnie od tego, czy opowiadają się za obiektywistyczną, czy konstruktywistyczną jego wersją – stawiają sobie za cel budowę teorii średniego zasięgu (teorii rzeczowej odnoszącej się do konkretnego obszaru problemowego lub wycinka rzeczywistości społecznej) w oparciu o zbierany materiał empiryczny (Glaser i Strauss 2009; Glaser 1978, 1998; Strauss 1987; Konecki 2000; Bryant i Charmaz 2007; Corbin i Strauss 2008; Charmaz 2009). Teoria ta nie opiera się zatem na dedukcyjnej analizie danych w celu weryfikacji przyjętych wcześniej założeń czy hipotez, lecz jest „ugruntowana” w danych empirycznych, których interpretacja stanowi dopiero podstawę do formułowania hipotez badawczych, sprawdzanych i (nierzadko) modyfikowanych w toku dalszych badań empirycznych. Oznacza to, że teoria ugruntowana jest budowana nawet nie tyle na podstawie indukcji – jak postulują Glaser (1978: 38) czy Krzysztof Konecki (2000: 45–46) – ile rozumowania abdukcyjnego (Strauss 1987: 11–14; Bryant i Charmaz 2007: 15–16; Reichertz 2007: 214–221; Charmaz 2009: 135), które łączy momenty indukcji, dedukcji i sprawdzania hipotez. Jak zauważa Charmaz, tego rodzaju wnioskowanie „wiąże się z rozważaniem wszystkich możliwych teoretycznych wyjaśnień danych, formułowaniem hipotez dla każdego możliwego wyjaśnienia, sprawdzaniem ich w sposób empiryczny za pomocą analizy danych, a także rozwijaniem najbardziej przekonującego wyjaśnienia” (2009: 135). Proces badawczy prowadzący do wyłonienia się teorii ugruntowanej ma zatem charakter kolisty i trudno podzielić go na odrębne, następujące po sobie w określonej kolejności etapy. Zbieranie danych empirycznych jest nierozdziel-

nie związane z wysiłkiem koncepcyjnym czy interpretacyjnym, który z kolei kieruje zwrotnie strategiami dalszego gromadzenia i analizy materiału badawczego.

Starając się przestrzegać metodologicznych procedur oraz analitycznych wskazówek specyficznych dla tej strategii badawczej, już na wstępnym etapie gromadzenia danych – a więc w momencie, kiedy zaczęłam prowadzić wywiady biograficzne z tatuującymi się osobami – rozpoczęłam proces analizy materiału empirycznego. Pierwszym narzędziem, po które sięgnęłam, była procedura kodowania wstępnego czy otwartego, polegająca na kategoryzowaniu, definiowaniu i porządkowaniu segmentów danych przez nadawanie im etykiet (Konecki 2000; Dey 2007; Holton 2007; Kelle 2007; Corbin i Strauss 2008; Charmaz 2009). Celem tej strategii analitycznej jest wstępna interpretacja materiału empirycznego, pozwalająca na wskazanie najważniejszych cech, znaczeń i własności danych oraz stworzenie kodów rzeczowych, które na dalszym etapie analizy będą stanowić podstawę do wyłonienia kategorii konceptualnych. Wybraną przeze mnie formą kodowania wstępnego było kodowanie narracji respondentów wiersz po wierszu, a więc interpretacja i etykietowanie każdego wiersza transkrypcji wywiadu (Charmaz 2009: 69–73). Dzięki tego rodzaju mikroanalizie – której poddałam pierwszych dwanaście zebranych wywiadów – badacz może zachować otwartą i analityczną postawę wobec danych, uniknąć narzucania na nie przyjętych z góry założeń, a w efekcie odkryć w nich nowe procesy czy własności. Towarzyszy jej również metoda ciągłego porównywania (obecna w zasadzie na wszystkich etapach procesu badawczego) danych oraz ich własności, która pozwala znaleźć między nimi podobieństwa i różnice, a tym samym doprecyzować analitycznie konstruowane na bieżąco kody wstępne (Charmaz 2009: 74–75; Glaser i Strauss 2009: 81–90).

Kolejnym analitycznym krokiem na drodze do skonstruowania teorii ugruntowanej było w moim projekcie rozpoczęcie kodowania skoncentrowanego (Charmaz 2009: 79–82), polegającego na przekształcaniu kodów wstępnych – a dokładniej tych spośród nich, które mają największy potencjał analityczny – w bardziej ukierunkowane i konceptualne kody skoncentrowane, pozwalające na po-

równywanie większych segmentów danych. W przeciwieństwie do zaproponowanej przez Straussa i Corbin (2008: 124) strategii zogniskowanego kodowania kategorii, polegającej na grupowaniu kodów w bardziej abstrakcyjne kategorie i szukaniu powiązań między tymi kategoriami przez odniesienie ich do tak zwanego paradygmatu kodowania<sup>1</sup>, ta procedura kodowania ma – w moim przekonaniu – bardziej otwarty i interpretacyjny charakter (por.: Charmaz 2009: xx; Konecki 2009b: xvi). Z jednej strony, pozwala ona uniknąć „apriorycznego” strukturyzowania danych przez narzucanie na nie zewnętrznych wobec nich kategorii i ogniskowania kodów wokół jednej kategorii centralnej (por. Corbin i Strauss 2008: 103–106), z drugiej zaś, daje szansę wypracowania szeregu kodów skoncentrowanych, które stanowią narzędzie opisu i definiowania większych partii zróżnicowanych danych oraz zawierają w sobie kluczowe intuicje teoretyczne.

Strategiami, po które sięgnęłam, starając się rozwinąć i pogłębić te intuicje, zbadać relacje między poszczególnymi kodami skoncentrowanymi, dokładniej je zdefiniować i określić ich własności, było pisanie mem – not teoretycznych – oraz przygotowywanie diagramów, map konceptualnych i innych wizualnych reprezentacji danych (Corbin i Strauss 2008: 117–141; Charmaz 2009: 106–120). Pozwoliły mi one przekształcić skonstruowane przeze mnie kody w bardziej abstrakcyjne czy teoretyczne kategorie konceptualne – takie jak praca tożsamościowa, praca biograficzna czy strategie ochronny „ja” – stanowiące podstawowe elementy wypracowywanej ramy interpretacyjnej (Charmaz 2009: 120–123). Kategorie konceptualne, inaczej niż kody skoncentrowane będące głównie narzędziami opisu czy definiowania treści danych, możemy potraktować jako właściwe narzędzia analityczne pozwalające wyjaśniać idee oraz procesy, do których odwołują się dane. Co więcej, proces analityczny polegający na konstruowaniu kategorii konceptualnych różni się od proponowanego przez Glasera kodowania teoretycznego (1978; 1998),

---

<sup>1</sup> Polega on na kodowaniu danych wedle organizującego je schematu, który uwzględnia warunki przyczynowe danego zjawiska, warunki interweniujące, interakcje, strategie, kontekst, w którym występuje, oraz jego konsekwencje (Strauss 1987; Corbin i Strauss 2008).

które ma na celu określenie relacji między kodami skoncentrowanymi (rzeczowymi) przez wpisanie ich w jeden z wyróżnionych przez niego schematów interpretacyjnych: rodzinę kodowania<sup>2</sup>. Wypracowywane na gruncie konstruktywistycznej teorii ugruntowanej kategorii konceptualne nie tyle determinują kierunek czy kształt analizy i narzucają na nią zbudowaną z kodów ramę (Charmaz 2009: 90), ile raczej pozwalają badaczowi podążać tropami, które podsuwają mu same dane, oraz – co najważniejsze – uchwycić złożoność i wieloaspektowość badanego wycinka rzeczywistości.

Starając się doprecyzować wyodrębnione w toku analizy materiału empirycznego kategorie konceptualne oraz dookreślić ich własności, sięgnęłam po – specyficzną dla wszystkich nurtów teorii ugruntowanej – strategię teoretycznego pobierania próbek (Glaser 1978: 36–54; Konecki 2000: 30–32; Morse 2007: 240–241; Corbin i Strauss 2008: 143–157; Charmaz 2009: 125–149; Glaser i Strauss 2009: 41–64). Ujmując to najogólniej, teoretyczne pobieranie próbek jest procesem zbierania danych empirycznych umożliwiających budowanie teorii średniego zasięgu. Kluczowym celem tej strategii jest uzyskanie czy zgromadzenie takich danych, które pozwolą na opracowanie i udoskonalenie wypracowywanych kategorii konceptualnych oraz na określenie zachodzących między nimi relacji. O ile zatem wstępny etap analizy – polegający na kodowaniu wstępnym i skoncentrowanym – pozwala na zastosowanie wstępnego pobierania próbek (posłużyłam się tu celowym doбором próby, polegającym na selekcjonowaniu przypadków w celu udzielenia odpowiedzi na wstępne pytania badawcze – Babbie 2003: 204–205; Silverman 2008: 171; Flick 2010: 56–62), o tyle od momentu wyłonienia pierwszych kategorii analitycznych procesem gromadzenia materiału empirycznego „kieruje” przede wszystkim konstruowana teoria i to ona niejako „informuje” badacza, jakiego rodzaju danych potrzebuje, by wyjaśnić swoje kategorie konceptualne (Morse 2007: 237–241; Charmaz 2009: 129–149).

---

<sup>2</sup> Glaser wyróżnia osiemnaście takich rodzin, najsłynniejsza to 6C: przyczyny (*causes*), kontekst (*context*), możliwości (*contingencies*), konsekwencje (*consequences*), kowariancje (*covariances*) i warunki (*conditions*).

Mamy tu więc do czynienia ze wspomnianą wcześniej analizą abdukcyjną: teoretyczne pobieranie próbek pozwala na ugruntowanie teorii w danych i weryfikację hipotez formułowanych w toku badania. Podczas realizacji swoich badań sięgałam po różne strategie pozwalające zwiększyć precyzję wyłonionych wcześniej kategorii oraz dookreślić ich własności: między innymi szukałam zróżnicowanych kategorii badanych (co pozwalało mi uchwycić jak najszerszy zakres doświadczeń, do których odnosiła się dana kategoria), „konfrontowałam” kolejnych respondentów z wypracowanymi przeze mnie interpretacjami (pozwalając im określić ich „trafność”, por. Kvale 2010: 200–202), prowadziłam powtórne rozmowy z niektórymi z osób wcześniej udzielających mi wywiadu (dopracowując tym samym kategorie i uzupełniając występujące w nich luki). Ponadto w swoim projekcie zastosowałam również procedurę triangulacji metodologicznej, polegającą na wykorzystaniu więcej niż jednego narzędzia badawczego do zbierania danych (Konecki 2000: 77–98; Flick 2010: 84–85). Oprócz wywiadów biograficznych (stanowiących główną metodę badawczą) przeprowadziłam również liczne obserwacje bezpośrednie, co pozwoliło mi znacznie poszerzyć zakres uzyskanych danych i zróżnicować ich charakter.

Proces zbierania materiałów zakończyłam w momencie, w którym wypracowane przeze mnie kategorie teoretyczne były już w pełni skonceptualizowane, a więc kiedy określiłam ich poszczególne własności i zdefiniowałam związki konceptualne między różnymi kategoriami. W języku teorii ugruntowanej nazywa się to nasyceniem teoretycznym kategorii (Konecki 2000: 31–32; Corbin i Strauss 2008: 263; Charmaz 2009: 147–149; Glaser i Strauss 2009: 52–53). Według Charmaz mamy z nim do czynienia nie w sytuacji, w której w danych nie pojawia się „nic nowego” (wypowiedzi respondentów zaczynają się powtarzać i w wielu zebranych narracjach pojawia się opis podobnych doświadczeń, wydarzeń czy przeżyć – por.: Konecki 2000: 31–32; Glaser i Strauss 2009: 53)<sup>3</sup>, lecz wtedy, kiedy

<sup>3</sup> W ten sposób definiują nasycenie teoretyczne Glaser i Strauss w *Odkrywaniu teorii ugruntowanej* (2009: 53; por. też Konecki 2000: 31–32): „Kryterium oceny kiedy należy zaprzestać pobierania do próby rozmaitych grup związanych z kategorią, jest nasycenie teoretyczne kategorii. Nasycenie oznacza, że

„gromadzenie nowych danych nie prowadzi już do nowych teoretycznych spostrzeżeń, ani nie ujawnia nowych własności głównych kategorii teoretycznych” (Charmaz 2009: 147). Strategią pozwalającą na osiągnięcie nasycenia kategorii jest właśnie teoretyczne pobieranie próbek. Pozwoliło mi ono na wypracowanie stosunkowo spójnej ramy interpretacyjnej (konstruktywistycznej teorii rzeczowej).

W toku realizacji swoich badań – które rozpoczęłam latem 2007 i zakończyłam na początku 2011 roku – przeprowadziłam trzydzieści dziewięć wywiadów biograficznych oraz dwadzieścia jeden obserwacji bezpośrednich. Wszystkie wywiady zostały zarejestrowane za pomocą dyktafonu i przetranskrybowane. Transkrypcje wywiadów oraz notatki z obserwacji zostały zakodowane przy użyciu programu do jakościowej analizy danych MaxQDA.

