

INTYMNOŚĆ I JEJ WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY. STUDIUM Z FILOZOFII KULTURY

Maciej Musiał

Rozprawa doktorska przygotowana w Zakładzie Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
pod kierownictwem prof. zw. dr hab. Anny Pałubickiej

Poznań 2014

WSTĘP	3
CZEŚĆ I. INTYMNOŚĆ JAKO PRZEDMIOT BADAŃ	7
CZEŚĆ II. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY INTYMNOŚCI	37
Wprowadzenie	37
Rozdział I. Intymność wyzwolona? Entuzjazm Anthony’ego Giddensa i Jeffreya Weeksa oraz sceptycyzm Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim.....	39
Rozdział II. Chłodzenie intymności. Eva Illouz i Arlie Hochschild o racjonalizacji i komercjalizacji intymności	65
Rozdział III. Podgrzewanie intymności. Brian McNair i Wojciech Klimczyk o pornografizacji kultury.....	107
Rozdział IV. Intymność jako konsumpcja. Zygmunt Bauman o utowarowieniu miłości	136
Rozdział V. Zanikanie intymności. Erich Fromm o sztuce miłości.....	149
Rozdział VI. Intymność zniewolona. Michel Foucault o seksualności i władzy	164
Rozdział VII. Intymność we dwoje. Ferdinand Fellmann o parze jako erotycznym źródle człowieczeństwa.....	180
Rozdział VIII. Intymny solipsyzm. Rae Langton o seksualnym uprzedmiotowieniu.....	197
Podsumowanie	206
CZEŚĆ III. PRZEMIANY INTYMNOŚCI A WSPÓŁCZESNA KULTURA	215
Rozdział I. Jürgen Habermas o kolonizacji Lebensweltu	216
Rozdział II. Jerzy Kmita o kulturze bez symboli	227
Rozdział III. Richard Sennett o narcyzmie kulturowym	236
Rozdział IV. Anna Pałubicka o gramatyce kultury europejskiej	243
Rozdział V. Od narcyzmu do autyzmu kulturowego	254
ZAKOŃCZENIE	259
BIBLIOGRAFIA	261

WSTĘP

Rozważania dotyczące przemian intymności nie były dotychczas szczególnie mocno eksploatowane na gruncie polskiej filozofii akademickiej, jak również na gruncie rodzimej humanistyki i nauk społecznych, w związku z czym podejmowanie tego zagadnienia jawić się może jako niekonwencjonalne, by nie powiedzieć osobliwe. Niemniej jednak w trakcie ostatnich dwóch dekad zaobserwować można wzrost zainteresowania problematyką współczesnej intymności, zarówno na gruncie rodzimej jak i światowej humanistyki. Opublikowano szereg monografii i prac zbiorowych, a wśród ich autorów znaleźli się powszechnie uznani badacze. Więcej – pojawili się uczeni, którzy zyskali owo powszechne uznanie właśnie ze względu na zajmowanie się zagadnieniami przemian intymności. Niniejsza rozprawa pragnie zatem dołączyć do toczącej się dyskusji dotyczącej współczesnego oblicza intymności.

Wydaje się, że skoro humanistycznemu i filozoficznemu namysłowi poddawane są takie dziedziny kultury jak nauka, sztuka, polityka, a także – należący do nieco innego poziomu refleksji – obszar określany mianem świata życia (*Lebenswelt*), to nie istnieją żadne merytoryczne przeciwwskazania, by w podobny sposób potraktować właśnie intymność. Trudno bowiem nie zauważyć, iż pomimo swej „sekretnej” specyfiki intymność nie jest monadą pozbawioną okien – jest natomiast dziedziną kultury, która z jednej strony warunkuje kształt współczesnej kultury oraz ludzkich przekonań, działań i światopoglądów, a z drugiej strony jest przez nie warunkowana. Rozwijając nieco założenie wyrażone w poprzednim zdaniu należy powiedzieć, iż w ramach niniejszej pracy przyjmuje się, że analiza przemian intymności pozwoli nie tylko dowiedzieć się czegoś o samej intymności, lecz również o współczesnej kulturze (której intymność jest częścią) oraz o współczesnej kondycji ludzkiej (którą – jeśli wierzyć Ernstowi Cassirerowi – definiować należy właśnie przez pryzmat wytworzonej przez daną zbiorowość ludzką kultury (Cassirer, 1977, ss. 152–154)). Warto zatem podkreślić, iż w ramach niniejszej pracy w gruncie rzeczy idzie nie tylko o przeprowadzenie (mogącej jawić się jako kontrowersyjna) analizy obszaru kultury określanego tu mianem intymności. Owa analiza stanowi bowiem środek do – wydaje się, że zdecydowanie mniej kontrowersyjnego i osobliwego – celu, jakim byłoby wyprowadzenie konkluzji na temat współczesnej kultury oraz współczesnej kondycji człowieka Zachodu.

Niniejsze rozważania podzielone są na trzy główne części. Pierwsza z nich ma charakter metodologiczny, druga analityczny, trzecia syntetyczny. W części metodologicznej główny cel stanowi precyzyjne zdefiniowanie metody i przedmiotu badań. Jeśli idzie o metodę badawczą, to w ramach niniejszej pracy posłuży za nią aparat teoretyczny społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, który umożliwi wykreślenie i zdefiniowanie przedmiotu badań, a więc intymności jako dziedziny kultury. Ponadto, pokrótce zreferowane zostaną alternatywne perspektywy, z których można badać intymność. Część pierwsza zawiera również objaśnienia i uzasadnienia terminologiczne (m.in. dotyczące tego, dlaczego w niniejszej pracy zdecydowano się mówić o „intymności”, a nie np. o „miłości”), a także ustalenia dotyczące zakresu prowadzonych tu rozważań, w ramach których stwierdza się, do jakiego właściwie okresu odnosi się określenie „współczesne przemiany” oraz, co właściwie stanowi bazę źródłową, mającą dostarczyć empirycznych podstaw dla niniejszych rozważań.

Druga część niniejszej pracy posiada charakter analityczny, w związku z czym – jak łatwo się domyślić – zawiera krytyczną analizę wzmiankowanego wcześniej materiału empirycznego. Materiał empiryczny i baza źródłowa nie zostały – ze względu na brak kompetencji piszącego te słowa – pozyskane w ramach przeprowadzonych specjalnie na potrzeby niniejszej pracy badań empirycznych. Materiał empiryczny i bazę źródłową stanowią natomiast badania socjologiczne oraz filozoficzne, które stanowią diagnozę lub mogą zostać zinterpretowane jako diagnoza współczesnych przemian intymności. Warto już na wstępie podkreślić odmienny charakter rozważań socjologicznych i filozoficznych. Otóż, przyjmujemy tutaj powszechnie raczej akceptowane założenie, że badania socjologiczne mają charakter deskryptywny, natomiast dociekania filozoficzne posiadają charakter preskryptywny. Innymi słowy, socjologowie po prostu opisują intymność, starają się odpowiedzieć na pytanie „jak jest?”, lub – ujmując rzecz ściślej – „jaka jest współczesna intymność?”. Filozofowie natomiast, nawet jeśli wychodzą od pytania „jak jest?” i formułują opisy intymności, zwykle dążą do stwierdzenia „jak powinno być” i/lub „jak nie powinno być”. O ile zatem badania socjologiczne usiłują prezentować neutralne aksjologicznie opisy, o tyle filozoficzne dociekania starają się argumentować i perswadować na rzecz określonych wartości, i/lub przeciwko obowiązywaniu wartości alternatywnych. Oczywiście podział ten nie jest ostry i rozłączny tym bardziej, że nietrudno wskazać na badaczy funkcjonujących na pograniczu filozofii i socjologii, do których – jak się wydaje – zaliczyć można m.in. Zygmunta Baumana. Niemniej jednak zarówno socjologiczne

opisy, jak i filozoficzne normy potraktowane zostają tutaj jako świadectwa dotyczące stanu współczesnej intymności rozumianej jako sfera kultury.

Część trzecia ma charakter syntetyczny w tym sensie, że zawiera ona wnioski wyprowadzone z rozważań dokonanych w rozdziale drugim, które ponadto sformułowane zostaną z perspektywy metodologicznej omówionej w rozdziale pierwszym. Ową perspektywę metodologiczną stanowią, jak się okaże, teorie stworzone przez przedstawicieli poznańskiej szkoły metodologicznej: społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity oraz koncepcja gramatyki kultury europejskiej Anny Pałubickiej. Wspomniane powyżej teorie uzupełnione zostaną powszechnie uznanymi ujęciami teoretycznymi autorstwa Jürgena Habermasa i Richarda Sennetta. Innymi słowy, w części trzeciej wnioski wyprowadzone z rozważań socjologicznych i filozoficznych dotyczących współczesnych przemian intymności wyłożone zostaną w perspektywie ogólniejszych teorii dotyczących stanu współczesnej kultury. Należy zaznaczyć, że zabieg ten nie stanowi pustej pojęciowej gimnastyki, lecz jest próbą – wzmiankowanego wcześniej – wykorzystania dociekań dotyczących intymności jako przesłanki pozwalającej zdiagnozować stan współczesnej kultury oraz współczesnego człowieczeństwa. Z pozycji teorii Jerzego Kmity wykazane zostaną przemiany relacji zachodzące pomiędzy symboliczną a techniczno-użytkową sferą kultury, które Jerzy Kmita określa mianem kształtowania się kultury bez symboli. Rozważania Kmity zostaną wsparte diagnozą Jürgena Habermasa dotycząca kolonizacji *Lebensweltu* i wynikających z niej zaburzeń reprodukcji symbolicznej. Ponadto podjęta zostanie refleksja dotycząca zmiany sposobu partycypacji w kulturze współczesnej, bazująca na koncepcji gramatyki kultury europejskiej autorstwa Anny Pałubickiej. Analizy przemian sposobu partycypacji we współczesnej kulturze zostaną wyprowadzone również z analiz Richarda Sennetta dotyczących upadku człowieka publicznego i narcyzmu kulturowego. W przypadku każdej z wymienionych teorii wykazany zostanie związek z omówionymi w części drugiej przemianami intymności. W ostatnim podrozdziale części trzeciej pozwolimy sobie na wyprowadzenie z diagnoz dotyczących stanu współczesnej intymności i kultury spekulacji filozoficznych dotyczących aktualnej kondycji ludzkiej oraz jej przyszłości.