### Charakterystyka respondentów

W toku realizacji badań przeprowadziłam wywiady biograficzne z trzydziestoma dziewięcioma osobami zaangażowanymi w praktykę tatuowania ciała. W zgromadzonej próbie znalazło się dwudziestu dwóch mężczyzn i siedemnaście kobiet. Wiek moich rozmówców wahał się od dwudziestu jeden do pięćdziesięciu siedmiu lat, przy czym przeważająca część próby mieściła się w przedziale dwadzieścia trzy–trzydzieści pięć lat, a więc należała do pokolenia dorastającego w czasach transformacji ustrojowej i będącego świadkiem zachodzących w Polsce procesów indywidualizacyjnych. Zdecydowana większość uczestników badania – aż trzydzieści osiem osób – mieszkała w dużych miastach, o liczbie ludności powyżej 400 tys. mieszkańców (w tym jedna za granicą), jednak tylko dla czternastu z nich były one miejscem pochodzenia. Pozostałe osoby pochodziły ze średnich lub małych miast. Innymi cechami różnicującymi badanych był stan cywilny oraz orientacja seksualna. W związku

---

nie są odnajdywane żadne dodatkowe dane, przez które socjolog może rozwinąć własności kategorii. Widząc raz za razem podobne przykłady socjolog jest przeświadczony, że kategoria jest nasyciona”.

mażeńskim pozostawało siedem z uczestniczących w badaniu osób (dwie kobiety i pięciu mężczyzn), dwadzieścia żyło w związkach kohabitacyjnych lub w innych rodzajach związków partnerskich, dwanaście nie pozostawało w trakcie badania w żadnym związku. Co więcej, sześcioro z respondentów było rozwodnikami (czterech mężczyzn i dwie kobiety), a czworo posiadało dzieci. Dwadzieścia osiem z trzydziestu dziewięciu osób deklarowało orientację heteroseksualną, siedem homoseksualną (w tym cztery kobiety i trzech mężczyzn), cztery rozmówczynie określiły się jako osoby biseksualne.

Osoby biorące udział w badaniu różniły się również ze względu na wykształcenie i wykonywany zawód. Cztery z nich miały wykształcenie zawodowe, dwadzieścia jeden średnie (w tym trzy średnie techniczne), a czternaście wyższe. Wśród respondentów znalazło się siedmiu studentów studiów pierwszego i drugiego stopnia (biologii, grafiki komputerowej, integracji europejskiej, hungarystyki, pielęgniarstwa, technologii żywienia i socjologii) oraz dwie osoby realizujące program studiów trzeciego stopnia (jedna w zakresie nauk ścisłych, druga humanistycznych). Czworo z moich rozmówców (w tym trzech absolwentów uczelni wyższych i „gospodyni domowa”) uznało samych siebie za osoby bezrobotne, trzech kolejnych było pracownikami fizycznymi, jeden rolnikiem, troje wchodziło w skład kadry menadżerskiej, czworo inteligencji nietechnicznej, natomiast aż piętnaścioro pracowało w sektorze usług. Biorąc pod uwagę problematykę moich badań, nie powinno dziwić, że wśród moich rozmówców znalazło się dwanaście osób pracujących w branży tatuatorskiej lub w jakiś sposób związanych z „przemysłem tatuazowym”: pięciu tatuatorów i trzy tatuatorki, redaktor i redaktorka prasy poświęconej tatuazowi oraz inne osoby pracujące w studiu tatuazu na przykład w roli menadżera lub piercera.

Zmienną różnicującą uczestniczące w badaniu osoby był również „staż” ich zaangażowania w praktykę tatuowania ciała. Wahał się on od roku do trzydziestu dwóch lat (w przypadku jedyne go respondenta, który nabył swój tatuaz w więzieniu). Największą grupę stanowiły jednak osoby tatuujące się w ciągu sześciu–dwunastu lat poprzedzających badanie. Moi rozmówcy po raz pierwszy sięgali po tatuaz między piętnastym a trzydziestym dziewiątym rokiem życia,

przy czym zdecydowaną większość stanowili ci, którzy zaangażowali się w praktykę tatuowania ciała, mając od siedemnastu do dwudziestu dwóch lat. Uczestniczące w badaniu osoby różniły się także ze względu na stylistykę, lokalizację i – co najważniejsze – bezpośredniość widoczności swoich tatuaży. Dwadzieścia pięć z nich miało tatuaże w takich miejscach ciała, które w kontakcie twarzą w twarz były natychmiastowo zauważalne dla innych: na szyi (pięć osób), nadgarstku (dwie osoby), dłoniach (cztery osoby) czy przedramionach. Tatuaże innych osób były albo mniej widoczne (jedenaście osób), albo w ogóle niedostrzegalne w ramach konwencjonalnych interakcji społecznych (trzy osoby). Moi rozmówcy różnili się również pod względem deklarowanej przez nich przynależności do subkultur młodzieżowych mających w swoim repertuarze praktykę tatuowania ciała. Dlatego też wśród uczestników badań znalazło się aż osiemnaście osób, które identyfikowały się – w którymś momencie swojego życia – z co najmniej jedną z takich subkultur: punkową, hardcore'ową, metalową oraz motocyklową. Dwadziestu jeden z moich rozmówców nie identyfikowało się z żadną z subkultur, przy czym aż pięciu z nich było zaangażowanych w aktywność jakiejś wspólnoty, której członkowie często sięgali po tatuaż.

Poniżej zamieszczam tabelę podsumowującą najważniejsze charakterystyki respondentów. Mam nadzieję, że dzięki niej czytelnicy będą mogli łatwiej skontekstualizować przytoczone wypowiedzi, a więc odnieść je do ważnych cech osobistych i społecznych moich rozmówców, istotnych wyznaczników ich tożsamości i specyfiki ich zaangażowania w praktykę tatuowania ciała.



Tabela 1. Charakterystyki respondentów

Imię	Wiek	Wykształcenie	Zawód	Deklarowana przynależność subkulturowa	Wiek nabycia pierwszego tatuażu	Lata zaangażowania w praktykę tatuowania ciała	Widoczność tatuaży w rutynowych interakcjach (szyja, dłoń, przedramię)
1	2	3	4	5	6	7	8
Adam	39	Wyższe	Tatuator	Nie	18	21	Nie
Alicja	23	Średnie	Studentka	Tak	21	2	Nie
Andrzej	44	Średnie	Redaktor czasopisma tatuażowego	Tak	28	16	Tak
Bartek	27	Średnie	Student, piercer, fryzjer	Tak	16	11	Tak
Baśka	30	Średnie	Sprzedawczyni	Nie	22	8	Tak
Daria	31	Średnie techniczne	Tatuatorka	Tak	21	10	Tak
Dorota	50	Średnie	Gospodyni domowa	Nie	39	12	Tak
Ewa	31	Wyższe	Doktorantka, nauczyciel akademicki	Nie	17	14	Nie
Grzesiek	26	Średnie techniczne	Fryzjer, wizażysta, stylistka	Nie	15	11	Tak
Igor	57	Zawodowe	Ochroniarz	Nie	25	32	Tak
Iwona	24	Średnie	Tatuatorka	Nie	22	2	Tak
Iza	24	Średnie	Studentka	Nie	16	8	Tak
Jakub	31	Wyższe	Rolnik	Tak	21	10	Tak
Karol	24	Średnie	Student	Nie	19	5	Nie
Karolina	23	Średnie	Studentka	Nie	19	4	Nie
Konrad	34	Średnie	Piercer	Tak	23	11	Tak
Krzysztof	37	Średnie	Tatuator	Tak	28	9	Nie
Łukasz	27	Średnie techniczne	Artysta performer	Nie	21	6	Nie
Maciek	27	Wyższe	Bezrobotny	Tak	18	9	Nie
Magda	37	Wyższe	Terapeutka	Nie	28	9	Tak

Imię	Wiek	Wykształcenie	Zawód	Deklarowana przynależność subkulturowa	Wiek nabycia pierwszego tatuażu	Lata zaangażowania w praktykę tatuowania ciała	Widoczność tatuażu/y w rutynowych interakcjach (szyja, dłoń, przedramię)
Maja	28	Wyższe	Menadżer studia tatuażu	Tak	18	10	Tak
Marcin	34	Zawodowe	Stolarz	Tak	28	6	Tak
Marek	23	Średnie	Piercer	Tak	19	4	Tak
Maria	21	Średnie	Studentka	Nie	18	3	Tak
Mariusz	23	Średnie	Student	Nie	19	4	Tak
Marta	35	Zawodowe	Tatuatorka	Tak	27	8	Tak
Mateusz	29	Wyższe	Doktorant, nauczyciel akademicki	Nie	22	7	Nie
Michał	28	Wyższe	Animator kultury	Tak	19	9	Nie
Monika	35	Średnie	Menadżer	Nie	23	12	Tak
Natalia	28	Wyższe	Dziennikarka	Tak	19	9	Nie
Ola	24	Średnie	Studentka, graficzka	Nie	21	3	Nie
Paweł	25	Wyższe	Tatuator	Nie	17	8	Nie
Piotrek	39	Wyższe	Kurator sztuki, artysta	Tak	18	21	Tak
Rafał	27	Średnie	Tatuator	Tak	19	8	Tak
Ślawek	30	Zawodowe	Tatuator	Tak	24	6	Tak
Tomek	25	Wyższe	Bezrobotny	Nie	19	6	Nie
Wojtek	26	Średnie techniczne	Spawacz	Tak	17	9	Tak
Zosia	23	Średnie	Studentka	Nie	22	1	Tak
Zuza	32	Wyższe	Specjalista PR	Nie	20	12	Tak

## Esej fotograficzny. Barwy tożsamości



„Co takiego można zrobić za pomocą zdjęć, czego nie da się równie dobrze zrobić za pomocą słów (ani liczb)? Odpowiedź brzmi: mogą sprawić, byś wierzył, że za moją abstrakcyjną opowieścią stoi prawdziwe życie z krwi i kości; czyli że trzeba w nią wierzyć tak, jak niełatwo jest uwierzyć, kiedy masz tylko abstrakcyjny wywód i jakieś strzępy, i zastanawiasz się, czy naprawdę ktoś taki w ogóle istnieje w rzeczywistości” (H. Becker, *Visual evidence: a Seventh Man, the specific generalization, and the work of the reader*, “Visual Studies”, No. 17, s. 11).





Tatuaż to jest takie czerpanie z wolności do bycia i stawiania się tym, kim się chce.



To nie jest jakaś wiadomość dla ludzi naokoło, tylko bardziej taki mój pomysł na siebie, na to, co robię ze swoim ciałem. [...] Ja sobie robię coś, na mam ochotę. Chodzi o to, że mogę siebie jakoś ukształtować, mogę się bawić trochę swoim wizerunkiem...



Ja na przykład zrobiłam sobie tatuaże, które coś symbolizują, mimo że dla przypadkowego widza to są po prostu owoce czy warzywa. Nie chcę dorbaciać do tego jakiejś ideologii, ale w tamtym okresie byłam wegaką, teraz jestem wegetarianką, i to jakby wyraża mój sposób życia, moje nastawienie. [...] Ktoś, kto na przykład lubi oglądać horrory, ma ulubiony horror, wytatuuje sobie postać z tego horroru i już wiesz, co go interesuje, co go kręci. Tak naprawdę myślę, że oglądając tatuaże, możesz poznać, jaki jest człowiek, co lubi, co go interesuje.





Natomiast jest kilka ważnych rzeczy w moim życiu, których się trzymam i które są dla mnie najistotniejsze, kluczowe, i one właśnie znalazły się na tym tatuażu. Podejrzewam, że jeszcze takich rzeczy jest parę, które mogłabym tu dodać, ale wybrałam te, które wydawały mi się – i mam nadzieję, że tak właśnie jest – przewodnie.





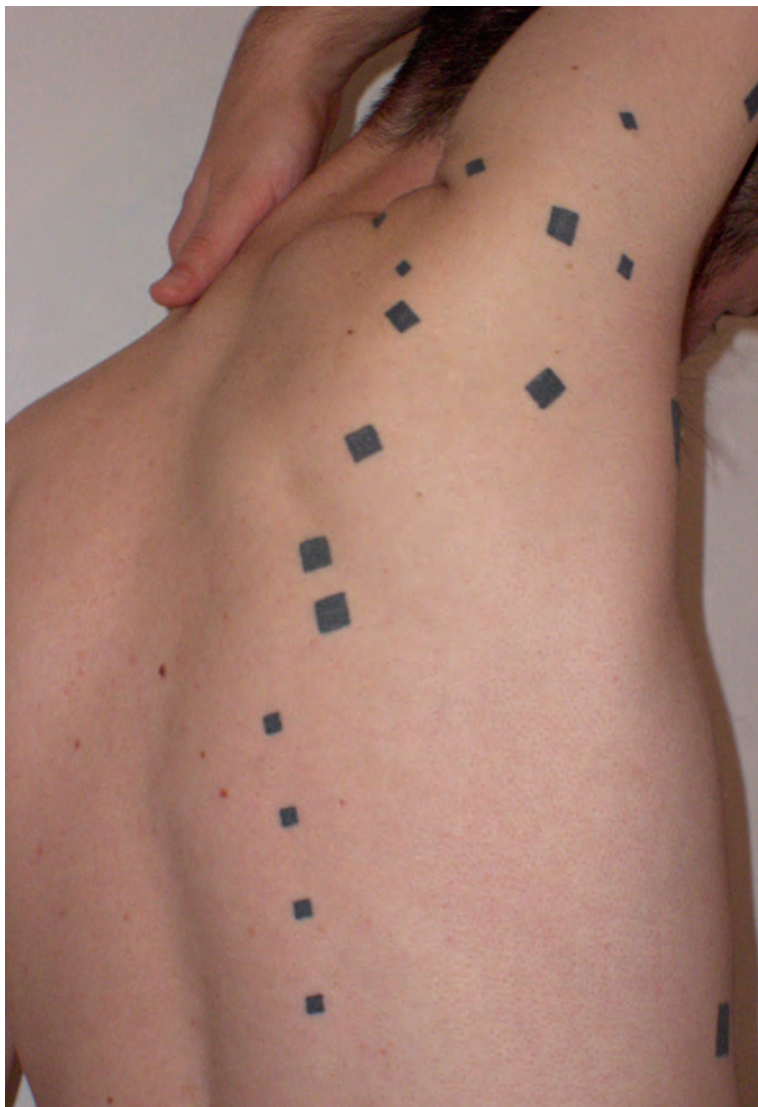
Jestem dumna z moich tatuaży. Przedstawiają to, co jest dla mnie ważne. Moją największą pasję i miłość, czyli przyrodę. Motylki, ptaszki, robaczki to jest to, co uwielbiam. W przyszłości na pewno powstaną ich więcej. Tak, zdecydowanie sprawiają, że czuje się kobieco, i to bardzo. Nie potrafię wyobrazić sobie siebie bez któregoś z nich.



Dzięki temu, że mam tatuaże, to bardziej mi się podoba moje własne ciało. Jakoś się z nim lepiej czuję, jestem bardziej pewna siebie. Wiem, że tych tatuaży nie widać, ale podświadomie czuję się lepiej ze swoim własnym ciałem.



O to właśnie chodzi w tatuowaniu: ja nie tatuuję się dlatego, żeby komuś się podobać, tatuuję się po to, żeby się podobać samemu sobie.



Czuję się ładnie z nimi. I tak myślę, że gdyby ich nie było, gdyby je wszystkie odjąć, to czułbym się tak strasznie pusto, czułbym się taki niedorobiony czy niedokończony: tak, jakbym nie miał pępka albo sutków na przykład. Myślę, że tak [śmiej]. Jakbym nie miał pępka i sutków, tak bym się czuł.





Tak naprawdę dopiero pod koniec liceum czy na początku studiów zaczęłam odkrywać swoją kobiecość i wydawało mi się, że tatuaż będzie mógł tę kobiecość podkreślić, zdecydowanie.

[406]



Traktuję swoje ciało nawet jako rodzaj takiego obrazu, który mogę oglądać i podziwiać, poprawiać i mieć taką prywatną galerię dla samego siebie.



Tak naprawdę to był taki moment w moim życiu, że chciałem zrobić jakąś karierę zawodową, chciałem osiągnąć jakiś zawodowy sukces. Cały czas o tym marzę. Zrobiłem sobie skrzydła na plecach: orle skrzydła, które mają symbolizować taki piedestał, obserwację z góry. [...] Zrobiłem sobie ten tatuaż, kiedy tylko przyjechałem do Warszawy, to był mój pierwszy tatuaż zrobiony tutaj. I czułem się tak naprawdę fajnie, mając ten tatuaż, i myślałem, że on jest taki super. I czułem się tak... chciałem się po prostu wzbic ponad wszystko i osiągnąć ten sukces.



Tak naprawdę ja wierzę w istnienie światów równoległych, przeplatanie się świata duchowego z naszym tutaj, cielesnym. I wierzę, że pewne rzeczy, które robimy tutaj, mają swoje przełożenie na świat duchowy. I absolutnie wierzę w to, że to, co ze sobą robimy – nawet w kontekście tatuażu – ma swój symboliczny wymiar i możliwość oddziaływania na nasz świat duchowy. Czyli że jeśli tutaj na ciele zrobimy jakiś znak, i on będzie miał swoje znaczenie nadane mu przeze mnie, swój własny sens symboliczny, to to będzie miało siłę oddziaływania na ten drugi ukryty świat.





A później zrobiłem sobie Sziwę na plecach, wytatuowałem sobie tańczącego Sziwę w płomieniu. Bardzo mi się ten symbol podobał, symbolika Sziwi w tamtym czasie. [...] Sziwa depcze karła ignorancji. I to mi się właśnie podobało, bo chciałbym stać się kimś takim, kto nie jest ignorantem, kto nie ignoruje innych ludzi, tylko podchodzi do nich ze zrozumieniem. W życiu nie wychodzi, ale trzeba się starać. I właśnie to mi się bardzo podoba w tym Sziwie – próba zrozumienia, próba podejścia do drugiej cierpiącej osoby z miłosierdziem, żeby jej jakoś pomóc.



Mama, moja kobieta, była zawsze dla mnie najważniejsza w życiu, kiedy byłem dzieckiem. I tak naprawdę zawsze była tylko mama, wszystkich tak naprawdę miałem w dupie, nic mnie nie interesowało, tylko moja mama, była dla mnie taką mentorką. I myślę, że w pewnym momencie mojego życia po prostu rozdzieliło mnie i moją mamę. [...] Ona zmarła trzy lata temu, w tym roku we wrześniu będzie 4 lata. I myślę, że dopiero teraz zaczynam odczuwać, że mi mojej mamy brakuje. Nie wiem, może chcę to wyrazić przez tatuaż na przykład, który przedstawia taką *pin-up girl*, kobietę.



Ten pierwszy tatuaż zrobiłam niedługo po rozwodzie. Już nie pamiętam dokładnie, ile to czasu minęło, ale pamiętam, że bardzo chciałam tatuaż zrobić jeszcze jak byłam z tym swoim nieszczęsnym mężem, tylko że on miał chyba strasznie jakiś negatywny stosunek do tego. I jak się rozwiodłam, to jakoś tak natychmiast czy niedługo potem go zrobiłam. [...] Czemu tatuaż właśnie? Bo w różnych obszarach życia robiłam sobie rzeczy kompletnie samowolnie. Czemu akurat właśnie się tatuaż w tym wszystkim znalazł? Mi się tatuaż z taką wolnością ciała kojarzy, z tym, że to moje ciało nie jest już podporządkowane czyimś wymaganiom, tylko ja sama nim władam i mogę zrobić z nim wszystko, co zechcę. [...] To oznacza, że samostanowię, że tylko ja mam prawo do siebie, że nikt nie będzie mi niczego narzucał, ograniczał, mówił jak ma być, że jestem panem własnego losu, życia, ciała, wszystkiego, co będę robić.



Ja powiem ci o tym, co to dla mnie symbolizuje. No więc, no, absolutnie totalne, tak, spalenie. Odcięcie się od tego, co było. W takim wymiarze energetyczno-duchowo-czarodziejskim, hmm... to pożegnanie z przeszłością. I ten ogień jest, znaczy był, jak powstawał, dla mnie symbolem nadejścia nowego. To tak. I ogień jeszcze jako taki symbolizuje dla mnie wielką moc. I daje mi spokój. Tak, spokój, moc, odcięcie się od starego i nadejście nowego. To tyle.



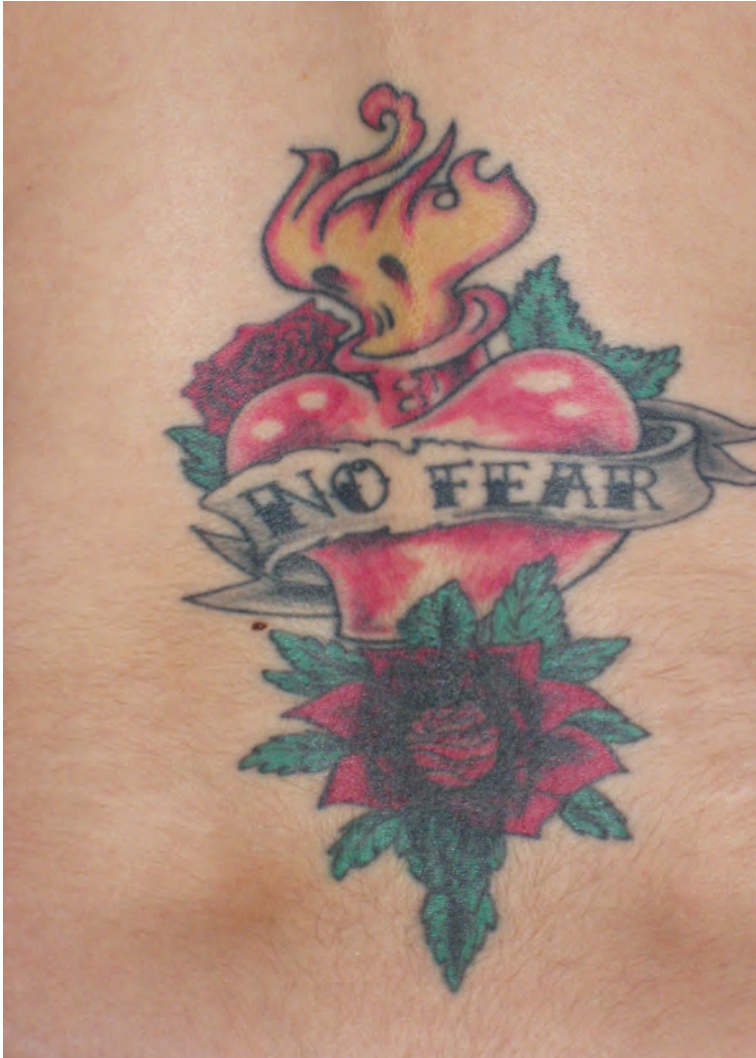
On w dużej mierze służy poprawianiu mojego humoru. Wiesz, ja to właśnie tak traktuję. Niektóre kobiety idą sobie kupić nowe buty, żeby sobie poprawić humor, idą do Sephory kupić sobie choćby nowy błyszczak czy perfumy. Ja często tak właśnie robię: często poprawiam sobie humor nowym tatuażem, bo mam wtedy coś fajnego do pielęgnowania, do smarowania kremikiem, nowiusie, kochane, świeżusie. Ja się bardzo cieszę z tatuaży – wiesz – jak z prezentów po prostu.



[414]



Widocznie nie umiem wyrazić w żaden inny sposób tego, co przeżywam, akurat czuję, co akurat myślę, i może też tego, co się boję powiedzieć, o czym się boję mówić. [...] Może nawet nie chodzi o to, że nie mogę, tylko nie chcę, bo albo się wstydę, albo się czegoś boję. I może właśnie dlatego te tatuaże wszystkie są... To wszystko ze mnie wychodzi na zewnątrz właśnie w formie malowanek, wszystko, o czym nie mogę mówić, ale bardzo chcę.



To jest potężna dawka bólu, który po prostu trzeba znieść, który mnie tak naprawdę jakoś tam umacnia, bo jak to zniosę, to już nic mnie w życiu po prostu nie osłabi, nie zabije. Chodzi o to, że mnie to wzmacnia tak na dobrą sprawę i jeśli jestem w stanie przyjąć coś takiego, to chyba nic nie jest mi w stanie zaszkodzić tak naprawdę.

[416]



Ja nie potrafię się jakoś tak zdystansować do pewnych rzeczy. Myślę, że w pewnym momencie, w momencie kiedy sobie robiłem ten tatuaż, to poczułem, że to jest właśnie to. Wiesz, to jest to. Niezależnie od tego, jakby ten tatuaż miał wyglądać... Sam proces tatuowania wywołał we mnie jakieś takie fajne napięcie, taką w sumie ulgę. Kurwa, poczułem się tak, jakbym zrzucił z siebie jakiś ciężar. Z tym całym bólem, z tym wszystkim, zeszło ze mnie to, co się gromadziło przez długi okres. Nie wiem, czy ty to rozumiesz...





Czuję się taki inny, inny niż wszyscy. Wiem, że nie każdy to może mieć. To jest coś takiego oryginalnego, coś takiego mojego i takie po prostu odzwierciedlanie samego siebie. Nie wiem, jak to powiedzieć...

[418]



Ja się tatuuję, bo mogę. Jest to wyraz mojej niezależności i wiary w wolność jednostki.



Polacy są tacy mało odważni. [...] Polak się też boi opinii i komentarzy innych ludzi: boi się tego, że jak pójdzie gdzieś, zobaczą go z tatuażem, to go źle obsłużą, będą na niego źle patrzeć, będą mu patrzeć na ręce. Ja wiem po sobie. Jak wchodzę do sklepu, to mi zawsze patrzą na ręce, bo mam tatuaże, nawet jeśli mam na przykład przy sobie przypuścmy tysiąc złotych. To ich to nie interesuje, i tak mi będą patrzeć na ręce. Ja już do tego przywykłam i ja się z tego śmieję.



Wiesz, jednak facet, który nie interesuje się tatuażem, widząc dziewczynę z takim delikatnym kobiecym wzorkiem, sobie myśli: „o, fajna, odważna, zrobiła sobie tatuaż”. A patrząc na coś takiego, co ja mam, większość stwierdzi, że się obrzydza. Po prostu [tak duży] tatuaż im się nie podoba, uważają to za oszpecenie swojego ciała. A ja uważam właśnie, że takie duże tatuaże są dużo ładniejsze, mi się dużo bardziej podobają. Dla mnie to jest piękne. To, że innym się nie bardzo podobało, trudno. Inni mogą mieć wrażenie, że ja się oszpeciłam, że to nie jest kobiece, ale ja uważam, że na pewno moje ciało na tym zyskuje, że jest piękniejsze.



Ja myślę tak: no facet, ale to nie znaczy, że mam sobie wytatuować smoka na podudziu. Bo, wiesz, jeszcze śmieszniej chyba będę wyglądał z tym smokiem, niż z tym kwiatkiem. [...] Nie każdy jest typem *macho* i ja się też nie uważam za typ *macho*, co nie znaczy, że nie jestem mężczyzną. Tylko – no kurczę – jestem... Lubię z siebie żartować, lubię się śmiać, lubię się wygłupiać i właśnie dlatego ten tatuaż jest taki, a nie inny, przedstawia pszczołę, żabkę czy kwiatka. Raczej jestem takim bardziej delikatnym człowiekiem, taką mam osobowość i właśnie to do mnie pasuje.