Zaproponowane w niniejszej pracy ujęcie, polegające – powtórzmy raz jeszcze – na przedstawieniu socjologicznych i filozoficznych diagnoz dotyczących współczesnych przemian intymności oraz osadzeniu ich w kontekście teorii diagnozujących współczesne przemiany rzeczywistości społeczno-kulturowej

doprowadzić ma – w zamierzeniu autora niniejszych słów – do zrealizowania zasadniczego celu przyświecającego – jak się wydaje –wszelakim badaniom humanistycznym, czyli do *zrozumienia* zmian zachodzących we współczesnej intymności, współczesnej kulturze i współczesnej kondycji ludzkiej.

CZĘŚĆ I. INTYMNOŚĆ JAKO PRZEDMIOT BADAŃ

Porządek rozważań w ramach niniejszego rozdziału jest następujący: (1) omówione zostaną powody, dla których przedmiot zainteresowania omawiany w ramach tej pracy zdecydowano się określać za pomocą terminu „intymność” (a nie za pomocą terminów mogących jawić się jako alternatywne), (2) przedstawione zostaną perspektywy badawcze stosowane w badaniu intymności, które odnaleźć można w literaturze przedmiotu, (3) zakreślona zostanie perspektywa badawcza przyjęta w niniejszej pracy (której podstawą jest społeczno-regulacyjna koncepcja kultury), co z kolei pozwoli na precyzyjne zdefiniowanie przedmiotu uskutecznianych tu rozważań (czyli zdefiniowanie intymności jako dziedziny kultury w sensie społeczno-regulacyjnym). Ponadto (5) krótko uzasadnimy wybór materiału obranego tu jako baza empiryczna niniejszych rozważań, a także (6) sprecyzujemy zakres czasowy *implicite* zawarty w obecnym w tytule pracy sformułowaniu „współczesne przemiany” oraz (6) omówimy zasadnicze rysy drugiego – obok społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury – filaru teoretycznego niniejszej pracy, jakim jest koncepcja gramatyki europejskiej autorstwa Anny Pałubickiej.

(1) Punktem wyjścia charakterystyki pojęcia intymności uczynimy intuicje i konotacje związane z potocznym użyciem tego terminu, które odnaleźć można w większości definicji słownikowych, zwykle przypominających tę, którą pozwolimy sobie niniejszym przytoczyć, a która stanowi, że „intymny” oznacza tyle, co „ściśle osobisty; poufny, sekretny; bliski, zażyły” (Kopaliński, 1989, s. 235). Używając terminu „intymność” w niniejszej pracy pragniemy zachować konotacje dotyczące zażyłości i bliskości, niemniej jednak odcinamy się od konotacji związanych z sekretnością i poufnością. Odcięcie się od poufności i sekretności jako cech dystynktywnych intymności wynika z następujących przyczyn. Po pierwsze, w ramach prac diagnozujących przemiany intymności zauważa się, że to, co tradycyjnie uznawane za intymne, skryte i poufne, stało się odkryte i jawne – Brian McNair nazywa współczesną kulturę kulturą obnażania, natomiast Richard Sennett pisze o tyranii intymności, polegającej na tym, że intymność pojawia się w sferze publicznej, jednocześnie marginalizując zagadnienia dla sfery publicznej konstytutywne. Wydaje się zatem, że jeśli chcemy badać współczesne przemiany intymności, rozumianej jako bliskość i zażyłość, na które to przemiany składa się m.in. niezwykle

rozpowszechnienie się pornografii czy inwazja tematyki miłosnej w przestrzeń publiczną, to nie sposób twierdzić, że intymność wciąż jest czymś poufnym i sekretnym. Po drugie, poprzestanie na definiowaniu intymności jako zażyłości i bliskości, i odrzucenie poufności i sekretności jako jej cech dystynktywnych pozwala odciąć się od rozmaitych kontekstów uruchamianych w potocznym rozumieniu intymności właśnie jako sfery sekretnej i poufnej. Rozumienie intymności proponowane w ramach niniejszej pracy odcina się zatem od analizowania wewnętrznych przeżyć jednostki (np. religijnych) czy czynności, jakie wykonuje ona samotnie i w ukryciu (np. czynności dotyczących higieny intymnej) – tym samym odcina się od definiowania intymności poprzez poufność i sekretność. Koncentrując się na bliskości i zażyłości jako cechach dystynktywnych usiłujemy scharakteryzować intymność jako domenę interakcji międzyludzkich (a nie samotnych zabiegów lub wewnętrznych indywidualnych przeżyć), które to interakcje naznaczone są więzią, którą zwykle określa się mianem miłości, a które odnaleźć można – by podać wreszcie konkretny i sugestywny przykład – w ramach relacji rodzinnych, erotycznych czy romantycznych (dokładne rozróżnienie i uporządkowanie owych przykładowych relacji dokonane zostanie w dalszej części niniejszego rozdziału).

Reasumując dotychczasowy wywód: ze względów merytoryczno-pragmatycznych w ramach niniejszej pracy z potocznego (słownikowego) rozumienia terminu „intymność” zachowujemy konotacje dotyczące zażyłości i bliskości, odcinamy się natomiast od konotacji związanych z poufnością i sekretnością. Tym samym sygnalizujemy brak zainteresowania intymnością rozumianą jako działania realizowane przez jednostkę w sekretnym odosobnieniu lub jako jej wewnętrzne przeżycia, jednocześnie skupiając się na intymności jako interakcji naznaczonej bliskością i zażyłością.

Nie sposób nie zauważyć, iż termin intymność nie jest jedynym określeniem mogącym odnosić się do interakcji międzyludzkich naznaczonych bliskością i zażyłością. Wydaje się zatem, iż warto wyjaśnić, dlaczego to właśnie intymność została tu uznana za termin najlepiej nadający się do niniejszych rozważań. Najpewniej najbardziej narzucającą się, a zarazem najpoważniejszą alternatywa dla terminu „intymność” jako określenia bliskich i zażyłych interakcji międzyludzkich byłaby miłość. W rzeczy samej, w literaturze przedmiotu nierzadko badania dotyczące relacji rodzinnych, erotycznych, romantycznych czy przyjacielskich (czyli bliskich i zażyłych interakcji) określa się właśnie mianem badań poświęconych miłości (zob. Beck, Beck-

Gernsheim, 1995; Gdula, 2009; Kuligowski, 2004b). Niemniej jednak termin miłość wydaje się – w kontekście niniejszych rozważań – mniej przydatny niż „intymność” z co najmniej trzech powodów: 1) użycie terminu „miłość” zobowiązywałoby do przynajmniej szkicowego nakreślenia rozmaitych kontekstów, w jakich pojawia się to pojęcie w literaturze filozoficznej – wydaje się, iż nawet pobieżne omówienie tych kontekstów stanowi materiał na osobną rozprawę (w przypadku intymności problem ten występuje na zdecydowanie mniejszą skalę); 2) miłość budzi bardzo silne skojarzenia z emocjami i przeżyciami wewnętrznymi i zwykle nieujawnianymi „na zewnątrz”, którymi – jak to już zostało zaznaczone – w niniejszej pracy nie będziemy się interesować; 3) przyjęta w ramach niniejszej pracy perspektywa badawcza sprawia, że w gruncie rzeczy przedmiot badania jest dziedziną kultury. Otóż – ze względów stylistyczno-językowych – „intymność” wydaje się znacznie bardziej właściwą nazwą dla dziedziny kultury niż „miłość”. Ponadto termin miłość znajdzie zastosowanie w ramach niniejszych rozważań, co stanowi kolejny argument, by nie stosować go w opisanym powyżej kontekście.

Reasumując: przyjęcie terminu „miłość” zamiast terminu „intymność” zrodziłoby znacznie więcej problemów, których rozwiązywanie nie jest w żaden sposób istotne dla prowadzonych tutaj rozważań, wymagałoby znacznie dłuższych objaśnień niż te, które poczynione zostały powyżej w odniesieniu do intymności, a także zrodziłoby napięcie stylistyczno-językowe, które jest nieobecne w przypadku użycia terminu „intymność”. Co więcej, stosowanie terminu „intymność” jako odnoszącego się do interesujących nas tutaj zagadnień odnaleźć można w licznych pracach, spośród których znaczna część stanowi trzon prowadzonych tutaj rozważań (Giddens, 2006; Hochschild, 2003e; Jamieson, 1998). Ponadto zastosowanie terminu „miłość” wydaje się bardziej adekwatne w innym miejscu niniejszych rozważań.

Wydaje się, iż kolejnym zarzutem wobec korzystania z terminu „intymność” jest stwierdzenie, iż słuszną wobec niego alternatywą byłby – okrzeplą na gruncie filozofii społecznej i politycznej – termin „sfera prywatna”. Wszelako wydaje się, iż co najmniej kilka argumentów – z których część jest identyczna jak w przypadku terminu „miłość” – przemawia raczej za intymnością, niż za prywatnością. Po pierwsze, badacze interesujących nas zagadnień nazywają je intymnymi, a nie prywatnymi. Po drugie, trudno – ze względów stylistyczno-językowych – byłoby mówić o prywatności jako dziedzinie kultury. Po trzecie, mówienie o prywatności wymusza również mówienie o

sferze publicznej, a tym samym na nowo uruchamia dystynkcję ukryte/jawne, której eksploatacja – jak wspomnieliśmy kilka akapitów wyżej – chcielibyśmy uniknąć.

Niemniej jednak, najpewniej słusznym pytaniem byłoby zagadnięcie o to, jak właściwie wygląda stosunek pomiędzy intymnością a prywatnością, w jaki sposób uporządkować relację pomiędzy tymi dwiema sferami. Wydaje się, że najprostszej a zarazem najbardziej satysfakcjonującej odpowiedzi dostarcza Jürgen Habermas powiadając, iż sfera intymna jest jądrem sfery prywatnej, co oznacza, że intymność zawiera się w prywatności i stanowi jej – zdaniem Habermas kluczową – część (Habermas, 2007, ss. 138–139). Należy zastrzec, iż w pewnym stopniu odcinając się tutaj od dychotomii prywatne/publiczne nie stwierdzamy bynajmniej, że problematyka ta jest jałowa i nie warto jej podejmować. Przeciwnie, w dalszych partiach wyводу niejednokrotnie korzystać będziemy z dociekań myślicieli parających się filozofią społeczną (jak choćby wzmiankowany Habermas) oraz interesujących się stanem sfery publicznej i jej relacjami z intymnością (co czyni w swojej klasycznej książce *Upadek człowieka publicznego* Richard Sennett). Na obecnym etapie rozważań dystansujemy się wobec dystynkcji prywatne/publiczne jedynie ze względu na to, że definiując intymność pragniemy odciąć się od kłopotliwych kontekstów związanych z jawnością i skrytością.