To było takie moje tupnięcie nogą: mam was w dupie. Wiesz, teraz sobie tak myślę – bo ciężko jest mi sobie przypomnieć dokładnie mój tok myślenia wtedy – ale to na pewno miało bardzo duży wpływ, cała ta agresja i nienawiść z drugiej strony: od polityków po Młodzież Wszechpolską. I rodziła się we mnie taka niezgoda, wiesz, i stwierdziłam, że też jestem człowiekiem. Postanowiłam sobie zrobić tatuaż. To jest taki mój głos w tej dyskusji.



Moim zdaniem jest tatuaż modny i tatuaż jest niemodny. Wiesz, my robimy sobie tatuáže, które zawsze będą nam się podobały, bo są przemyślane, bo są takie nasze. Nie były robione na zasadzie: „no, bo koleżanka sobie zrobiła nad pupą, na lędźwiach tribalka, to ja też sobie zrobię, bo to tak fajnie wygląda” – i robi: ciach, ciach, ciach, ciach.



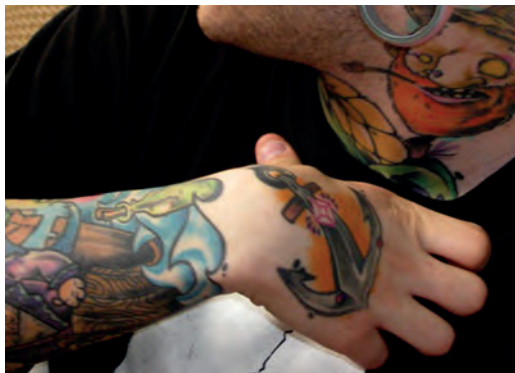
Wiesz, teraz praktycznie w każdym miejscu w pracy znajdzie się ktoś, kto ma jakieś tatuaże, bo teraz tatuaże są dosyć popularne, powszechne wręcz. Jest to teraz coś coraz mniej szokującego. I w sumie nie przeszkadza mi to. Nie myślę sobie: kurde, jak zaczynałem, to nikt nie miał, a teraz wszyscy mają i jestem jednym ze wszystkich. Wiesz, ludzie teraz dziarają sobie głupoty. Znaczą ja też dziaram sobie głupoty, ale – wiesz – moje głupoty są jakieś takie fajniejsze. Jak widzę tych koleś, którzy mają zawsze to samo zrobione: albo jakieś chujowe tribale, albo jakieś chujowe smoki, albo jakieś inne chujowizny, to nie identyfikuję się z nimi.





Ja postawiłem na tatuaż egipski z racji tego, że takie tatuaże nie są bardzo popularne. Nie chcę chodzić z tribalem na rękę, z czymś, co mają wszyscy dookoła, bo akurat to jest w tym momencie modne. Parę lat temu były modne tribale. Potem się zrobiły modne jakieś motywy kwiatowe. Później się zrobiły modne postacie z filmu. Nawet nie interesowała mnie nigdy ta moda w tatuażach. Ja chciałem mieć coś, co będzie dla mnie, a nie pod publiczność.

[426]



Chcesz mieć motylka, to miej motylka. Ja akurat nie jestem entuzjastką motylka, jednego, gdzieś tam. Ale rozumiem ludzi, którzy chcą, ok... Jakby to ująć? Dla mnie generalnie nie ma czegoś takiego jak moda, jeżeli chodzi o tatuaż, jeżeli chodzi o moje tatuaże. Ja naprawdę mam w głębokim poważaniu to, co teraz jest modne. Nie robię sobie tatuaży, kierując się tym, co jest teraz modne, bo chyba bym się popukał w czoło. Powiedzmy, że ja stoję po stronie ludzi, którzy tatuują sobie różne rzeczy po pierwsze nie dla mody, a po drugie [...] nie po to, żeby zaimponować kolegom, i nie po to, żeby mieć to, co mają wszyscy.



Mój tatuaż wywołuje emocje, co mi się podoba, bo też nie mogę powiedzieć, że go robię tylko dla siebie. Wiesz, robisz go i masz świadomość, że ktoś go zobaczy, i jest ci miło, jeżeli ktoś go pochwali, jeśli ktoś ci powie, że jest super, że jesteś oryginalny i wyjątkowy.



Chodzi mi o to, że czuję się fajniejszy, w takim sensie, że oryginalniejszy, że inny, taki kurczę bardziej nie do zdobycia, taki jak – kurczę nie wiem – jak trofeum w muzeum, coś takiego. W muzeach taki obiekt, coś takiego innego, ciekawego. Chyba o to mi chodzi.





Moja mama traktuje moje tatuaże jak temat tabu, ona o nich nie mówi, ona nie chce na nie patrzeć, na przykład odwraca głowę. Wiesz, nie chodzi o to, że odwraca się specjalnie na pięcie czy coś takiego, ale nie chce na nie patrzeć, jej się to nie podoba. Myślę, że jej się to źle kojarzy.



Wiesz, wszelkie tego typu zachowania, wygląd, były kompletnie potępiane, spotykały się z agresją, z całym balastem takich zachowań, które grożą w takich sytuacjach w Polsce: od agresji słownej po fizyczną. Przecież ja padałem niejednokrotnie ofiarą jakichś ataków w autobusach, tramwajach, wiesz, popychania, szarpania, kopania przez rówieśników, przez starszych i trochę młodszych ludzi. Normalnie starszych ludzi po prostu. Nawet się tego nie da wyliczyć. Musiałem się przyzwyczaić do tego po prostu.



Reakcje otoczenia? Mogę ci opowiedzieć o takiej sytuacji. Jak pół roku temu zmieniłem pracę i przyjąłem się do tej firmy, w której teraz pracuję, to spotkałem się z taką dziwną jakąś... zostałem odebrany, jakbym był innej orientacji seksualnej, wiesz. Nie wiem dlaczego, ale tak zostałem odebrany. Doszło do tego, że ten pracownik, z którym miałem pracować, nie wiedział, jak ze mną rozmawiać, nie wiedział, jak się tak naprawdę zachować, wiesz. Teraz już jesteśmy jakoś tak bardzo zżyci, potrafimy ze sobą rozmawiać, pracować, jest wszystko w porządku.



Raz nie dostałem pracy w dość popularnej sieci salonów urody rzeczywiście przez tatuaże. [...] Nie powiedzieli mi tego wprost, ale dali mi to dosyć ostro do zrozumienia. Pani menedżer nie należała do osób inteligentnych i dyplomatycznych. Wiesz, powiedziała coś w stylu: „Ja porozmawiam z dyrektorem, no ale nie wiem. No tatuaże masz. No nie powinno być problemu. Ale...”. I tak marudziła niesamowicie. Pytała się mnie na przykład: „A możesz zdjąć te kolczyki?”





Tak, zdawałem sobie sprawę, że to jest na całe życie, że to są rzeczy nieodwracalne i one uniemożliwiają mi kroki w jakichś kierunkach. Ale te kierunki nie stanowiły dla mnie jakiegoś azymutu, nie szykowałem się nigdy do tego, żeby zrobić karierę w jakichś miejscach i tak dalej. Ja w ogóle nie brałem pod uwagę tego, że mógłbym zrezygnować z tatuażu. Miałem po prostu takie podejście: mieszkam w dzikim kraju z bydlęm wokół, no to po prostu – jak to z bydlęm – trzeba uważać. Ale nie będę się bał i zmieniał swojego... Jakbym na przykład był Żydem tradycjonalistą, to tylko dlatego, że bym się spotykał z agresją, obciąłbym sobie pejsy, zdjąłbym ten kapelusz, kurczę? Uważam się za zintegrowanego człowieka, wiesz, jestem przekonany do swoich racji. Co ja mam, kurczę, zmieniać je dlatego, że jakiś burek na ulicy będzie na mnie szczekał?



Chodziliśmy po fabrykach, graliśmy taką muzykę, interesowaliśmy się tak zwaną kulturą industrialną, byliśmy jej uczestnikami, i zresztą do dzisiaj jesteśmy. No i to wszystko miało z tym związek, po prostu. Kiedy inni sobie tatuowali, kurwa, kwiatuszki i małpki, i diabły, to my sobie tatuowaliśmy takie rzeczy, jakie nam się podobały. Rysowaliśmy sobie koła zębate, interesowaliśmy się muzyką ciężką, metalową, blaszaną, industrialną, ciężkim przemysłem, łażeniem po wertepach, po bocznicach kolejowych, polityką i, wiesz, różnymi aberracjami współczesnego świata. I zdobnictwo tego typu było jakby wypadkową tego wszystkiego.



Czym jest tatuaż? Może pasją? Jakimś eksponowaniem naszych upodobań i zainteresowań. Tak, eksponujemy nasze upodobania w ten sposób. Każdy ma jakieś swoje wizje tych tatuaży i one się bardzo często wiążą z tym, co ktoś robi. Z chłopakami z klubu bardzo często jakieś motocyklowe klimaty robimy: jakieś tam tłoki od silnika, wplątamy takie motocyklowe motywy.



Stwierdziłam, że ona jest moja, będzie zawsze. Chciałam też może jej pokazać, że bardzo ją kocham, że strasznie bym ją chciała mieć przy sobie. Bardzo mi zależało na tym, żeby to było imię córki, po prostu.





Duże A jest dla Ani. Słyszałem, że nigdy się nie tatuuje imion dziewczyn, ewentualnie dzieci, ale nie wyobrażam sobie, żebyśmy się rozstali i że bym Anię jakoś znienawidził i chciał to przekreślać. Zresztą to też by pewnie coś znaczyło. Ale siłą rzeczy Ania jest i na zawsze pozostanie absolutnie ważną częścią mojego życia, jakkolwiek by się nasze losy nie potoczyły. Więc chyba stąd też mocno na to zasługuje. I zresztą nie wyobrażam sobie sytuacji, w której by mi mogła przeszkadzać myśl, że kiedyś byłem zaręczony z Anią. Chyba też nie mam takiego temperamentu, by kogoś nienawidzić czy podtrzymać urazę. A co więcej, nie ma wiele osób, z którymi mnie aż tak wiele łączy, a to jest dość ważny element mojego życia, i zawsze nim będzie, to na zawsze mnie ukształtowało i nadal kształtuje w jakiś sposób. Więc nawet jeśli przestanę być z Anią, to ono ciągle mnie będzie kształtować, to doświadczenie. To jest też tak jakby tatuaż o tym: nie *stricte* o Ani, to *znaczy* o Ani też, oczywiście.



Trzeci to jest tatuaż przyjaźni. Ania ma taki sam: trzy serduszka. Od jakiegoś czasu myślałyśmy nad tym, żeby sobie zrobić takie same tatuaże i doszłyśmy razem do wniosku, że mają to być serduszka. Spodobało nam się to, więc sobie wytatuowałyśmy. My się z Anią bardzo długo znamy i bardzo się kochamy, i stwierdziłyśmy, że chciałybyśmy mieć coś takiego, co zostanie na zawsze: ona dla mnie, a ja dla niej, coś w stylu obrączek. Ale obrączkę można zgubić, a tego się nie zgubi. Ten tatuaż jest dla mnie ważny, bo symbolizuje przyjaźń, jedną z najważniejszych rzeczy w życiu, coś, co jest na pierwszym miejscu. Myślę, że bez przyjaciół – takich prawdziwych – jest bardzo ciężko żyć.



Ja mam poczucie takiego wspólnego kawałka, który stworzyliśmy. [...] Nie nazwę tego stemplem, ale nazwę pieczętką. Bardzo duże to ma znaczenie dla mnie, że mamy taki sam tatuaż.





## Bibliografia

- Andrews M., Squire C., Tamboukou M. (2008), *Doing Narrative Research*, SAGE Publications, London.
- Apel D. (2006), *Wytatuowany Żyd*, przeł. A. Ambros, „Midrasz”, nr 11(115), s. 22–31.
- Atkinson M. (2003), *Tattooed. The Sociogenesis of Body Art*, University of Toronto Press, Toronto.
- Atkinson M., Young K. (2001), *Flesh Journeys: Neo Primitives and the Re-discovery of radical Body Modification*, „Deviant Behavior”, No. 22, s. 117–146.
- Atkinson P., Silverman D. (1997), *Kundera's Immortality: The interview society and the invention of the self*, „Qualitative Inquiry”, No. 3, s. 304–325.
- Babbie E. (2003), *Badania społeczne w praktyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bachtin M. (1975), *Twórczość Franciszka Rabelais'a a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.
- Bakke M. (2000), *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Bal M. (1999), *Introduction*, w: *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, ed. M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, Dartmouth College, Dartmouth, s. vii–xvii.
- Banks M. (2009), *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Barker C. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bataille G. (1999), *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Baudrillard J. (2001), *Ameryka*, przeł. R. Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bauman Z. (1995a), *Nowoczesność wieloznaczna, wieloznaczność nowoczesna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (1995b), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, „Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce”, Toruń.