(2) Dotychczasowe rozważania miały charakter terminologiczno-porządkujący. Niniejszym przejdziemy do przedstawienia ustaleń metodologicznych. Podług powszechnie przyjmowanych standardów, by stworzyć jakąkolwiek dziedzinę nauki (do czego oczywiście autor niniejszej pracy nie rości sobie żadnych praw) lub też po prostu badać cokolwiek na sposób naukowy (takiego właśnie badania usiłujemy dokonać w niniejszej rozprawie) należy precyzyjnie określić metodę i przedmiot badań, czyli – ujmując rzecz inaczej – należy odpowiedzieć na dwa pytania: „co chcemy badać?” i „jak chcemy to badać?” (Such, 1973, ss. 40–41)¹. Jeśli zatem staramy się tutaj analizować intymność w zgodzie z akademickimi standardami, winniśmy precyzyjnie zdefiniować badany przedmiot oraz metodę stosowaną do jego badania. Wydaje się, że spośród owych dwóch kryteriów, to przedmiot (czyli to, co badamy) jest niejako

¹ Nie sposób nie zauważyć, że zacytowana tu książka autorstwa Jana Sucha stanowi co prawda kanon, jeśli idzie o rozważania metodologiczne, niemniej jednak odnosi się ona głównie do nauk przyrodniczych, z którymi niniejsze rozważania nie mają zbyt wiele wspólnego. Wydaje się jednak, iż wyróżnione przez Jana Sucha kryterium metodologiczno-przedmiotowe traktować można jako podstawę uprawiania nie tylko nauk przyrodniczych, lecz również społecznych i humanistycznych.

prymarny w stosunku do metody. Niemniej jednak wydaje się, iż to właśnie metoda dopiero niejako „stwarza” przedmiot, wyodrębnia go.

Kluczowym momentem dla zrozumienia wzmiankowanego wyżej mechanizmu jest uświadomienie sobie sensu rozróżnienia na obiekt badań i przedmiot badań. Ten sam obiekt – dajmy na to: stół – będzie odmiennym przedmiotem badawczym dla przedstawicieli różnych dyscyplin nauki, właśnie ze względu na odmienność metod badawczych – dla chemika stół będzie zbiorem atomów i cząsteczek, tudzież pierwiastków, dla antropologa kulturowego narzędziem stosowanym przez pewną społeczność, dla kogoś zainteresowanego technologią drewna będzie liczył się gatunek drzewa, z jakiego sporządzony jest mebel oraz sposób obróbki owego materiału. Tak więc wydaje się, że ten sam obiekt badany za pomocą odmiennych metod przedzierzgnięty zostaje w rozliczne przedmioty badań ukonstytuowane właśnie przez poszczególne metody badawcze. Wydaje się zatem, że zanim precyzyjnie zdefiniujemy przedmiot niniejszych badań (czyli odpowiemy wreszcie na pytanie: „czym jest intymność, którą chcemy tu zbadać?”) powinniśmy ustalić za pomocą jakiej metody chcemy badać ów przedmiot. Poniżej przedstawimy szkicową klasyfikację perspektyw badawczych, które można odnaleźć w naukowych rozważaniach poświęconych intymności. Wyróżniając poszczególne perspektywy badawcze i objaśniając powody ich nieprzydatności dla niniejszych rozważań drogą eliminacji dotrzemy do metody, która zdecydowaliśmy się obrać.

Wydaje się, iż punktem wyjścia uczynić można metafizyczną perspektywę badania intymności, za której przedstawicieli uznać można Platona i Maxa Schellera. Jeśli idzie o Platona (Platon, 1999, 2002), to należy zauważyć, że kiedy decydował się wypowiadać w swoich dialogach na temat bliskich i zażytych interakcji międzyludzkich, to w gruncie rzeczy uznawał owe relacje za zaledwie cienie obiektywnie istniejącej idei miłości. Platon nie interesował się zatem rzeczywistością pozoru, w której umieścić należy intymność w proponowanym przez nas ujęciu. Wydaje się, iż to samo powiedziec można o Maxie Schellerze, który w swojej książce *Istota i formy sympatii* (Scheler, 1986) zainteresowany jest właśnie istotą sympatii i stara się – zgodnie z myślą fenomenologiczną – powrócić do rzeczy samych w konsekwencji nieszczególnie interesując się przejawami owych rzeczy samych możliwymi do zaobserwowania w ramach rzeczywistości społeczno-kulturowej – służą mu one jedynie jako podstawa do dokonywania redukcji fenomenologicznej i same w sobie nie jawią się jako interesujące. Innymi słowy, nie interesuje nas w niniejszej pracy

spekulacyjne, metafizyczne podejście do intymności, lecz raczej podejście empiryczno-teoretyczne. Nie twierdzimy, że perspektywa metafizyczna jest jałowa lub bezsensowna, lecz, że z oczywistych względów nie stanowi wsparcia dla prowadzonych tutaj rozważań – skoro bowiem chcemy zająć się przemianami intymności zachodzącymi w ramach rzeczywistości społeczno-kulturowej, to stosunkowo niewiele moglibyśmy wydedukować z rozważań dotyczących intymności plasującej się w ramach niezmiennej rzeczywistości pozaludzkiej.

Niemniej jednak jeśli już zdecydujemy się na obranie perspektywy empiryczno-teoretycznej, „niemetafizycznej”, to wydaje się, że w jej ramach wyróżnić możemy zasadniczo dwie kolejne perspektywy: naturalistyczną, która koncentruje się na biologicznych aspektach intymności oraz antynaturalistyczną, która koncentruje się na aspektach społeczno-kulturowych². Jak najpewniej łatwo się domyślić, w ramach niniejszej pracy skłaniamy się zdecydowanie ku perspektywie antynaturalistycznej i społeczno-kulturowym aspektom intymności. Wszelako, ponownie należy zaznaczyć, że nie idzie tu o całkowitą deprecjację prób podejmowanych przez naturalistów, których badania niejednokrotnie uznać należy za doniosłe i inspirujące. Niemniej jednak dociekania starające się wyjaśnić przemiany intymności na gruncie teorii ewolucji (np. psychologia ewolucyjna w wydaniu Davida Bussa (zob. Buss, 2003; Meston, Buss, 2010)) niekoniecznie komponują się z wyjaśnieniem w kategoriach społeczno-kulturowych³.

Poważnym obciążeniem – z punktu widzenia celów niniejszej pracy – wszelkich odmian naturalizmu przedmiotowego jest ujmowanie człowieka jako tworu pozbawionego świadomości lub też ujmowanie świadomości jako zdeterminowanej przez czynniki biologiczne. Na taką charakterystykę podmiotu trudno przystać w kontekście badania intymności jako dziedziny kultury w sensie społeczno-regulacyjnym. Jednym z podstawowych założeń fundujących obronę w pracy perspektywę badawczą jest teza o racjonalnym charakterze działań ludzkich (racjonalność decyzyjna). Przyjmuje się, że każdy człowiek działa wedle swych przekonań świadomie i celowo, czyni tak również partycypując w sferze intymnej.

² Należy zaznaczyć, że fakt, iż naturaliści nierzadko koncentrują się na biologicznych aspektach intymności, nie oznacza, że nie interesuje ich nic poza płaszczyzną biologiczną. Naturaliści metodologicznie nierzadko starają się również badać rzeczywistość społeczno-kulturową stosując metody nauk przyrodniczych.

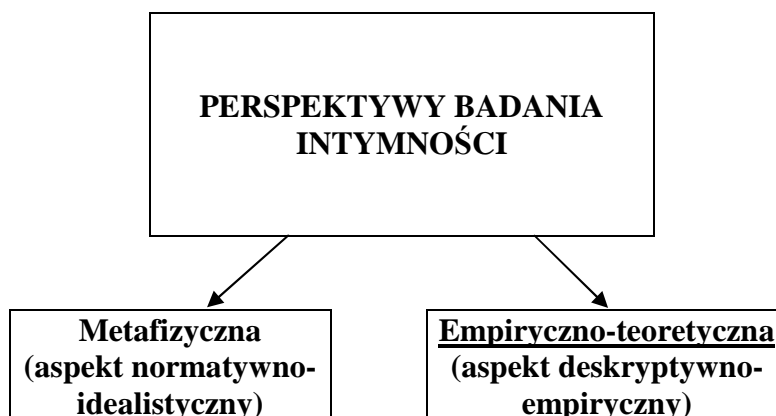
³ Istnieją oczywiście próby łączenia naturalistycznego i antynaturalistycznego podejścia do intymności. Wysiłek taki podejmuje między innymi Tomasz Szlendak opisujący swoje stanowisko jako w dwóch trzecich ewolucjonistyczne, a w jednej trzeciej konstruktywistyczne (zob. Szlendak, 2002)

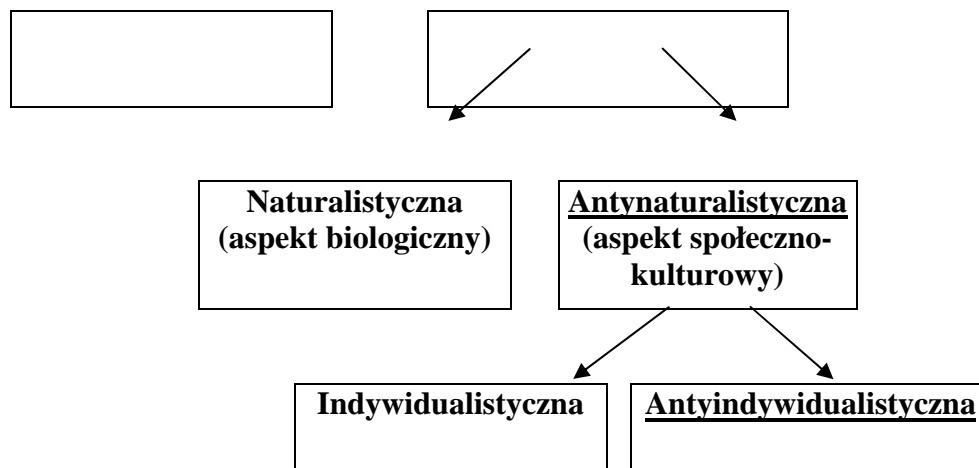
Przekształcenia dokonujące się w sferze mentalno-kulturowej, kształtujące praktyki działania zaliczone do intymnych będą zatem głównym przedmiotem zainteresowań w niniejszej pracy. Należy tu również wspomnieć o innym zasadniczym powodzie, ze względu na który perspektywa naturalistyczna (podobnie jak inne perspektywy, z których nie będziemy korzystać w dalszych rozważaniach) zostaje tutaj odesłana na dalszy plan – uwzględnienie wszystkich możliwych perspektyw badania intymności wydłużyłoby kilkukrotnie rozmiary niniejszej pracy, sprawiając jednocześnie, że jej zakres byłby najzwyczajniej w świecie zbyt szeroki. W efekcie dokonywany tu wybór spośród dostępnych perspektyw badawczych w gruncie rzeczy stanowi zawężenie zakresu niniejszych rozważań, tak, by uczynić je możliwie rzetelną i stosownie zakrojoną analizą.

Decydując się na badanie intymności z perspektywy empiryczno-teoretycznej oraz antynaturalistycznej, wciąż zobowiązani jesteśmy do rozważenia co najmniej jeszcze jednej pary „konkurujących ze sobą” perspektyw badawczych. Otóż wydaje się, iż w ramach perspektywy antynaturalistycznej koncentrującej się na społeczno-kulturowym aspekcie intymności wyróżnić można perspektywę indywidualistyczną i antyindywidualistyczną. Przyjmujemy tu, że „indywidualizm metodologiczny głosi, że dla globalnych stanów i/lub tendencji społecznych można wskazywać ‘w ostatecznej instancji’ jedynie uwarunkowania indywidualne (stany indywidualne oraz relacje między nimi), zaś antyindywidualizm metodologiczny głosi, że dla stanów indywiduów oraz relacji między indywiduami można ‘w ostatecznej instancji’ wskazywać jedynie uwarunkowania globalnie społeczne” (zob. Kmita, 2007c, s. 81). Innymi słowy, indywidualizm metodologiczny głosi, że „każde zjawisko społeczne można wyjaśnić ostatecznie powołując się na odpowiednie zjawiska indywidualne” (Burszta; Burszta, 1988, s. 255). W przypadku intymności taką postawę metodologiczną zaobserwować można często w przypadku badań psychologicznych, które usiłują wyjaśnić wszelakie fenomeny składające się na intymność odwołując się do wewnętrznych stanów mentalnych poszczególnych jednostek (zob. Prager, 1997), traktując je jako ostateczne przesłanki wyjaśniające zachowania intymne człowieka. Antyindywidualizm natomiast proponowałby wyjaśniać stan akceptowanych przekonań jednostki przez odwołanie się do czynników ponadindywidualnych, takich jak np. wzór kulturowy, świadomość społeczna, spełnianie oczekiwań środowiska społecznego, czy wreszcie powołanie się na strukturę społeczną. W badaniach dotyczących intymności tego typu podejście

bardzo często stosują reprezentanci socjologii, spośród których wielu pojawi się w ramach niniejszych rozważań.

Stanowisko, jakie zajmiemy w stosunku do opozycji indywidualizm/antyindywidualizm, zasadniczo bazować będzie na poglądach Jerzego Kmity (zob. Kmita, 2007c, ss. 80–87). Rozważając przydatność indywidualizmu i antyindywidualizmu do wyjaśniania poszczególnych stanów kultury symbolicznej (za której dziedzinę uważać będziemy intymność, co szczegółowo omówione zostanie w dalszej części niniejszego rozdziału) Kmita stwierdza, że w gruncie rzeczy obie te perspektywy mogą być przydatne do wyjaśniania stanów kultury, przy czym wyjaśnianie antyindywidualistyczne (czyli funkcjonalne i funkcjonalne-genetyczne w terminologii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury) zwykle lepiej nadaje się do wyjaśniania powszechności respektowania określonych typów przekonań, natomiast wyjaśnianie indywidualistyczne (czyli wyjaśnienie subiektywno-racjonalne w sensie Kmity) okazuje się skuteczne w kontekście wyjaśniania, dlaczego treść konkretnych przekonań kulturowych przedstawia się w ten, a nie inny sposób (co związane jest oczywiście z faktem, że twórcami owych przekonań są każdorazowo konkretne jednostki). Tak więc, zdaniem autora społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury perspektywa indywidualistyczna i antyindywidualistyczna w przypadku wyjaśniania stanów kultury symbolicznej winny być traktowane jako nie tyle opozycyjne, co komplementarne. W ten właśnie sposób zamierzamy traktować je w niniejszej pracy. Poniżej zamieszczamy schemat graficzny podsumowujący rozważania dotyczące możliwych perspektyw metodologicznych stosownych w badaniach nad intymnością (perspektywy badawcze, które zostały przyjęte w niniejszej pracy za dobrą monetę oznaczone są poprzez podkreślenie).





(3) Wszystkie wymienione powyżej perspektywy badawcze były szeroko rozważane w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury i niektóre ich postulaty zostały w jej ramach uwzględnione. Tym samym, przyjmując społeczno-regulacyjną koncepcję kultury w roli narzędzia metodologicznego w niniejszej pracy, niejako uwalniamy się od obowiązku szczegółowego omawiania wyróżnionych perspektyw badawczych i oceny ich przydatności dla podjętej problematyki. Zanim jednak zrealizujemy zamiar zdefiniowania intymności w kategoriach wzmiankowanej wyżej koncepcji, pokrótce wyjaśnimy, dlaczego właściwie decydujemy się podejmować trud budowania takiej definicji, zamiast skorzystać po prostu z definicji już wypracowanych. Pierwszą uwagą, jaką należy uczynić w tym kontekście, jest zwrócenie uwagi na fakt, że większość badaczy posługujących się pojęciem intymności bynajmniej nie proponuje żadnej definicji. Badacze ci posługują się tym pojęciem w tak rozmaity sposób, że trudno byłoby nawet wyinterpretować z ich rozważań jakieś spójne i niesprzeczne rozumienie tej kategorii. Ponadto, jeśli w literaturze przedmiotu pojawiają się jakieś definicje (Zelizer, 2009, s. 14), to są one zwykle zaprojektowane z myślą o badaniach realizowanych przez poszczególnych autorów, a co za tym idzie, często obejmują wąski zakres tego, co uznać można za intymne, tym samym jawiąc się jako zbyt wąskie w kontekście projektowanego tu, stosunkowo szerokiego rozumienia intymności. Podsumowując, postanawiamy zaprojektować w ramach niniejszej pracy definicję intymności od podstaw, zamiast skorzystać z definicji już wypracowanych, ponieważ owe wypracowane definicje (których zresztą nie jest zbyt wiele) zwykle są zbyt wąskie i/lub nieadekwatne w stosunku do podejścia prezentowanego w niniejszej rozprawie⁴.

⁴ Warto zauważyć, że kłopoty z definiowaniem centralnego pojęcia pracy jakim jest intymność być może wynikają również z braków leksykalno-pojęciowych europejskiej tradycji kulturowej. Sfera intymności

Wyjaśniliśmy już, dlaczego w ogóle decydujemy się w niniejszej pracy konstruować definicję intymności, niemniej jednak warto również objaśnić powody, dla których projektujemy ją na gruncie takiej, a nie innej koncepcji teoretycznej. Naszą definicję decydujemy się budować na bazie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury z dwóch zasadniczych względów. Po pierwsze, społeczno-regulacyjna koncepcja kultury jest narzędziem na tyle abstrakcyjnym i ogólnym, że dostarcza ram teoretycznych, które pozwolą pomieścić w sobie całą różnorodność i niewspółmierność socjologicznych i filozoficznych badań zainteresowanych intymnością, które chcielibyśmy tutaj zanalizować. Innymi słowy, aparatura pojęciowa teorii Jerzego Kmity jest w stanie wyrazić tezy stawiane w ramach koncepcji socjologicznych i filozoficznych, a tym samym nadać im pewien wspólny mianownik, uczynić je kompatybilnymi, co zresztą skądinąd zgadza się z celem autora społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, który chciał uczynić swoją teorię centrum humanistyki zintegrowanej. Po drugie, koncepcja Jerzego Kmity jest teorią niezwykle uporządkowaną i wysoce precyzyjną. Korzystanie z tak subtelnego narzędzia wymaga od autora niniejszej pracy powściągnięcia ewentualnych zapędów bałaganiarskich, które najpewniej mogłyby się pojawić w kontekście postawienia sobie za cel analizy tak różnorodnego i zdywersyfikowanego materiału, z jakim mamy do czynienia w niniejszych rozważaniach. Innymi słowy, przyjęcie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury trzyma prowadzony tu wywód w ryzach i pomaga prowadzić rozważania w sposób jasny, spójny i uporządkowany. Po trzecie, przyjęcie koncepcji Kmity pozwala zdefiniować intymność na aksjologicznie neutralnym gruncie. U samych podstaw Kmitowskiego namysłu nad kulturą leży odcięcie się od wartościującego użycia słowa „kultura”, z którym mamy do czynienia np. w języku potocznym, gdy ktoś powiada o kimś, że jest niekulturalny, że brak mu kultury – „kultura” stanowi tu pewną wartość, pewne dobro, którego brak uznaje się za nieodpowiedni. Jerzy Kmita, kierując się standardami metodologii nauki, stanowczo i konsekwentnie definiuje i stosuje pojęcie kultury na sposób niewartościujący (Kmita, 2007c, s. 15). Podobnie chcemy postąpić w przypadku intymności, którą rozmaici

była, jak wiadomo, bardzo długo uznawana za „niegodną” zainteresowania poznawczego namysłu i skrywana, o czym zresztą wyżej wzmiankowano. Krótko mówiąc, obecna była na poziomie wyobraźniowym bez konieczności nadawania jej pojęciowego, językowego charakteru. Dopiero działalność badaczy pokroju Z. Freuda tworzy język niezbędny dla pojęciowej charakterystyki intymności. To swoiste zapóźnienie sfery pojęciowo-analitycznej dostrzegamy w próbach definiowania wyrażenia: *intymność*. Odnieść można wrażenie, iż podejmowane próby opisu intymności przez licznych autorów są ciągle raczej malowaniem obrazu intymności niż wypracowaniem w miarę precyzyjnego języka. Uwaga powyższa najpewniej odnosi się w pewnym stopniu również do próby podjętej przez autora niniejszej pracy.

badacze rozumieją naprzemiennie na sposób wartościujący i aksjologicznie neutralny, tym samym wprowadzając bałagan metodologiczny i pojęciowy. Koncepcja Jerzego Kmity pomaga zatem na prowadzenie namysłu w zgodzie z metodologicznym postulatem neutralizmu aksjologicznego. Po powyższych objaśnieniach powodów, dla których pojęcie intymności definiujemy na gruncie koncepcji Jerzego Kmity, możemy, jak się wydaje, przejść do sedna sprawy, czyli zaprojektowania wciąż zapowiadanej tu definicji.