- Bauman Z. (1997), *Wśród nas, nieznanomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, w: *Pisanie miasta, czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, „Studia Kulturoznawcze” 9, Poznań, s. 145–158.
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bauman Z. (2001), *Individually, together*, w: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, SAGE Publications, London, s. xiv–xix.
- Bauman Z. (2007a), *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2007b), *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Bauman Z. (2008a), *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. O. i W. Kubiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Bauman Z. (2008b), *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2009), *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Beck U. (2002), *Społeczeństwo ryzyka*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Beck U. (2009), *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksyjnej*, w: *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, red. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 11–78.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2001), *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, SAGE Publications, London.
- Beck U., Giddens A., Lash S., red. (2009), *Modernizacja refleksyjna*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Beck U., Bonss W., Lau C. (2003), *The theory of reflexive modernization. Problematic, hypotheses and research programme*, „Theory, Culture and Society”, No. 20(2), s. 1–33.
- Becker H. (2002), *Visual evidence: a Seventh Man, the specific generalization, and the work of the reader*, „Visual Studies”, No. 17, s. 3–11.
- Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Bell D. (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Bellah R. i in. (2007), *Skłonności serca: indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, przeł. D. Stasiak, S. Skurowski i T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Benjamin W. (2005), *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bennett A. (1999), *Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship between Youth, Style and Musical Taste*, "Sociology", No. 33, s. 599–617.
- Bennett A., Kahn-Harris K., eds. (2004), *After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture*, Palgrave Macmillan, New York.
- Benson S. (2000), *Inscriptions of the Self: Reflections on Tattooing and Piercing in Contemporary Euro-America*, w: *Written on the Body: The Tattoo in the European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton University Press, Princeton, s. 234–254.
- Berger P. (1995), *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Berger P., Luckmann T. (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bernstein R. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford.
- Bertaux D. (1990), *Funkcje wypowiedzi autobiograficznych w procesie badawczym*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, przeł. S. Jakóbczyk, red. J. Włodarczyk, M. Ziółkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 71–81.
- Bertaux D., ed. (1981), *Biography and Society. The Life-History Approach in the Social Sciences*, SAGE Publications, London.
- Bettelheim B. (1989), *Rany symboliczne: rytuały inicjacji i zazdrość męska*, przeł. D. Danek, Czytelnik, Warszawa.
- Blumer H. (2007), *Interakcjonizm symboliczny*, przeł. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Boksański Z. (2007), *Indywidualizm a zmiana społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bourdieu P. (2001), *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Universitas, Kraków.
- Bourdieu P. (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Bourdieu P., Wacquant L. (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Brockmeier J., Carbaugh D., eds. (2001), *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

- Bruner J. (1991), *The Narrative Construction of Reality*, "Critical Inquiry", No. 18, s. 1–21.
- Bruner J. (2001), *Self-making and world-making*, w: *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, eds. J. Brockmeier, D. Carbaugh, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, s. 25–37.
- Bruner J. (2004), *Life as Narrative*, "Social Research", No. 71(3), s. 691–710.
- Bryant A., Charmaz K. (2007), *Grounded Theory in Historical Perspective: An Epistemological Account*, w: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, eds. A. Bryant, K. Charmaz, SAGE Publications, London, s. 31–57.
- Bryant A., Charmaz K., eds. (2007), *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, SAGE Publications, London.
- Butler J. (1989), *Gender Trouble*, Routledge, New York.
- Butler J. (1993), *Bodies that Matter*, Routledge, New York.
- Campbell C. (1989), *Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Camphausen R. (1997), *Return of the Tribal. A Celebration of Body Adornment*, Park Street Press, Rochester.
- Caplan J., ed. (2000), *Written on the Body: The Tattoo in the European and American History*, Princeton University Press, Princeton.
- Castells M. (2008), *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Certeau M., de (2008), *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Theil-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Chamberlayne P., Bornat J., Wengraf T., eds. (2000), *The Turn to Biographical Methods in Social Sciences*, Routledge, London.
- Chaney D. (1996), *Lifestyles*, Routledge, London.
- Chaney D. (2004), *Fragmented Culture and Subcultures*, w: *After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture*, eds. A. Bennett, K. Kahn-Harris, Palgrave Macmillan, New York, s. 36–48.
- Charmaz K. (2009), *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, przeł. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chase S. (2009), *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, przeł. F. Schmidt, w: *Metody badań jakościowych*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 15–56.
- Chomczyński P. (2006), *Wybrane problemy etyczne w badaniach. Obserwacja uczestnicząca ukryta*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 2(1), s. 68–87.

- Ciosek M. (2007), *System komunikacji więźniów*, w: *Resocjalizacja. Teoria i praktyka pedagogiczna*, red. B. Urban, J. Stanik, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Clandinin J., Connelly M. (2000), *Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research*, Jossey-Bass, San Francisco.
- Clarke J. (1991), *Style, w: Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain*, eds. S. Hall, T. Jefferson, Harper Collins Academic, London, s. 175–191.
- Clarke J. i in. (1991), *Subcultures, Cultures and Class, w: Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain*, eds. S. Hall, T. Jefferson, Harper Collins Academic, London, s. 9–74.
- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Climati C. (2007), *Ekstremalne zabawy młodych: moda, hobby i pragnienie przekraczania wszelkich granic*, przeł. K. Kozak, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Cohen P. (1997), *Rethinking the Youth Question: Education, Labor and Cultural Studies*, Macmillan, London.
- Connell R. (1995), *Masculinities*, Polity Press, Cambridge.
- Corbin J., Strauss A. (2008), *Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, SAGE Publications, London.
- Corrigan P. (1997), *The Sociology of Consumption*, SAGE Publications, London.
- Craik J. (1994), *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*, Routledge, London.
- Creagan K. (2006), *The Sociology of the Body*, SAGE Publications, London.
- Crossley N. (2001), *The Social Body. Habit, Identity and Desire*, SAGE Publications, London.
- Crossley N. (2006), *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*, Open University Press, New York.
- Czykwin E. (2007), *Stygmat społeczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Debord G. (2006), *Spółczesność spektaklu. Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- DeMello M. (2000), *Bodies of Inscription*, Duke University Press, Durham.
- Denzin N. (1989), *Interpretative Biography*, SAGE Publications, London.
- Denzin N. (1990), *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, przeł. N. Nowakowska, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarczyk, M. Ziółkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 55–69.

- Denzin N., Lincoln Y. (2009), *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*, przeł. K. Podembski, w: *Metody badań jakościowych*, red. N. Denzin, Y. Linncoln, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 19–62.
- Dey I. (2007), *Grounding Categories*, w: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, red. A. Bryant, K. Charmaz, SAGE Publications, London, s. 167–190.
- Dinter M., van (2005), *The World of Tattoo*, KIT Publishers, Amsterdam.
- Domański H. (1994), *Spółeczeństwo klasy średniej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Domański H. (2002), *Polska klasa średnia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Domański H., Dukaczewska A. (1994), *Orientacje indywidualistyczne w Polsce*, „Kultura i Spółeczeństwo”, nr 4, s. 61–82.
- Domański H., Dukaczewska A. (1997), *Samodzielność i chęć polegania na sobie*, w: *Elementy nowego ładu*, red. H. Domański, A. Rychard, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, s. 331–355.
- Domecka M., Mrozowicki A. (2008), *Robotnicy i ludzie biznesu. Wzory karier zawodowych a zmiana społeczna w Polsce*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 4(1), s. 136–155.
- Douglas M. (2004), *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Durak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Douglas M. (2007), *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Drozdowski R. (2006), *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Poznań.
- Dudzik W. (2005), *Karnawały w kulturze*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Durkheim E. (1999), *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dziuban A. (2012), *Ja zapisane na skórze. Tatuowanie ciała jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 200–227.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Elias N. (1980), *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Elias N. (2008), *Spoleczeństwo jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Eubanks V. (1996), *Zones of Dither: Writing the Postmodern Body*, "Body and Society", No. 2(3), s. 73–88.
- Falk P. (1994), *The Consuming Body*, SAGE Publications, London.
- Falk P. (1995), *Written in the Flesh*, "Body and Society", No. 1(1), s. 95–105.
- Fatyga B. (1999), *Dzieci z naszej ulicy. Antropologia kultury młodzieżowej*, Wydawnictwo ISNS UW, Warszawa.
- Favazza A. (1996), *Bodies Under Siege. Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Featherstone M. (1991a), *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London.
- Featherstone M. (1991b), *The Body in Consumer Culture*, w: *The Body, Social Process and Cultural Theory*, eds. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, SAGE Publications, London, s. 197–208.
- Featherstone M. (1997), *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czaplinski, J. Lang, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, s. 299–334.
- Featherstone M. (1999), *Body Modification: An Introduction*, "Body and Society", No. 5(2/3), s. 1–13.
- Ferguson H. (1992), *Watching the world go round: Atrium culture and the psychology of shopping*, w: *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, ed. R. Shields, Routledge, London, s. 21–39.
- Ferreira V. (2009), *Youth Scenes, Body Marks and Bio-Sociabilities*, "Young", No. 17, s. 285–306.
- Filipiak M. (1999), *Od subkultury do kultury alternatywnej. Wprowadzenie do subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Finkelstein J. (1991), *The Fashioned Self*, Temple University Press, Philadelphia.
- Finkelstein J. (2007), *Art of Self Invention: Image and Identity in Popular Visual Culture*, I. B. Tauris & Company, London.
- Fisher J. (2002), *Tattooing the Body, Marking Culture*, "Body and Society", No. 8, s. 91–107.
- Fischer-Rosenthal W. (2005), *The Problems with Identity: Biography as Solution to Some (Post)-Modern Dilemmas*, w: *Biographical Research Methods*, ed. R. Miller, Vol. 1, SAGE Publications, London, s. 213–229.
- Fiske J. (2010), *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.



- Flick U. (2010), *Projektowanie badania jakościowego*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Foucault M. (1998a), *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault M. (1998b), *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault M. (1999), *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa.
- Frank T. (1997), *The Conquest of the Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Frazer J. (1978), *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Freeman M. (2001), *From substance to story. Narrative, identity and the reconstruction of the self*, w: *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, eds. J. Brockmeier, D. Carbaugh, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, s. 283–298.
- Furedi F. (2004), *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, New York.
- Garfinkel H. (2007), *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Gauchet M. (2002), *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*, „Res Publica Nova”, nr 12, s. 40–51.
- Gdula M., Sadura P., red. (2012), *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, Scholar, Warszawa.
- Geertz C. (2003), *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Geertz C. (2005), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gell A. (1993), *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*, Oxford University Press, Oxford.
- Gennep A., van (2006), *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gergen K. (2009), *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody, PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.



- Giddens A. (2002), *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Giddens A. (2006), *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2008), *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Giddens A. (2009), *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, red. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 79–144.
- Gilbert S. (2000), *Tattoo History*, Juno Books, New York.
- Glaser B. (1978), *Theoretical Sensitivity*, The Sociology Press, Mill Valley.
- Glaser B. (1998), *Doing Grounded Theory. Issues and Discussions*, The Sociology Press, Mill Valley.
- Glaser B., Strauss A. (2009), *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, przeł. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Goffman E. (2000), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Goffman E. (2005), *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Goffman E. (2006), *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goffman E. (2008), *Zachowania w miejscach publicznych: o społecznej organizacji zgromadzeń*, przeł. O. Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goffman E. (2010), *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, przeł. P. Tomanek, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Gorzko M. (2008), *Procedury i emergencja. O metodologii klasycznej teorii ugruntowanej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Grosz E. (1991), *Volatile Bodies*, Routledge, New York.
- Gustafson M. (2000), *The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond*, w: *Written on the Body: The Tattoo in the European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton University Press, Princeton, s. 17–31.
- Habermas J. (2003), *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

- Hall S. (1996), *Who Needs Identity?*, w: *Questions of Cultural Identity*, eds. S. Hall, P. Du Gay, SAGE Publications, London, s. 1–17.
- Hall S., Jefferson T. (1991), *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain*, Harper Collins Academic, London.
- Hałas E. (2001), *Symbole w interakcji*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Hambly A. (2009), *The History of Tattooing*, Dover Publications, Mineola.
- Hammersley M., Atkinson P. (2000), *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań.
- Heath J., Potter A. (2010), *Bunt na sprzedaż: dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, przeł. H. Jankowska, „Muza”, Warszawa.
- Heatherton T. i in., red. (2008), *Społeczna psychologia piętna*, przeł. J. Radzicki, M. Szuster, T. Szustowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hebdige D. (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen & Co. Ltd, New York.
- Heelas P. (1996), *Introduction: Detraditionalization and its Rivals*, w: *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, eds. P. Heelas, S. Lash, P. Morris, Blackwell, Cambridge, s. 1–20.
- Heelas P., Woodhead L. (2005), *The Spiritual Revolution*, Blackwell Publications, London.
- Helling I. (1990), *Metoda badań biograficznych*, przeł. K. Drożdźiał, J. Włodarek, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 13–37.
- Hesse M. (1980), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, The Harvest Press, Bloomington.
- Hetherington K. (1998), *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*, SAGE Publications, London.
- Hewitt K. (1997), *Mutilating the Body: Identity in Blood and Ink*, Bowling Green State University Popular Press, Bowling Green.
- Hochschild A. (2009), *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Holton J. (2007), *The Coding Process and Its Challenges*, w: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, eds. A. Bryant, K. Charmaz, SAGE Publications, London, s. 226–290.
- Imber J. (2004), *Therapeutic Culture: Triumph and Defeat*, Transaction Publishers, New York.
- Inglehart R. (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton.

- Inglehart R. (2007), *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych*, przeł. S. Czarnik, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo „Znak”, Kraków, s. 334–348.
- Jacyno M. (2007), *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jacyno M. (2010), *Technologie cyfrowe a techniki „self”*, w: *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS, <http://www.mim.swps.pl> (data dostępu 17.05.2013 r.), s. 61–64.
- Jakubowska H. (2009), *Socjologia ciała*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Jasińska-Kania A. (2002), *Indywidualizacja i społeczeństwo: przekształcanie moralności w Polsce i w Europie*, w: *Polacy wśród Europejczyków*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Scholar, Warszawa, s. 213–234.
- Jeffreys S. (2000), *Body Art and Social Status: Cutting, Tattooing and Piercing from Feminist Perspective*, “Feminism Psychology”, No. 10, s. 409–429.
- Jelski A. (2007), *Tatuaż*, Wydawnictwo „Kontrowers”, Gliwice.
- Jenks C. (2003), *Transgression*, Routledge, London.
- Jervis J. (1999), *Transgressing the Modern. Explorations in the Western Experience of Otherness*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Jones C. P. (2000), *Stigma and Tattoo*, w: *Written on the Body: The Tattoo in the European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton University Press, Princeton, s. 1–16.
- Kant I. (2004), *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa.
- Kaufman J.-C. (2004), *Ego. Socjologia jednostki*, przeł. K. Wakar, Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Kaźmierska K. (2004), *Wywiad narracyjny jako jedna z metod badań biograficznych*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 1, s. 71–96.
- Kaźmierska K. (2008), *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Kelle U. (2007), *The Development of Categories: Different Approaches in Grounded Theory*, w: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, eds. A. Bryant, K. Charmaz, SAGE Publications, London, s. 191–213.
- Klesse C. (1999), *Modern Primitivism: Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation*, “Body and Society”, No. 5(2/3), s. 15–38.
- Klimczyk W. (2008), *Erotyzm ponowoczesny*, Universitas, Kraków.
- Kohli M. (2005), *Biography: Account, Text, Method*, w: *Biographical Research Methods*, ed. R. Miller, t. 2, SAGE Publications, London, s. 59–71.
- Konecki K. (2000), *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Konecki K. (2009a), *Teoretyzowanie w socjologii – czyli o odkrywaniu i konstruowaniu teorii na podstawie danych empirycznych*, w: A. Strauss, B. Glaser, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, przeł. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Konecki K. (2009b), *Przedmowa do wydania polskiego*, w: K. Charmaz, *Teoria ugruntowana*, przeł. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kostera M. (2003), *Antropologia organizacji. Metody badań terenowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Krajewski M. (2003), *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kristeva J. (1982), *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Columbia University Press, New York.
- Kvale S. (2010), *Prowadzenie wywiadów*, przeł. A. Dziuban, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Langman L. (1992), *Neon Cages*, w: *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, ed. R. Shields, Routledge, London, s. 40–82.
- Langman L. (2003), *Culture, Identity and Hegemony: The Body in a Global Age*, "Current Sociology", No. 51(3/4), s. 223–247.
- Lasch C. (1980), *The Culture of Narcissism*, Abacus, London.
- Lash S. (1993), *Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension*, "Theory, Culture and Society", No. 10(1), s. 1–23.
- Lash S. (2001), *Individualization in a Non-Linear Mode*, w: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, SAGE Publications, London, s. vii–xiii.
- Lash S. (2003), *Reflexivity as Non-Linearity*, "Theory, Culture and Society", No. 20, s. 49–57.
- Lash S. (2009), *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, w: *Modernizacja refleksyjna*, red. U. Beck, A. Giddens i S. Lash, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo PWN, Warszawa, s. 145–221.
- Lash S., Urry J. (1994), *Economies of Signs and Space*, SAGE Publications, London.
- Lawler S. (2008), *Identity: Sociological Perspective*, Polity Press, Cambridge.
- Lazarus R., Folkman S. (1984), *Stress, Appraisal and Coping*, Springer, New York.
- Lazarus B., Lazarus R. (2006), *Coping with Aging*, Oxford University Press, Oxford.
- Leach E. (1989), *Kultura i komunikowanie*, przeł. M. Buchowski, PWN, Warszawa.

- Lévi-Strauss C. (1969), *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajęczkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. (1970), *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. (1992), *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Wydawnictwo Plejada, Warszawa.
- Lévy-Bruhl L. (1992), *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lindholm C. (2008), *Culture and Authenticity*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Lombroso C. (1981), *Człowiek zbrodniarz w stosunku do antropologii, jursprudencji i dyscypliny więziennej*, t. 1, przeł. J. Popławski, wyd. M. Wołowski, Warszawa.
- Luhmann N. (2003), *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, przeł. J. Łoziński, Scholar, Warszawa.
- Maffesoli M. (2008), *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Malinowski A. (2005), *Tajemnice tatuażu i magia kolczyków*, Wydawnictwo Bryza, Gdańsk.
- Malinowski B. (1990), *Mit, magia, religia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mariański J. (2001), *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, TN KUL, Lublin.
- Mariański J., red. (2002), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, PAN, Warszawa.
- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Marody M. (2010), *Poszukiwanie dowodu na własne istnienie*, w: *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS, <http://www.mim.swps.pl> (dostęp: 17.05.2013 r.), s. 65–69.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A. (2004), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- McAdams D. (1993), *The Stories We Live By: Personal Myths and Making of the Self*, The Guilford Press, New York.
- McAdams D., Josselson R., Lieblich A. (2006), *Identity and Story. Creating Self in Narrative*, American Psychological Association, Washington.
- Mead G. (1975), *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Mellor P., Schilling C. (1997), *Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity*, SAGE Publications, London.
- Merton R. (1982), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. J. Morawska, J. Wertenstein-Żułowski, PWN, Warszawa.
- Mifflin M. (1997), *Bodies of Subversion: A Secret History of Women and Tattoo*, Juno Books, New York.
- Miles S. (2000), *Youth Lifestyles in a Changing World*, Open University Press, Buckingham.
- Miller R., ed. (2005), *Biographical Research Methods*, t. 1–2, SAGE Publications, London.
- Morse J. (2007), *Sampling in Grounded Theory*, w: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, eds. A. Bryant, K. Charmaz, SAGE Publications, London, s. 229–244.
- Mucha J., Keen M. (2006), *Autobiografie czasu transformacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Muggleton D. (2004), *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Muggleton D., Weinzierl R., eds. (2003), *The Post-subcultures Reader*, Berg, Oxford.
- Nancy J.-L. (1991), *Inoperative Community*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- Negrin L. (2008), *Appearance and Identity: Fashioning the Body in Postmodernity*, Palgrave Macmillan, New York.
- Nora P. (1989), *Between Memory and History: Les Lieux de Memoire*, "Representations", Num. 26, s. 7–24.
- Nora P. (2001), *Czas pamięci*, „Res Publica Nova”, nr 7, s. 37–44.
- Nora P. (2002), *Epoka upamiętniania*, w: J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, s. 59–68.
- Nussbaum M. (2004), *Hiding from Humanity, Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton.
- O'Neill J. (1985), *Five Bodies. The Human Shape of Modern Society*, Cornell University Press, Ithaca.
- Oettermann S. (1986), *Uratować własną skórę*, przeł. J. Wilczyński, w: *Mąski, Transgresje 4*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk, s. 66–84.
- Olcoń-Kubicka M. (2009), *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Olechnicki K. (2003), *Antropologia obrazu: fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Paleczny T. (1997), *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Parry A. (2006), *Tattoo. Secrets of a Strange Art*, Dover Publications, Mineola.
- Pink S. (2009), *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienia w badaniach*, przeł. M. Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Pitts V. (2003), *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*, Palgrave Macmillan, New York.
- Pochmara-Wysoczyńska Z. (1981), *Tatuaż w podkulturze przestępczej*, „Szkoła Specjalna”, nr 1.
- Polhemus T. (1988), *Body Styles*, Lennard Publishing, Luton.
- Polhemus T. (1994), *Streetstyle*, Thames and Hudson, London.
- Polhemus T. (1996), *Style Surfing: What to Wear in the 3th Millennium*, Thames and Hudson, London.
- Polhemus T., Proctor L. (1978), *Fashion and Anti-Fashion*, Thames and Hudson, London.
- Pritchard S. (2001), *An Essential Marking. Maori Tattooing and the Properties of Identity*, “Theory, Culture and Society”, No. 18(4), s. 27–45.
- Przybyliński S. (2005), *Podkultura więzienna: wielowymiarowość rzeczywistości penitencjarnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Przybyliński S. (2007), „Dziara”, „cynkówka”, „kolka” – zjawisko tatuażu więziennego, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Putnam R. (2008), *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Reichert J. (2007), *Abduction: The Logic of Discovery of Grounded Theory*, w: *The SAGE Handbook of Grounded Theory*, eds. A. Bryant, K. Charmaz, SAGE Publications, London, s. 214–228.
- Riemann G., Schütze F. (1992), *Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 39(2), s. 89–109.
- Riley S., Cahill S. (2005), *Managing Meaning and Belonging: Young Women's Negotiation of Authenticity in Body Art*, “Journal of Youth Studies”, No. 8(3), s. 261–279.
- Robert K. (2009), *Youth in Transition: Eastern Europe and The West*, Palgrave Macmillan, London.
- Roberts B. (2002), *Biographical Research*, Open University Press, Buckingham.
- Rokuszevska-Pawelek A. (1996), *Miejsce biografii w socjologii interpretatywnej. Program socjologii biograficznej Fritza Schütze*, „ASK”, nr 1, s. 37–54.



- Rokuszewska-Pawełek A. (2005), *Metoda biograficzna i badanie biografii*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 4(1/2), s. 170–186.
- Rose G. (2010), *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rose N. (1996), *Inventing our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosenthal G. (1990), *Rekonstrukcja historii życia*, przeł. N. Nowakowska, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarczyk, M. Ziółkowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 97–112.
- Rosenthal G. (2005), *Biographical research*, w: *Biographical Research Methods*, ed. R. Miller, t. 2, SAGE Publications, London, s. 25–57.
- Rubin A., ed. (1988), *Marks of Civilization: Artistic Transformation of the Human Body*, Museum of Cultural History University of California, Los Angeles.
- Rubin H., Rubin I. (2005), *Qualitative Interviewing. The Art of Hearing Data*, SAGE Publications, London.
- Rudnicki P. (2009), *Oblicza buntu w biografjach kontestatorów*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Rudnicki S. (2009), *Katar, ciało, „ja”*, w: *Społeczeństwo i codzienność. W stronę nowej socjologii?*, red. S. Rudnicki, J. Stypińska, K. Wojnicka, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, s. 372–390.
- Rush J. (2005), *Spiritual Tattoo: A Cultural History of Tattooing, Piercing, Scarification, Branding, and Implants*, Frog, Berkley.
- Salecl R. (2001), *Cut the Body: From clitoridectomy to body art*, w: *Thinking Through the Skin*, eds. S. Ahmed, J. Stacy, Routledge, London, s. 21–35.
- Sanders C. (1988), *Marks of Mischief: Becoming and Being Tattooed*, „Journal of Contemporary Ethnography”, No. 16, s. 395–432.
- Sanders C. (1989), *Customizing the Body: The Art and Culture of Tattooing*, Temple University Press, Philadelphia.
- Schilling C. (1993), *The Body and The Social Theory*, SAGE Publications, London.
- Schütz A. (2008), *O wielości rzeczywistości*, przeł. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Sennett R. (2006), *Korozja charakteru: osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzieżgowski, Ł. Mikołajewski, „Muza”, Warszawa.
- Sennett R. (2009), *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, „Muza”, Warszawa.
- Silverman D. (2007), *Interpretacja danych jakościowych*, przeł. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.



- Silverman D. (2008), *Prowadzenie badań jakościowych*, przeł. J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Simmel G. (2005), *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Simmel G. (2007), *Filozofia mody*, przeł. S. Magala, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo „Znak”, Kraków, s. 272–276.
- Slany K. (2002), *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Snopek M. (2009), *Tatuaż. Element współczesnej kultury*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Środa M. (2003), *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Steele V. (1996), *Fetish: Fashion, Sex and Power*, Oxford University Press, Oxford.
- Strauss A. (1959), *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, The Free Press of Glencoe, Illinois.
- Strauss A. (1987), *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strauss A. (1993), *Continual Permutation of Action*, Aldine de Gruyter, New York.
- Sullivan N. (2001), *Tattooed Bodies: Subjectivity, Textuality, Ethics, and Pleasure*, Preager, Westport.
- Sweetman P. (1999), *Anchoring the (Postmodern) Self? Body Modification, Fashion and Identity*, “Body and Society”, No. 5(2/3), s. 51–76.
- Sweetman P. (2004), *Tourists and Travellers? “Subcultures”, Reflexive Identities and Neo-Tribal Sociality*, w: *After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture*, eds. A. Bennett, K. Kahn-Harris, Palgrave Macmillan, London, s. 79–93.
- Szacki J. (1995), *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szacki J. (2005), *Indywidualizm i kolektywizm*, w: *Encyklopedia Socjologii. Suplement*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 84–92.
- Szaszkiewicz M. (1997), *Tajemnice grypsarki*, Instytut Ekspertyz Sądowych, Kraków.
- Szlendak T. (2002), *Architektonika romansu. O społecznej naturze miłości erotycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szlendak T. (2004), *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

- Szlendak T., Pietrowicz K., red. (2007), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia: analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Sztompka P. (2005), *Socjologia zmian społecznych*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Sztompka P. (2006), *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Świda-Zięba H. (2006), *Indywidualizm młodych a więź społeczna*, „Societas/Communitas”, nr 1(1), s. 127–144.
- Targovnick M. (1990), *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*, University of California Press, Chicago.
- Tarnavskiy V. (2007), *Dzieci swoich czasów: ruchy młodzieżowe w Rosji a zmiany kulturowe po upadku ZSRR*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- Taylor C. (1996), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Taylor C. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Thevoz M. (1984), *The Painted Body*, Skira/Rizzoli, New York.
- Thronton S. (1995), *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*, Polity Press, Cambridge.
- Tokarska-Bakir J. (2005), *Et(n)ologia piętna. Wstęp do wydania polskiego*, w: E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 7–26.
- Tönnies F. (2008), *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Touraine A. (2009), *Od rozumienia społeczeństwa do odkrywania podmiotu*, przeł. M. Biernacka, w: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys, J. Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 563–576.
- Trilling L. (1972), *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Turner B. (1989), *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford.
- Turner B. (1991), *Recent Development of the Theory of the Body*, w: *The Body. Social Process and Cultural Theory*, eds. M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner, SAGE Publications, London, s. 1–35.