Punktem wyjścia do zdefiniowania intymności jako dziedziny kultury w sensie społeczno-regulacyjnym będzie oczywiście krótkie zreferowanie rozumienia kultury przyjętego w ramach aprobowanej tu koncepcji. Zarejestrujmy zatem, że Jerzy Kmita definiuje kulturę jako „zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które: (1) powszechnie respektowane są w danej społeczności, (2) tworząc uwarunkowania subiektywno-racjonalne działań funkcjonalnych względem ustalonego stanu globalnego owej społeczności potraktowanej jako kontekst strukturalny tych działań” (Kmita, 2007c, s. 57). Nie sposób w ramach niniejszych rozważań dokonać szczegółowej analizy przedstawionej tu definicji. Zauważmy jednak, że kultura w sensie Kmity to przekonania, które wyznaczają cele (przekonania normatywne) i sposoby realizacji tych celów (przekonania dyrektywne) stanowiąc tym samym przesłanki działań jednostek składających się na daną zbiorowość. Stąd teoria Jerzego Kmity określana jest mianem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury – kultura (jako zbiór przekonań) reguluje bowiem działania (praktykę społeczną) w ramach danej społeczności. Ponadto, należy pamiętać, że przekonania określane mianem kulturowych (w sensie Kmity) muszą być powszechnie respektowane w ramach danej zbiorowości ludzkiej.

Z powyższych ustaleń wynika, iż przekonaniem kulturowym nie będzie np. przekonanie „niebo jest niebieskie”, ponieważ mimo iż jest ono powszechnie respektowane, to nie stanowi przesłanki do działania (nie wskazuje na cel ani sposób realizacji potencjalnego działania, nie jest normą ani dyrektywą)⁵. Do kultury (przynajmniej w ramach współczesnych społeczeństw zachodnich) nie będzie również należało np. przekonanie „aby pozdrowić znajomą osobę należy podrapać się za uchem”. Przekonanie to jest co prawda dyrektywą (dostarcza przesłanek do działania, a konkretnie określa sposób w jaki podjąć należy dane działanie by osiągnąć za jego pomocą cel, jakim jest pozdrowienie znajomej osoby), lecz (przynajmniej w przypadku

⁵ Przekonania powszechnie respektowane, lecz nie dostarczające przesłanek do działania (nie będące normami ani dyrektywami) zalicza Kmita do świadomości społecznej (Kmita, 2007, s. 59).

współczesnych społeczeństw zachodnich) nie jest to przekonanie powszechnie respektowane i faktycznie regulujące działania członków danej społeczności. Tak więc kulturę stanowią takie przekonania, które są w danej społeczności powszechnie respektowane a także faktycznie regulują cele i sposoby działania poszczególnych jednostek, czyli np. – by posłużyć się ilustracjami wybranymi przez Jerzego Kmity –do kultury zaliczymy normę „należy pozdrowić swojego przełożonego widząc go pierwszy raz danego dnia”, a także dyrektywa „by pozdrowić swojego przełożonego widząc go pierwszy raz danego dnia należy skinąć głową”.

Zauważmy również – nawiązując tym samym do rozróżnienia na indywidualizm i antyindywidualizm metodologiczny zreferowanego kilka akapitów wcześniej – że w koncepcji Kmity kultura stanowi w gruncie rzeczy subiektywno-racjonalne uwarunkowanie ludzkich działań, czyli – innymi słowy – stanowi źródło wyjaśniania indywidualistycznego, jeśli przyjmiemy się składające się na nią normy i dyrektywy za ostateczne przesłanki działania, a jednostkę rozpatrywać się będzie w izolacji od wpływu chociażby działań współbliźnich, a więc kontekstu społecznego. Niemniej jednak należy również zaznaczyć, że działania w koncepcji Kmity uwarunkowane są również w trybie funkcjonalnym przez stan globalny w jakim znajduje się dana społeczność, co z kolei pozwala wyjaśniać owe działania w duchu antyindywidualistycznym, ujmując działanie człowieka w kontekście społecznym. Warto w tym miejscu skonstatować również, że koncepcja kultury Jerzego Kmity nie formułuje substancjalnego i przedmiotowego rozumienia pojęcia kultury, lecz jest tylko (a może: aż) narzędziem badawczym pozwalającym badać kulturę i poszczególne zjawiska składające się na rzeczywistość społeczno-kulturową. Innymi słowy, koncepcja Kmity nie odpowiada na pytanie o to, czym jest kultura, lecz raczej pozwala owo pytanie (w odniesieniu do konkretnej kultury, a nie „kultury w ogóle”) w sposób precyzyjny i uporządkowany zadać.

Wobec powyższych ustaleń nietrudno stwierdzić, że intymność jako dziedzina kultury w sensie społeczno-regulacyjnym rozumiana będzie jako pewien zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych powszechnie respektowanych w danej społeczności i regulujących działania podejmowane przez członków owej społeczności. Niemniej jednak należy zauważyć, że w ramach swojej teorii Jerzy Kmity dokonuje szeregu subtelnych rozróżnień wyodrębniając poszczególne dziedziny kultury i porządkując je poprzez nadanie im postaci hierarchicznej struktury funkcjonalnej. Nie sposób zreferować tutaj wszystkich rozróżnień i klasyfikacji poczynionych przez autora

Wymykania się uniwersaliom, ani omówić całej hierarchicznej struktury funkcjonalnej jaką zaprojektował, niemniej jednak poczynimy pewne ustalenia dotyczące „miejsca” intymności w owej funkcjonalnej strukturze wprowadzając tym samym rudymenarne zagadnienia i rozróżnienia omawiane przez Jerzego Kmitę.

Podstawowym rozróżnieniem „porządkującym” kulturę w ujęciu Jerzego Kmity jest podział na sferę techniczno-użytkową i sferę symboliczną. Ta pierwsza charakteryzuje się tym, że efektywność regulowanych przez nią działań nie zależy od powszechnego respektowania dyrektyw stanowiących przesłankę owego działania. W przypadku tej drugiej sytuacja przedstawia się odwrotnie: działania przez nią regulowane są efektywne tylko wtedy, gdy dyrektywy stanowiące przesłanki owych działań są w danej społeczności powszechnie respektowane (zob. Kmita, 2007c, ss. 62–63). Odwołując się do klasycznych przykładów autorstwa Jerzego Kmity, stwierdzamy, że owijanie drzewek owocowych słomą na czas zimy należy do sfery techniczno-użytkowej, ponieważ powodzenie tego działania (ochrona drzewek przed zimmem) nie zależy od tego, czy inni członkowie danej społeczności uznają owijanie drzewek słomą za sensowne, czy też nie. Natomiast w przypadku przytaczanego tu już witania przełożonego, mamy do czynienia ze sferą symboliczną, ponieważ, aby nasze powitanie było efektywne, musi bazować na powszechnie przyjmowanych dyrektywach – możemy zatem skinąć głową, podać przełożonemu rękę lub powiedzieć „dzień dobry” i wówczas nasze powitanie będzie efektywne; jeśli natomiast zdecydujemy się powitać przełożonego poprzez wskoczenie mu na plecy to – ze względu na fakt, że dyrektywa stanowiąca przesłankę tego działania nie jest powszechnie respektowana – nasze powitanie okaże się nieefektywne. Jak łatwo się domyślić, intymność uplasować należy w ramach symbolicznej sfery kultury.

Warto podkreślić pewną cechę specyficzną funkcjonowania symbolicznej sfery kultury (inaczej: kultury symbolicznej), którą wykorzystamy w trakcie nadawania znaczenia pojęciu intymności. Chodzi mianowicie o to, że podejmując działanie regulowane przez przekonania z zakresu sfery symbolicznej, musimy uwzględnić reakcję drugiego podmiotu, który poprzez interpretację nada owemu działaniu sens. Bez wykonania tego aktu niemożliwe jest zrealizowanie sensu przez działającego. Drugi podmiot, ten interpretujący i nadający znaczenie, jest współtwórcą sensu podjętej czynności symbolicznej. Dla dalszych naszych rozważań istotne jest to, iż jeśli intymność zaliczyliśmy do kultury symbolicznej, to w konsekwencji przyjmujemy interakcyjny charakter jej funkcjonowania. Rozumienie interakcji symbolicznej przyjęte

w pracy, podpada pod pojęcie działania społecznego M. Webera, który powiada: „Nie każdy rodzaj działania – także działania zewnętrzne – jest działaniem ‘społecznym’ w tym znaczeniu tego terminu, którego się tu trzymamy. Działanie zewnętrzne nie jest nim wtedy, gdy kierują nim wyłącznie oczekiwania dotyczące zachowania obiektów materialnych. Wewnętrzne zachowanie się jest działaniem społecznym tylko wtedy, gdy orientuje się na zachowanie innych ludzi” (Weber, 2002, s. 17). Działania intymne mają zatem charakter symboliczny, a co za tym idzie: interakcyjny i społeczny.

Spośród licznych dziedzin kultury wyróżnianych w ramach sfery symbolicznej, dziedziną, do której intymność najlepiej „pasuje”, wydaje się obyczaj. Zajmiemy się teraz próbą merytorycznego uzasadnienia tej zdroworozsądkowej intuicji, czyli scharakteryzowaniem intymności jako przynależnej do sfery obyczaju. W ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury obyczaj przynależy, jak wiadomo, do kultury symbolicznej w węższym sensie. Oznacza to m.in., że wartości charakterystyczne dla tej sfery nie mają charakteru ostatecznego, nieinstrumentalnego, światopoglądowego. Jak powiada J. Kmita: „wartości realizowane w ramach kultury symbolicznej w węższym sensie to wartości komunikacyjne, a dziedziny, dla których takie wartości są nadrzędne, to komunikacyjna sfera kultury (język, obyczaj, sztuka)” (Kmita, 1982, s. 85). Jan Grad, bazując na ustaleniach J. Kmity, stwierdza, że „obyczaj jako tak pojęta forma świadomości społecznej [czyli dziedzina kultury – przyp. M.M⁶] reguluje komunikowanie i interpretowanie (1) faktów realizacji określonych wartości (głównie światopoglądowych), (2) przynależności do grupy społecznej, w której obowiązuje urzeczywistnienie odnośnych wartości” (Grad, 1993, ss. 15–16). Konsekwencją wzmiankowanych wyżej cech dystynktywnych obyczaju jako dziedziny kultury jest fakt, że regulowana przez nią praktyka obyczajowa pełni dwie następujące funkcje: integrująco-różnicującą i waloryzacji światopoglądowej (Grad, 1993, ss. 35–37).

Wykażemy niniejszym, że sferę intymną można potraktować jako element obyczaju w sensie Kmity. Po pierwsze, wydaje się zasadnym stwierdzenie, iż sfera intymna ma charakter komunikacyjny (w szerokim sensie zaproponowanym przez J. Kmitę). Jako przykład obyczaju podać można noszenie obrączek małżeńskich. Noszenie obrączek komunikuje (manifestuje), jak zwykło się powszechnie przyjmować, respektowanie i realizację wartości, takich jak miłość, wierność. To, że komunikowanie faktu realizacji tych wartości zachodzi w taki właśnie (noszenie obrączek), a nie w inny

⁶ W pracach Jerzego Kmity wydanych w latach dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych określenie „formy świadomości społecznej” zostało zastąpione przez sformułowanie „dziedziny kultury”.

sposób wynika z faktu, iż stanowi ono element praktyki obyczajowej, regulowanej przez („odpowiadające” owej praktyce) kulturowe normy i dyrektywy. Ponadto funkcjonują formy powitań zarezerwowane niejako dla osób pozostających w relacjach intymnych (np. pocałunki), tudzież zwroty językowe (np. „najdroższa/najdroższy”), które służą, jak się wydaje, komunikowaniu realizacji rozmaitych wartości odnoszących się generalnie do – mówiąc kolokwialnie – „bycia razem”.

Druga z wymienionych funkcji obyczaju jako dziedziny kultury łączy się bezpośrednio z pierwszą z wymienionych funkcji praktyki obyczajowej. Innymi słowy, funkcja integrująco-różnicująca w gruncie rzeczy polega na tym, że jednostki podlegają integracji w grupy społeczne, które komunikują fakt realizacji swoistych dla siebie wartości w swoisty dla siebie sposób, odróżniając się w ten sposób od innych grup społecznych. W kontekście przypisania sferze intymnej tychże funkcji zachodzi pewien problem związany z pojęciem grupy społecznej. Wedle zdecydowanej większości definicji socjologicznych grupa społeczna musi liczyć co najmniej trzy osoby. Wszelako grupa społeczna w sensie społeczno-regulacyjnej definicji kultury nie jest definiowana poprzez ilość członków, lecz poprzez fakt, iż w ramach danej zbiorowości jej członkowie respektują (w pewnym zakresie) te same wartości i komunikują fakt ich respektowania i realizowania w podobny sposób.

Mimo że zarówno J. Kmita jak i J. Grad, konstruując przykłady, w których pojawiają się grupy społeczne, zwykle przywołują stosunkowo liczne zbiorowości (najczęściej są to klasy społeczne⁷), spróbujemy przedstawić powody, dla których warto byłoby uznać dwuosobowe relacje intymne (takie jak małżeństwa, związki narzeczeńskie oraz tzw. „wolne związki”) za wyodrębnione w ramach integrująco-różnicującej funkcji praktyki obyczajowej grupy społeczne. Po pierwsze, wydaje się, że intymność stanowi sferę bezsprzecznie mającą charakter kulturowy i kulturowo regulowaną, stanowi zespół sądów normatywnych i dyrektywalnych respektowanych społecznie i regulujących praktykę społeczną. W związku z tym definicja kultury w sensie J. Kmity niechybnie obejmuje również sferę intymną, a co za tym idzie, znalezienie dla intymności „miejsca” w obrębie tej koncepcji jest przedsięwzięciem zasadnym. Poszukując owego „miejsca” metodą eliminacji, jedyną sferą kultury, do której intymność „pasuje”, jest obyczaj. Owo „pasowanie” polega, jak już

⁷ Wydaje się jednak, że rola funkcji integrująco-różnicującej nie ogranicza się tylko do – najczęściej przytaczanych przez J. Kmitę i J. Grada – płaszczyzny klas społecznych, o czym świadczy choćby omówienie przez J. Grada małżeństwa jako regulowanego obyczajowo (zob. Grad, 1993, s. 155).

zaznaczyliśmy, na komunikacyjnym charakterze intymności – normy i dyrektywy intymne regulują sposób komunikowania faktu realizacji określonych wartości.

Wydaje się ponadto, że można wykazać również to, iż praktyka intymna pełni funkcję integrująco-różnicującą, że zarówno związki małżeńskie, jak i narzeczeńskie oraz tzw. wolne związki, tudzież również np. rodziny stanowią formę integracji jednostek, która to integracja zachodzi ze względu na respektowanie i realizowanie wspólnych wartości, przy czym owo realizowanie jest manifestowane w sposób, który odróżnia dany związek (lub daną rodzinę) od innych związków (innych rodzin). W tym sensie funkcja integrująco-różnicująca (odniesiona do intymności jako sfery obyczajów) odgrywałaby rolę nie tylko w skali makro (w tym sensie, że wyodrębnia pewne grupy społeczne respektujące i komunikujące realizację pewnych przekonań obyczajowych o charakterze intymnym w określony sposób), ale również w skali mikro – w tym sensie, że wyodrębniałaby dwuosobowe grupy społeczne (małżeństwa, narzeczeństwa, „wolne związki”), których odrębność polega nie tylko na wspólnym respektowaniu i realizowaniu określonych wartości i komunikowaniu ich w swoisty sposób, ale również na tym, że działania podejmowane w ramach praktyki intymnej przez dane jednostki odnoszą się intencjonalnie *tylko* do pozostałych jednostek współtworzących dany związek, mają charakter wyłączny, niejako ekskluzywny – oczywiście posługujemy się tutaj pewnego rodzaju typami idealnymi, których faktyczna realizacja nierzadko odbiega od postulowanych tu wyidealizowanych właściwości. Poniżej krótko omówimy dwa przykłady – miłości romantycznej i małżeństwa – mające na celu ilustrację powyższych ustaleń.

Rozpatrując przykład kulturowej konstrukcji intymnej, jaką jest miłość romantyczna, mamy do czynienia z formą integracji związanej z respektowaniem wartości, takich jak m.in. miłość i wolność. Manifestowanie tych oraz innych wartości za pomocą określonych obyczajowo form (stosowanie określonych zwrotów językowych, składanie pocałunków na dłoni kobiety) stanowi czynnik odróżniający, wyodrębniający grupę ludzi, których nazwać można „romantykami” (skala makro), która – podkreślmy raz jeszcze – powiązana jest wspólnym respektowaniem określonych wartości o charakterze światopoglądowym oraz wspólnymi formami komunikowania realizacji tych wartości. W owej społecznej grupie „romantyków” (wyodrębnionej ze względu na respektowanie określonych przekonań o charakterze obyczajowym i komunikowaniu faktu ich realizacji w określony sposób) wyróżnić można grupy społeczne w postaci dwuosobowych par (skala mikro), których integracja,

a zarazem odróżnianie się od innych par, polega na tym, że działania intymne podejmowane w ramach praktyki obyczajowej przez uczestnika danej pary, kierowane są intencjonalnie tylko ku drugiej jednostce wchodzącej w jej skład.

Podobnie małżeństwo jawi się w tej perspektywie jako uregulowany kulturowo związek intymny, w którym funkcja integrująco-różnicująca znajduje wyraz w dwójnasób: (1) po pierwsze jednostki pozostające w związkach małżeńskich wyodrębniają się jako grupa społeczna zintegrowana poprzez respektowanie i realizację wartości, jaką jest instytucja małżeństwa oraz komunikowanie jej poprzez akt zaślubin, (2) małżeństwo wyodrębnia się jako osobna grupa społeczna w tym sensie, że działania regulowane przez intymność jako sferę obyczaju (komunikujące realizację wspólnie respektowanych i realizowanych wartości), podejmowane w ramach każdego małżeństwa, odnoszone są intencjonalnie tylko do drugiej jednostki pozostającej w owym związku małżeńskim.

Reasumując, wydaje się, że intymne związki dwóch (lub – m.in. w przypadku rodziny – więcej niż dwóch) jednostek stanowią *zintegrowaną* poprzez respektowanie wartości i komunikowanie faktu owego respektowania całość, którą można *odróżnić* od innych tego typu związków i w ten sposób wyodrębnić jako osobny „fragment” społeczeństwa. W tym sensie można sądzić, iż praktyka regulowana przez normy i dyrektywy o charakterze intymnym pełni funkcję integrująco-różnicującą, nie tylko w skali „makro”, ale również skali „mikro”. Byłby to, jak się wydaje, swoisty wyróżnik intymności rozumianej jako dziedzina kultury wchodząca w skład obyczaju⁸.

Zrekapitulujmy powyższe ustalenia. Wywód poczyniony dotychczas pozwolił na udzielenie precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o metodę badawczą stosowaną w ramach niniejszej pracy. Za ową metodę obrana została społeczno-regulacyjna koncepcja kultury. Ponadto, intymność została „osadzona” w ramach teorii autorstwa Jerzego Kmity, jako dziedzina kultury (czyli zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych regulujący określony typ praktyki) wchodząca w skład sfery symbolicznej, a konkretnie jej dziedziny jaką jest obyczaj. Niemniej jednak, pomimo owych ustaleń, odpowiedź na drugie z zasadniczych pytań postawionych na początku niniejszego rozdziału – pytania o przedmiot niniejszych badań – wciąż nie została w pełni udzielona. Pomimo bowiem, iż określiliśmy intymność jako dziedzinę kultury i wyznaczyliśmy jej miejsce w ramach

⁸ Jak łatwo zauważyć, pomijamy scharakteryzowanie praktyki intymnej jako realizującej funkcję waloryzacji światopoglądowej. Czynimy tak ze względu na „poboczność” tej funkcji zarówno w ramach praktyki obyczajowej, jak i wobec dalszej części niniejszych wywodów.

społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, nie wskazaliśmy dotychczas na zakres praktyki społecznej regulowanej przez intymność, nie wiemy zatem, co właściwe składa się na praktykę intymną. By precyzyjnie wyznaczyć zakres praktyki intymnej musimy odsunąć nieco na bok społeczno-regulacyjną koncepcję kultury i powrócić do początkowych rozważań zawartych w niniejszym rozdziale zwracając się tym samym ku bazie źródłowej niniejszej pracy.