- Turner B. (1992), *Regulating bodies. Essays In Medical Sociology*, Routledge, London.
- Turner B. (1995), *Medical Power and Social Knowledge*, SAGE Publications, London.
- Turner B. (1999), *The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies*, "Body and Society", No. 5, s. 39–50.
- Turner B. (2003), *Social Fluids: Metaphors and Meanings*, "Body and Society", No. 9(1), s. 1–10.
- Turner J., Stets J. (2009), *Socjologia emocji*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Turner V. (2006), *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Turner V. (2010), *Proces rytualny: struktura i antystruktura*, przeł. E. Dzurak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Urry J. (2000), *Socjologia mobilności*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Urry J. (2007), *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Vale V., Juno A., eds. (1989), *Modern Primitives*, Re/Search Publications, San Francisco.
- Vattimo G. (1996), *Hermeneutyka – nowa „koine”*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie”, nr 1(37), s. 117–134.
- Veblen T. (1971), *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Zagórska, K. Zagórski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wasilewski J. (2010), *Tabu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Weber M. (1974), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Weinzierl R., Muggleton D. (2003), *What is “Post-subcultural Studies” Anyway?*, w: *The Post-subcultures Reader*, eds. D. Muggleton, R. Weinzierl, Berg, Oxford, s. 3–23.
- Weiss R. (1994), *Learning from Strangers. The Art and Method of Qualitative Interview Studies*, The Free Press, New York.
- Wengraf T. (2001), *Qualitative Research Interviewing. Biographic Narrative and Semi-structured Methods*, SAGE Publications, London.
- Wengraf T., Chamberlayne P., Bornat J. (2002), *A Biographical Turn in the Social Sciences? A British-European View*, "Cultural Studies, Critical Methodologies", No. 2(2), s. 245–269.

- Wentland T. (1994), *Tatuaż w więzieniu dla młodocianych*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego”, nr 8, s. 59–69.
- Wiatr A. (2010), *Historie intymne. Odnajdując się i tracąc siebie*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Widdicombe S., Wooffit R. (1995), *The Language of Youth Subcultures: Social Identity in Action*, Harbester Wheatheaf, Hemel Hempstead.
- Wieczorkiewicz A. (2008), *Apetyt turysty: o doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków.
- Williams L. (2010), *Hard core. Władza, przyjemność i „szaleństwo widzialności”*, przeł. J. Burzyńska, I. Hansz, M. Wojtyna, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Williams S. (1998), *Bodily Dys-Order: Desire, Excess and the Transgression of Corporeal Boundaries*, “Body and Society”, No. 4(2), s. 59–82.
- Włodarek J., Ziółkowski M., red. (1990), *Metoda biograficzna w socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Wojcik D. (1995), *Punk and Neo-tribal Body Art*, University of Mississippi Press, Jackson.

## **Summary**

### **Playing with identity. Tattooing in individualizing Polish society**

The individualization processes, both structural and cultural ones, have created new conditions for personal identity in Poland. Resulting in emancipation from the traditional social structures and a stable cultural background, they forced individuals to create their own selves. Undoubtedly, this is not easy as individuals are deprived of firm frames or points of reference in which their identity could become deeply ingrained. On the other hand, the situation is not tragic either as each person has the chance to construct their own identity to a considerably greater degree than before. I devoted my PhD dissertation to research into how and to what extent particular persons are trying to individuate themselves and take this chance by working on their own identity.

I study these identity-construction processes on the basis of the practice of tattooing, which can be recognized as one of the most radical and distinctive tools of establishing an individual's identity in many respects. Firstly, tattooing has a relatively extensive impact in comparison with other cultural tools: a tattoo affects both an individual's body, psyche, and well-being. Secondly, it requires the individual to become deeply involved and convinced about the purposefulness of having it done – tattooing lasts long and is painful and invasive. In most cases, once done, the tattoo remains on the body forever. Thirdly, a tattoo is a very clear message for others – it is often difficult to conceal (and most wearers do not want to hide their tattoos) and, in many contexts, having a tattoo puts an individual in the position of “the other” or “the alien”, which evokes associations with the underclass, the underworld or subcultures. Last but not least, somehow contrary to the previous point, tattooing is enjoying a renaissance of its own, affecting more and diverse social strata, owing to which it can be studied as a cultural practice which is not only an oddity but also an “accepted” tool of expressing oneself and developing one's identity.

Examining the role of tattooing in constructing one's identity in the context of the individualization processes happening in today's Poland constitutes the purpose of the research described in my PhD dissertation.

I try to accomplish it by relying on the concept of individualization as the theoretical background for my considerations and referring to the empirical material I collected, that is thirty-nine biographical interviews with tattooed men and women.

The book consists of six chapters. In Chapter One, I describe the individualization process, which provides a broader context for contemporary identity construction processes. By reviewing the most important sociological conceptualizations of individualization, I distinguish three different, but tightly interweaving, dimensions of this process: the structural one (which refers to institutional transformations and the change of an individual's life situation), the cultural one (connected with the individualization discourse, specific to late modernity), and the subjective one (which concerns the consciousness and experience of individualized persons). I also try to show how, according to prominent individualization theorists, the structural and cultural individualization transformations influenced the condition of a late modern individual and the mechanisms of identity construction. Consequently, an extensive part of the chapter is devoted to discussing the key sociological aspects of the process of creating and recreating one's "self": reflexivity, expressing one's identity in society or the role of the bonds and relationships with other people in forming one's individuality. In the last part of the chapter, I discuss the significance of body and corporeality to the self-determination of a late modern individual.

In Chapter Two, the subject of my research is tattooing and its popularity. However, I do not describe the complex history of tattooing, whose origins date back to prehistory, but I demonstrate how, according to the sociologists and anthropologists exploring the issue, the role of tattooing in culture and its alleged significance changed in three different types of societies. Firstly, I analyse the role and significance of tattooing in holistic traditional and tribal societies. Secondly, I follow the changes in the practice of tattooing which were connected with structural and cultural transformations of society within the "first" modernity. Thirdly, I analyse how late modern changes of the nature of social relations and processes of forming one's identity contributed to the popularity of tattooing and the redefinition of its significance to an individual. Last but not least, I present the practice of tattooing in Poland and try to determine its specificity in the Polish culture.

Chapter Three is a brief introduction to the empirical part of the book and presents the most important methodological issues connected with my project. Not only does it explain the matter and purposes of the research, but it also justifies the choice of a concrete academic approach (qualitative

research), adopted analytical strategies (based on the constructivist grounded theory) and the tools used in the study (biographical interview and observation).

In the next three chapters I present the results of my research and my own theoretical interpretation of the role of tattooing in the process of constructing an individual's identity. In Chapter Four I analyse my interviewees' identity work at the level of self-reference, i.e. the ways in which a tattoo helped them to express and develop their image, self-narration, and emotions. In the next two chapters I study tattooing from a broader perspective, exceeding the level of "pure" self-reference and observing how the respondents negotiated and determined their selves in a wider social or cultural context. In Chapter Five I try to demonstrate that one of the key moments of forming an individual's self through tattooing is distinguishing or symbolically distancing oneself from others. Chapter Six is devoted to those types of relationships with "others" which constituted the basis or the result of the identity projects carried out by individuals.

In the Conclusion I refer to the general issues connected with individualization and identity as such again, this time looking at them from the angle of my research results. I try to place them within four great sociological debates concerning the relation between an individual and culture, the degree of the integrity of an individual's identity, and the scope of their autonomy when facing limitations and structural pressures as well as the role of other people in an individual's search for their own self.

*Translated by Magdalena Kopczyńska*





## Indeks osobowy

### A

Amos Tori 263  
Andrews Molly 139  
Apel Dora 127, 340  
Atkinson Michael 14, 93, 100–102,  
104–105, 118–119, 123, 162,  
191, 212, 214, 219–220, 224,  
227, 234, 246–247, 254, 258,  
261, 282, 292, 325–326, 330,  
333–334, 340–341, 359, 363  
Atkinson Paul 38, 101, 143, 213

### B

Babbie Earl 388  
Bachtin Michaił 224  
Bakke Monika 305  
Bal Mieke 195, 199  
Banks Markus 143, 145  
Barker Chris 244, 367, 273  
Bataille Georges 57, 224  
Baudrillard Jean 11, 62, 112, 153  
Bauman Zygmunt 11, 19–20, 22–  
23, 30, 38–42, 44–46, 59, 71,  
75, 77–78, 80, 131–132, 162,  
213, 227, 229, 256, 258, 376,  
378, 380, 382  
Beck Ulrich 11, 21, 23–33, 41–42,  
46, 48–52, 54, 56–58, 71, 75,  
131, 304, 380  
Becker Howard 145  
Beckford James 131

Beck-Gernsheim Elizabeth 21, 26–  
27, 32–33, 41, 51, 131  
Beksiński Zdzisław 154, 158  
Bell Daniel 31, 34–36, 48, 152, 213,  
380  
Bellah Robert 19–21, 24, 63–64, 68,  
74, 213, 304, 381  
Benjamin Walter 67  
Bennett Andy 253  
Benson Susan 88–89, 102, 104, 110,  
113, 115–116, 123, 149, 154,  
177, 224, 254, 258, 271  
Berger Peter 22, 28–29, 134  
Bernstein Richard 134  
Bertaux Daniel 139–141  
Bettelheim Bruno 96  
Błaszczynski Robert 128  
Blumer Herbet 133–134  
Bokszański Zbigniew 12, 19–21,  
23–24, 29, 35, 132, 248  
Bonss Wolfgang 23–24, 28–30, 33,  
48, 380  
Boss Hugo 117  
Bourdieu Pierre 32, 37, 53, 135,  
228, 265, 280, 370  
Brockmeier Jens 140  
Bruner Jerome 141–142  
Bryant Antony 134, 385  
Butler Judith 34

**C**

- Cahill Sharon 119, 157, 235, 258  
 Campbell Colin 36  
 Camphausen Rufus 88–89, 91, 93–  
 –94, 98–99, 114, 122  
 Caplan Jane 89, 95, 100  
 Carbaugh Donal 140  
 Castells Manuel 11, 72  
 Certeau Michel de 267  
 Chamberlayne Prue 140  
 Chaney David 37, 228, 280  
 Charmaz Kathy 134–137, 385–390  
 Chase Susan 139–141  
 Chomczyński Piotr 144  
 Ciosek Mieczysław 124, 126  
 Clandinin Jean 139  
 Clarke John 250–251, 273  
 Clifford James 134  
 Climati Carlo 244  
 Cohen Phil 244  
 Connell Raewyn 261  
 Connelly Michael 139  
 Cook James 88, 100, 104  
 Corbin Juliet 134–135, 385–389  
 Corrigan Peter 20  
 Craik Jennifer 112  
 Crossley Nick 77, 82, 94, 97, 169, 171  
 Czykwini Elżbieta 248, 291–292,  
 301, 306

**D**

- Darwin Karol 88  
 DeMello Margot 14, 89, 100–101,  
 104–105, 108, 113–115, 123,  
 149, 154, 166, 219–220, 227,  
 254, 258, 282, 340, 359, 363,  
 366–368, 371  
 Denzin Norman 134–135, 139–142  
 Dey Ian 386  
 Dilthey Wilhelm 132

- Dinter Maarten Hesselt van 88, 94,  
 103  
 Doda zob. Rabczewska Dorota  
 Domański Henryk 12, 30, 132  
 Domecka Markieta 187–188  
 Douglas Mary 90, 95, 99, 109, 305  
 Drozdowski Rafał 110, 112, 129,  
 155, 161, 202–203, 245, 247,  
 261, 369  
 Dudzik Wojciech 224  
 Dukaczewska Aleksandra 12, 132  
 Durkheim Emil 21–22, 28, 93, 96–  
 –98, 122

**E**

- Eliade Mircea 96  
 Elias Norbert 32, 71, 84, 100–101,  
 213, 224, 227–229  
 Eubanks Victoria 102, 112, 120, 276

**F**

- Falk Pasi 91, 94–95, 99, 224  
 Fatyga Barbara 244  
 Favazza Armando 96–97, 177, 224  
 Featherstone Mike 11, 23, 26, 34–  
 –35, 37, 40, 42, 64–69, 77–78,  
 80, 82, 117, 131, 152–153, 171,  
 175–176, 213, 224, 227, 256,  
 283, 376, 378, 380  
 Ferguson Harvie 37, 45  
 Ferreira Vitor Sérgio 89, 108, 114–  
 –115, 149, 340  
 Filipiak Marian 250  
 Finkelstein Joanne 40, 69, 80, 152,  
 171, 283  
 Fischer-Rosenthal Wolfram 139,  
 187–188  
 Fisher Jill 89, 94, 102, 112–113, 116,  
 118, 122, 149, 154, 227, 276, 282  
 Fiske John 36, 131, 260, 267, 273, 377