Pośród rudymenarnych ustaleń, jakie poczynione zostały na początku niniejszego rozdziału, postanowiliśmy między innymi, że intymność w ramach niniejszej pracy rozumieć będziemy jako odnoszącą się do zażyłych i bliskich relacji (przypomnijmy, że jednocześnie odcięliśmy się od „sekretno-tajemniczego” odcienia znaczeniowego intymności). Zakres praktyki intymnej obejmowałby zatem bliskie i zażyłe relacje międzyludzkie. Wydaje się jednak, iż poprzestanie na powyższej konstatacji nie czyniłoby zadość akademickim standardom dotyczącym dokładności. Warto zatem wyróżnić konkretne typy relacji, jakie chcielibyśmy tutaj określać mianem bliskich i zażyłych (czyli intymnych). Spośród rozróżnień dokonywanych w ramach literatury przedmiotu najbardziej przekonującym wydaje się dystynkcja proponowana przez Lynn Jamieson (Jamieson, 1998), która w ramach relacji intymnych (podobnie jak w niniejszej pracy definiowanych jako bliskość („*being close*”)) (Jamieson, 1998, s. 1) wyróżnia cztery typy relacji: relacje miłosne (*couple relationships*), relacje seksualne (*sexual relationships*), relacje rodzinne (*family relationships*) (w szczególności pomiędzy rodzicami i dziećmi) oraz relacje przyjacielskie (*friendship*). W rzeczy samej wydaje się, iż badacze zajmujący się intymnością, oraz ci, których badania zinterpretować można jako traktujące o intymności, prowadzą swoje dociekania koncentrując się właśnie na wyróżnionych przez Jamieson relacjach. Niemniej jednak wydaje się, iż warto odpowiedzieć w tym miejscu na kilka potencjalnych zarzutów i wątpliwości związanych z czterema wyróżnionymi tu typami relacji.

Pierwsza z potencjalnych wątpliwości dotyczyć może uznania dokonanego tu wyliczenia za niekompletne. Jeśli potraktować, tak jak czyni to Erich Fromm, wyliczone tu typy relacji jako rodzaje miłości, to pojawia się pytanie, dlaczego w ramach intymności nie wyróżniamy – tak jak czyni to Fromm – również miłości do Boga oraz do samego siebie. Odpowiedzi na to pytanie udzielić można w sposób następujący. Po pierwsze, nie czynimy tego dlatego, że zaliczyliśmy intymność do kultury symbolicznej, która przesądza o interakcyjnym charakterze działań intymnych.

Wydaje się, iż obcowaniem z Bogiem nie jest działaniem symbolicznym w sensie Kmity, ani działaniem społecznym w sensie Webera. Po drugie, należy zauważyć, że o ile w przypadku relacji miłosnej, seksualnej, rodzinnej i przyjacielskiej mamy do czynienia z zażyłymi relacjami międzyludzkimi, o tyle w przypadku miłości do Boga mamy do czynienia z relacją człowiek-Bóg, a w przypadku miłości do samego siebie mamy do czynienia z relacją samozwrotną (a w więc nie międzyludzką). Po trzecie wreszcie, nie uwzględniamy miłości do Boga i miłości do samego siebie jako składników intymności, również ze względu na to, że nie czyni tego zdecydowana większość badaczy interesującego nas tutaj obszaru problemowego. Tym samym, zawężając nasze rozumienie intymności do bliskich i zażytych relacji pomiędzy ludźmi, eliminujemy z naszych rozważań problematykę miłości do Boga i miłości do samego siebie, o których zresztą stosunkowo niewiele moglibyśmy powiedzieć ze względu na brak zainteresowania badaczy przemian intymności tymi dwoma typami relacji.

Drugi z możliwych zarzutów może odnosić się do sztuczności dokonanego tu czwórpodziału. Ktoś mógłby bowiem stwierdzić, że w ramach relacji intymnych mamy do czynienia z pewną niepodzielną całością, że – dajmy na to – relacja miłosna nierozzerwalnie wiąże się z relacją przyjacielską. Otóż wydaje się, że można wyobrazić sobie więź, gdzie w ramach pewnej rodziny mamy do czynienia z relacją przyjacielską, miłosną i seksualną pomiędzy rodzicami, którzy dodatkowo zespoleni są relacjami rodzinnymi ze swoimi rodzicami lub dziećmi. Niemniej jednak równie łatwo wyobrazić sobie można więzi, w których mamy do czynienia z jedną tylko z wyróżnionych tu relacji. Ponadto badacze intymności nierzadko skupiają się tylko na jednej z owych czterech relacji, całkowicie ignorując pozostałe trzy. Tym samym wydaje się, iż nie ma niczego zdrożnego w dokonanym tu wyróżnieniu czterech typów więzi, tym bardziej, iż – odwołując się do Arystotelesa – nie chcemy w ten sposób niczego rozdzielać, lecz zaledwie rozróżniać.

Trzecia wątpliwość dotyczyć może przetłumaczenie frazy „*couple relationships*” jako „relacje miłosne”. Frazę „*couple relationships*” najpewniej dosłownie należałoby przetłumaczyć jako „relacje partnerskie”. Niemniej jednak sformułowanie „partnerskie” posiada w języku polskim – szczególnie w ostatnim czasie – konotacje, które niekoniecznie komponują się z tym, co chcielibyśmy – za Lynn Jamieson – rozumieć jako „*couple relationships*”. Tłumaczeniem, jakie chcielibyśmy przyjąć w ramach niniejszej pracy, są „relacje miłosne”. Mając świadomość mnogości odmian miłości i sposobów jej rozumienia, w interesującym nas tutaj kontekście zdefiniujemy miłość za

Maciejem Gdulą, który określa ją jako „relację intymną między niespokrewnionymi osobami, posiadającą w dodatku istotny komponent erotyczny” (Gdula, 2009, s. 7). Jak widać, mamy tu do czynienia z wąską definicją miłości. Niemniej jednak definicja ta w zasadzie pokrywa się z tym, co Jamieson rozumie jako „*couple relationships*”. Jest to główny, choć nie jedyny powód, dla którego decydujemy się na sformułowanie „relacje miłosne” – kolejnym z owych powodów jest fakt, iż trudno znaleźć alternatywne wobec niego, komponujące się z intuicjami Jamieson tłumaczenie frazy „*couple relationships*”. W grę wchodziłyby wspomniane już relacje partnerskie oraz relacje romantyczne – te ostatnie wydają się jednak budzić zbyt silne konotacje związane z XIX-wieczną formacją myślową i literacką. Ponadto, określenie „miłość” pojawiać się będzie nierzadko w niniejszej pracy – m.in. w kontekście analiz U. Becka i E. Beck-Gernsheim czy przemysła E. Fromma – i zwykle będzie stosowane w sensie przyjętym w ramach powyższej definicji i tym samym w sensie Jamieson „*couple relationships*” (choć niejednokrotnie będzie również rozumiana szerzej, jako obejmująca wszystkie cztery typy relacji, które wyróżniamy tu jako relacje intymne). Wydaje się zatem, iż zastosowanie określeń „romantyczna” albo „partnerska” wprowadziłoby znacznie więcej dysonansów wywołanych rozmaitymi skojarzeniami, a także byłoby – parafrazując znaną frazę Ockhama – mnożeniem nazw ponad konieczność.

Należy jednak zastrzec, iż miłość można rozumieć znacznie szerzej, niż w ramach przytoczonej tu definicji, tak, że obejmuje wszystkie cztery typy relacji intymnych, jakie tu wyróżniamy. Wszelako wydaje się, że każdy z owych typów relacji można uznać za naznaczony miłością, lub – by ująć rzecz precyzyjniej – naznaczony określonym typem miłości, że każdemu z owych czterech typów relacji przyporządkować można inny typ miłości. Można by zatem rzec, że relacjom miłosnym przyświeca miłość zwana *eros*, relacjom seksualnym miłość zwana *sexus*, relacjom przyjacielskim miłość zwana *philia*, natomiast w ramach relacji rodzinnych odnaleźć można najpewniej wszystkie trzy wymienione typy miłości – powyższe powiązanie rodzajów relacji intymnych z rodzajami miłości ma oczywiście charakter zaledwie egzemplifikacyjny i niezobowiązujący.

Operujemy tu zatem pojęciem miłości w szerokim sensie, które obejmuje wszystkie relacje intymne (i którego precyzyjnej definicji nie podajemy poprzestając na zdroworozsądkowych intuicjach dotyczących głębi i siły owej miłości i wszelakich jej odmian) oraz pojęciem miłości w sensie wąskim, odnoszącym się tylko do pierwszego z wymienianych tu typów relacji intymnych, a zarazem precyzyjnie zdefiniowanym przez

Macieja Gdulę. Powyższe ustalenia dotyczące miłości mogą jawić się jako w pewnym stopniu nieprecyzyjne i niewystarczające. Niemniej jednak należy przypomnieć, iż debata nad pojęciem miłości nie jest celem niniejszej pracy – wykorzystujemy je jedynie dla naszych własnych celów i definiujemy na ten właśnie użytek. Dodatkowo pewnego rodzaju usprawiedliwieniem definicyjnego braku precyzji wydaje się fakt, iż Waldemar Kuligowski w swojej wnikliwej monografii poświęconej w całości dziejom miłości w kulturze zachodniej w przekonujący sposób argumentuje na rzecz zaproponowanej przez siebie szkicowej i dalekiej od precyzji definicji (Kuligowski, 2004a, s. 8). Poza tym, warto przytoczyć znaczącą frazę autorstwa – kolejnego skądinąd niezwykle precyzyjnego i wnikliwego badacza miłości – Niklasa Luhmanna, który stwierdził: „Powiedzieć o miłości coś określonego to zaprzeczyć jej duchowi” (Luhmann, 2003, s. 84). Ponieważ zatem precyzyjne definiowanie pojęcia miłości nie jest celem naszych rozważań, a ponadto nie zamierzamy wyręczać w tym zadaniu znakomitych badaczy tego zjawiska, lecz raczej skorzystać z porady jednego z nich i uniknąć zaprzeczania duchowi miłości, poprzestajemy na szkicowych definicjach i rozróżnieniach zaprezentowanych powyżej.