Flick Uwe 388–389  
Folkman Susan 219, 222  
Foucault Michel 29, 77, 100, 284  
Frank Thomas 36  
Frazer James 98, 164, 166  
Freeman Mark 139, 142  
Furedi Frank 39

**G**

Gauchet Marcel 22  
Gautier Jean-Paul 117  
Gdula Maciej 37  
Geertz Clifford 133–134  
Gell Alfred 91, 94–95  
Gennep Arnold van 96  
Gergen Kenneth 30, 42, 59–61, 70,  
132, 378–379  
Gibson William 197  
Giddens Anthony 11, 21, 23–24,  
28–30, 33, 36, 39, 41–46, 48–  
49, 51–54, 56–59, 64, 68, 71–  
73, 77–82, 84, 131–132, 139,  
169–171, 175, 184, 200, 268,  
307, 334–335, 339, 347, 351,  
356, 377  
Giger Hans Rudolf 154, 158  
Gilbert Steve 88, 94  
Giza-Poleszczuk Anna 12, 30, 76  
Glaser Barney 133–135, 188, 385–  
389  
Goffman Erving 60, 69, 82, 84, 102,  
213–214, 248, 284, 292–293,  
301, 306–307  
Gorzko Marek 134  
Grosz Elisabeth 305  
Gustafson Mark 94

**H**

Habermas Jürgen 283  
Hadrian I, papież 88

Hałas Elżbieta 347  
Hall Stuart 250–251, 267  
Hambly Arnold 88, 93–98  
Hammersley Martyn 143  
Hardy Don Ed 120  
Hawke Ethan 246  
Heath Joseph 36  
Heatheron Todd 248, 292  
Hebdige Dick 59, 106, 247, 250–  
251, 273, 278, 330  
Heelas Paul 20, 22  
Helling Ingeborg 139–142  
Hesse Mary 133  
Hetherington Kevin 43, 55, 62, 64,  
71, 75–77, 121, 227, 283, 335,  
343, 358, 365, 372, 382  
Hewitt Kim 14, 177, 224  
Hindelbrand Nora 101  
Hochschild Arlie 72, 213–214  
Holton Judith 386  
Huizinga Johan 87

**I**

Imber Jonathan 39  
Inglehart Ronald 36, 132

**J**

Jacyno Małgorzata 12, 20, 22–24,  
26, 34–37, 39–40, 47–48, 63–  
66, 131, 152, 162, 185, 213,  
224, 248–249, 268, 343–344,  
377, 380  
Jakubowska Honorata 39–40, 78  
Jasińska-Kania Aleksandra 12  
Jefferson Thomas 250–251, 273  
Jeffreys Sheila 119  
Jelski Andrzej 88, 94, 101, 103–104,  
124, 126–127  
Jenks Chris 224  
Jervis John 224

Jones C. P. 94  
 Juno Andrea 83, 114, 120–121, 123,  
 191

## K

Kahn-Harris Keith 253  
 Kant Immanuel 55, 59  
 Kaufmann Jean-Claude 52, 62,  
 150–151, 161–162  
 Kaźmierska Kaja 139–140, 187, 190,  
 196, 199, 205  
 Keen Mike F. 140  
 Kelle Udo 386  
 Klein Calvin 117  
 Klesse Christian 102, 112, 120–121,  
 276, 340, 371  
 Klimczyk Wojciech 67, 84, 224,  
 240, 351  
 Klimt Gustav 154  
 Kohli Martin 140–141  
 Konecki Krzysztof 132, 134, 136,  
 139, 143, 385–389  
 Kostera Monika 143–144  
 Krajewski Marek 37  
 Krzywicki Ludwik 88  
 Kubary Jan Stanisław 88  
 Kvale Steinar 139, 389

## L

La Belle Irene 101  
 Langman Lauren 37, 45, 106, 177,  
 191, 223, 291  
 Lasch Christoph 22, 68–69  
 Lash Scott 22–23, 26, 28–31, 42,  
 48–49, 51, 54–59, 61, 63–64,  
 66–67, 71, 73–76, 82, 152–153,  
 155, 175, 187, 332, 341, 353,  
 358, 377–379  
 Lau Christoph 23–24, 28–30, 33,  
 48, 380

Lawler Steph 227  
 Lazarus Bernice 219, 222  
 Lazarus Richard 219, 222  
 Lazonga Vyvyn 120  
 Leach Edmund 96  
 Levi Primo 127  
 Lévi-Strauss Claude 58–59, 92, 94,  
 164  
 Lévy-Bruhl Lucien 164  
 Lincoln Yvonne 134–135  
 Lindholm Charles 37, 67–68, 57, 213  
 Lombroso Cesare 104–105  
 Longo Robert 197  
 Luckmann Thomas 134  
 Luhmann Niklas 73  
 Lynch David 181

## M

Maffesoli Michel 19, 71, 75–76, 83,  
 121, 175, 368, 382  
 Malinowski Andrzej 124, 162, 167  
 Mariański Janusz 12  
 Marks Karol 11, 22  
 Marody Mirosława 12, 30, 76, 283,  
 344  
 Mauss Marcel 82  
 McAdams Dan 131, 139  
 McRobbie Angela 250  
 Mead George 326  
 Mellor Philip 71, 75, 83, 122–123  
 Merton Robert 332  
 Mifflin Margot 89, 101, 119, 219,  
 254, 258  
 Miles Steven 253, 344  
 Miller Robert 139  
 Morse Janice 388  
 Mrozowicki Adam 187–188  
 Mucha Janusz 140

Muggleton David 154, 180, 228,  
233, 238, 250–251, 253, 273,  
278, 320, 344  
Mustafar Fakir 120–121

**N**

Nancy Jean-Luc 76  
Negrin Llewellyn 40, 70, 117  
Nora Pierre 190  
Nussbaum Martha 305

**O**

O'Neill John 82–83  
O'Rilley Samuel 104  
Odyn, postać mitologiczna 155–  
–156, 165, 206–207, 262, 342  
Oettermann Stephan 101, 104–105  
Olcoń-Kubicka Marta 12, 20, 23–  
–24, 26, 29, 31, 42, 44–45, 48,  
62, 64, 66, 70, 76, 132, 227,  
283, 336, 343–344, 358, 365,  
372  
Olechnicki Krzysztof 143, 145

**P**

Palczny Tadeusz 240, 244, 250  
Pietrowicz Krzysztof 344  
Pink Sarah 143  
Pitts Victoria 14, 89, 108, 113, 118–  
–123, 149, 219, 227, 247, 254,  
258, 261, 282, 292  
Pochmara-Wysoczyńska Zofia 124,  
126  
Polhemus Ted 87–88, 95–96, 105, 117  
Potter Andrew 36  
Pritchard Stephen 91, 100–102  
Proctor Lynn 117  
Przybyliński Sławomir 94, 103, 124,  
126  
Putnam Robert 22, 131, 381

**R**

Rabczewska Dorota (Doda) 158  
Reichertz Jo 385  
Rieman Gerhard 141, 188  
Riley Sarah 119, 157, 235, 258  
Roberts Brian 139–141, 244  
Rokuszewska-Pawełek Alicja 140–  
–141  
Rose Gillian 143, 145, 284  
Rose Nicolas 23, 39, 131, 376  
Rosenthal Gabriele 139–140  
Rubin Arnold 89  
Rudnicki Seweryn 81  
Rush John 92, 94, 114, 122  
Ryder Winona 246

**S**

Sadura Przemysław 37  
Salecl Renata 116–117  
Sanders Clinton 14, 93, 97–98, 100,  
106–107, 149, 162, 227, 247,  
282, 292, 325, 330, 337, 340, 359  
Schilling Chris 39–40, 71, 75, 77–  
–78, 80–81, 83, 122–123, 169–  
–171, 256, 340, 371  
Schütz Alfred 134  
Schütze Fritz 141, 187–188  
Sennett Richard 22, 31, 43, 131,  
304, 380–381  
Silverman David 38, 213, 388  
Simmel Georg 19, 22, 28, 40, 64, 228  
Slany Krystyna 32, 131  
Smith Adam 87  
Snopek Mariusz 88, 93, 103, 124–  
–126, 129, 366  
Steele Valerie 112  
Stets Jan 213  
Stiller Ben 246  
Strauss Anselm 133–135, 139, 150,  
187–188, 201, 334, 385–389

Sullivan Nicki 254  
 Sweetman Paul 89, 108, 111–113,  
 116–117, 122–123, 149, 154,  
 177, 203, 227, 253, 256, 282,  
 340, 371  
 Szacki Jerzy 19, 22  
 Szaszkwicz Maciej 124, 126  
 Sziwa, bóg hinduski 155, 194  
 Szlendak Tomasz 131, 344, 351  
 Sztompka Piotr 20, 23

## Ś

Środa Magdalena 24  
 Świda-Zięba Hanna 12

## T

Targovnick Marianna 102  
 Thevoz Michel 98  
 Thomas William 140, 250  
 Thor, bóg nordycki 342  
 Thornton Sarah 253  
 Tocqueville Alexis de 21  
 Tokarska-Bakir Joanna 301, 306–  
 –307  
 Tönnies Ferdinand 28  
 Touraine Alain 179  
 Trilling Lionel 67  
 Turner Bryan 39–40, 77–80, 87–  
 –88, 91, 93, 95, 100, 108–112,  
 115–116, 118, 122–123, 149,  
 163, 223, 227, 256, 271, 276,  
 282, 340  
 Turner Jonathan 213  
 Turner Victor 93, 96, 368  
 Tuttle Lyle 120  
 Taylor Charles 22, 52, 55, 67–69

## U

Urry John 23, 26, 51, 55–56, 66, 82,  
 131, 152, 332

## V

Vale Vivian 83, 114, 120–121, 123,  
 191  
 Vattimo Gianni 133  
 Veblen Thorstein 37

## W

Wacquant Loïc 135, 370  
 Wasilewski Jerzy 305  
 Weber Max 19, 22, 37, 132  
 Weinzierl Rupert 251, 253  
 Wengraf Tom 139–140  
 Wentland Tadeusz 124, 126  
 Whitman Walt 63  
 Wiatr Anna 334, 351  
 Widdicombe Sue 273  
 Wiczorkiewicz Anna 67  
 Williams Linda 284  
 Williams Simon 224  
 Włodarek Jan 139–140  
 Wojciechowski Piotr 128  
 Wojcik Daniel 89, 106, 118, 122,  
 330  
 Woodhead Linda 20, 22  
 Wooffit Robin 273

## Y

Young Kevin 118, 123

## Z

Ziółkowski Marek 139–140  
 Znaniński Florian 140–141

## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)**

**[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**







**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie a  
przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...  
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*

**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

#### 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Soin**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

#### 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



- Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
- Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim  
wobec Żydów w latach 1855–1915*
- Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*
- Tomasz Małyśzek**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania  
o psychoanalizie*
- Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*
- Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.  
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*
- Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.  
Kant, Fichte, Hegel*
- Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.  
Wprowadzenie do lektury Heideggera*
- Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

2003

- Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.  
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*
- Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*
- Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.  
O pismach Karola Ludwika Konińskiego*
- Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*
- Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.  
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*
- Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.  
Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, *Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górską**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcowicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasik**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*





**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*

**2009**

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*

*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*

*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*

*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*

*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy  
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce  
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy  
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*

*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*

*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzi**, *Władca i wojownicy.*

*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej  
historiografii Polski i Rusi*



2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

**Wojciech Bałus**, *Gotyk bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*



**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki  
w Polsce międzywojennej*

**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy:  
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach  
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa  
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.  
Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna.  
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Łukasz Afeltowicz**, *Modele, artefakty, kolektywy.  
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów  
nad nauką*

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii.  
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium  
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grygień**, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

**Iwona Krupecka**, *Don Kichote w krainie filozofów.  
O kichotyźmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej  
formuły podmiotowości*

**Michał Łuczewski**, *Odwieczny naród.  
Polak i katolik w Żmijęcej*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy.  
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata.  
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności.  
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*



**Tadeusz Szubka**, *Neopragmatyzm*  
**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*  
**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

**2013**

**Edward Balcerzan**, *Literackość.*  
*Modele, gradacje, eksperymenty*

**Kamila Baraniecka-Olszewska**, *Ukrzyżowani.*  
*Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

**Filip Lipiński**, *Hopper wirtualny.*  
*Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

**Marcin Moskalewicz**, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*  
*Filozofia historii Hannah Arendt*

**Wojciech Musiał**, *Modernizacja Polski.*  
*Polityki rządowe w latach 1918–2004*

**Przemysław Urbańczyk**, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

**Grzegorz Pac**, *Kobiety w dynastii Piastów.*  
*Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.*  
*Studium porównawcze*

**Gabriela Świtek**, *Gry sztuki z architekturą.*  
*Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

**Renata Ziemińska**, *Historia sceptycyzmu.*  
*W poszukiwaniu spójności*

## W PRZYGOTOWANIU

**Piotr Feliga**, *Czas i ortodoksja.*

*Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody”*

*Hansa-Georga Gadamera*

**Magdalena Śniedziewska**, *Siedemnastowieczne malarstwo*

*holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

**Sylwia Urbańska**, *Przemiany macierzyństwa*

*w procesie globalnych migracji kobiet*

**Łukasz Wróbel**, *Hyle i noesis.*

*Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

**Anna Wylegała**, *Przesiedlenia a pamięć. Studium społecznej*

*(nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