Na obecnym etapie wyводу możliwe jest zrealizowanie celu, do którego zmierzały niemal całe dotychczasowe rozważania, czyli zaprezentowanie wyczerpującej definicji intymności, która stanowić będzie odpowiedź na postawione na początku tego rozdziału pytanie o przedmiot niniejszych dociekań. Intymność definiujemy zatem jako zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych powszechnie respektowanych we współczesnych społecznościach zachodnich⁹, które w trybie subiektywno-racjonalnym regulują działania interakcyjne członków owej społeczności w zakresie relacji romantycznych, seksualnych, rodzinnych oraz przyjacielskich. Innymi słowy, interesując się intymnością interesujemy się tutaj tym, co współcześni ludzie Zachodu myślą o tym, co i jak powinno robić się w ramach interakcji romantycznych, seksualnych, rodzinnych i przyjacielskich. Zbiór działań regulowanych przez tak rozumianą intymność określać będziemy – zgodnie z konwencją terminologiczną społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury – praktyka intymną. Terminów „sfera intymna” i „życie intymne” używać będziemy mając na myśli łącznie intymność (jako dziedzinę kultury) i regulowaną przez nią praktykę intymną.

⁹ Dookreślenie dotyczące tego, co rozumiemy przez społeczeństwa zachodnie oraz przez współczesność odnaleźć można w dalszej części niniejszego rozdziału.

Należy zaznaczyć, że nakreślona w niniejszym rozdziale definicja intymności, w żadnej mierze nie pretenduje do miana prawdziwej, jedynej możliwej, czy nawet najlepszej z możliwych. Podobnie obrona tu perspektywa badawcza nie rości sobie prawa do jakiegokolwiek pierwszeństwa wobec innych metod. Przyjęta tu definicja intymności i metoda jej badania są jednymi z wielu możliwych i skrojone zostały przede wszystkim na potrzeby niniejszej pracy. Co więcej, skonstruowana tu definicja intymności nie tyle jest odpowiedzią na pytanie o to, czym jest intymność, co raczej narzędziem pozwalającym to pytanie precyzyjnie postawić. Innymi słowy, jest formą przygotowaną na przyjęcie treści, która sformułowana zostanie w kolejnych rozdziałach tej pracy.

(4) Przejdziemy teraz do krótkiej charakterystyki bazy źródłowej analizowanej w niniejszych rozważaniach, którą – jak już kilkakrotnie zaznaczyliśmy – stanowią głównie rozważania socjologiczne i filozoficzne. Niewątpliwie zapytać można, dlaczego to właśnie filozofia i socjologia – a nie na przykład film czy literatura – obrane zostały tutaj jako baza źródłowa. Otóż wybór ten podyktowany jest głównie okolicznością polegającą na tym, że autor niniejszych słów jest – lub raczej: stara się być – filozofem. I nie idzie tu o to, że – jak powiadał Platon – filozof nie powinien brudzić sobie rąk empirią, jako że empiria nie jest godna jego zainteresowania. Słaniamy się raczej do wniosku, że filozof nie powinien brudzić sobie rąk empirią, ponieważ zna się na empirii stosunkowo słabo. Tak więc, zarówno film jak literatura z pewnością stanowią znakomite źródło wiedzy o współczesnych przemianach intymności, niemniej jednak z owego źródła w sposób kompetentny czerpać mogą przedstawiciele dyscyplin takich jak literaturoznawstwo i filmoznawstwo (czy może lepiej: antropologia literatury i antropologia filmu). Filozof natomiast – a na takie miano stara się zasłużyć niżej podpisany – zdaje się posiadać kompetencje głównie do analizowania – i tu nie sposób nie zgodzić się z Platonem – idei i teorii. Należy oczywiście podkreślić, że niniejsza praca w żaden sposób nie zamierza odcinać się od empirii, w gruncie rzeczy większość jej tez na empirycznych przesłankach bazuje. Idzie tu tylko o podkreślenie faktu, że kontakt autora niniejszych słów z empirią jest zapośredniczony poprzez teorie i idee badaczy, którzy posiadają stosowne kompetencje w prowadzeniu badań empirycznych. Stąd, bazą źródłową niniejszych rozważań są właśnie idee i teorie socjologiczne oraz filozoficzne. Owe idee i teorie traktowane są

tutaj jako swoiste świadectwa dokumentujące stan intymności jako dziedziny kultury (w przyjętym tu sensie) oraz jej przemiany¹⁰.

Nie zostaną tu oczywiście szczegółowo zreferowane wszystkie socjologiczne i filozoficzne dociekania zainteresowane intymnością. Wszelako, dokonując wyboru spośród dostępnych pozycji literaturowych przyjęte zostały pewne kryteria, z których chcielibyśmy niniejszym zdać sprawę. W przypadku doboru piśmiennictwa filozoficznego podstawowym kryterium była jego dywersyfikacja. Mimo iż wszystkie pozycje, na których koncentrujemy uwagę w niniejszej pracy, pochodzą z drugiej połowy wieku dwudziestego oraz początku wieku dwudziestego pierwszego, staraliśmy się uwzględnić zarówno pozycje świeże i stosunkowo mało znane (F. Fellmann, R. Langton), jak i prace starsze, lecz klasyczne i wciąż żywo dyskutowane (M. Foucault), nie omieszkając również zwrócić uwagi na książki nieco – być może niesłusznie – zapomniane i pozostawione samym sobie (E. Fromm). Jeśli idzie o badania socjologiczne, to podstawowym kryterium ich doboru była ich aktualność, stąd większość omawianych tu pozycji została wydana w latach dwutysięcznych i ich właśnie dotyczy (Z. Bauman, M. Gdula, A.R. Hochschild, E. Illouz, W. Klimczyk, B. McNair, J. Weeks.), pewna część pochodzi z lat pięćdziesiątych minionego wieku (A. Giddens, U. Beck, E. Beck-Gernsheim), nieliczne pozycje wydane zostały wcześniej (jedna z książek A.R. Hochschild).

Szczegółowe powody dotyczące wyboru takich, a nie innych przemyśleń i dociekań naświetlać będziemy sukcesywnie w dalszym toku pracy. Niemniej należy silnie podkreślić, iż dokonany wybór nie stanowi w żadnej mierze pełnego ani nawet zbliżonego do pełnego przeglądu socjologicznych i filozoficznych stanowisk zainteresowanych intymnością i jej przemianami. Marginalizujemy lub pomijamy tu zarówno pewne zjawiska społeczno- kulturowe, które diagnozują socjologowie i inni przedstawiciele nauk społecznych i humanistyki, jak również szereg niewątpliwie ważkich ujęć filozoficznych zainteresowanych intymnością. Jeśli idzie o pomijane przez nas zjawiska niewątpliwie składające się na współczesne przemiany intymności to

¹⁰ Należy zauważyć, że wymienione wyżej dziedziny aktywności artystycznej (literatura, film, itd.) prezentują, jak się zdaje, nominalistyczne przypadki zachowań intymnych członków danej wspólnoty. Pochylają się nad intymnością poszczególnych podmiotów, które zostają, powiedzmy, artystycznie obudowane, aby zwrócić na siebie uwagę odbiorcy. Dyscypliny naukowe czyniące swym przedmiotem zainteresowań sferę intymności dysponują udokumentowanymi badaniami empirycznymi, analizami statystycznymi, które dalekie są od nominalizmu i i idiosynkrazji, i które stanowią przedmiot dalszych interpretacji dotyczących stanu współczesnej kultury i intymności rozumianej jako jej dziedzina – stąd jawią się jako źródło nieco bardziej zgodne z celami przyświecającymi rozważaniom prowadzonym w tej pracy.

nietrudno zauważyć w niniejszej pracy brak analiz dotyczących choćby aseksualności (zob. m.in. Scherrer, 2008), czy poliamorii (zob. m.in. McCullough; Hall, 2003). Niewielką uwagę poświęcamy również perspektywie gender studies i społeczno-kulturowemu konstruowaniu płci (zob. m.in. Connell, 2013; Seidman, 2012). Nie uwzględniliśmy tutaj również choćby relacji pomiędzy intymnością, a religijnością (zob. m.in. Szlendak, 2008).

Nie sposób nie zauważyć również, że pominięte lub zmarginalizowane zostały w niniejszych rozważaniach refleksje filozofów zainteresowanych kwestiami intymnymi m.in. George'a Bataille'a (Bataille, 2007, 2008)), Herberta Marcusego (Marcuse, 1998), Arthura Schopenhauera (Schopenhauer, 1995), czy Rogera Scrutona (Scruton, 2009). Ponadto uważny czytelnik niezawodnie skonstatuje, że zdecydowaną większość myślicieli, których poglądy prezentowane są w niniejszej pracy zaliczyć można do reprezentujących światopogląd lewicowy lub liberalny, trudno natomiast odnaleźć tu idee i postaci, które przypisać można do nurtu konserwatywno-tradycjonalistycznego (Scruton) – idzie tu oczywiście głównie o filozoficzną, i tym samym normatywnie naznaczoną, część przedstawianych tu rozważań, jako że – jak kilkakrotnie podkreślaliśmy – badania socjologiczne ze względu na swoją neutralność aksjologiczną zwykle nie są „podyktowane” światopoglądem swego twórcy¹¹.

Najpewniej listę socjologicznych i filozoficznych koncepcji dotyczących współczesnej intymności, które nie są analizowane w niniejszej pracy, można by znacznie wydłużyć. Jest rzeczą naturalną, iż na potrzeby tej rozprawy konieczne było dokonanie wyboru, który pewne problemy marginalizował lub eliminował.

¹¹ Nieobecność w ramach niniejszej pracy sztandarowych myślicieli o proweniencji konserwatywno-tradycjonalistycznej, takich jak m.in. czy Karol Wojtyła, jest wynikiem świadomego wyboru i wynika z kilku zasadniczych czynników. Po pierwsze, należy zauważyć, że uwzględnienie prac autorów konserwatywno-tradycjonalistycznych znacznie podniosłoby stopień skomplikowania w ramach niniejszej pracy. Myśliciele owi z jednej strony wykazują bowiem wiele punktów wspólnych, jeśli idzie o diagnozowanie faktów składających się na współczesne przemiany intymności, jednak ich waloryzacji dokonują zwykle z zupełnie innych aksjologicznych perspektyw, niż autorzy, których rozmyślenia zostają w niniejszej pracy zaprezentowane. Omówienie i zanalizowanie owych różnic wynikających z odmiennych zapatrywań światopoglądowych byłoby z pewnością przedsięwzięciem interesującym, niemniej jednak wymagałoby wiele miejsca, tym samym najpewniej wydłużając objętość niniejszej pracy ponad miarę.

Jednocześnie poświęcenie uwagi kwestii różnic światopoglądowych autorów rozmaitych diagnoz dotyczących intymności w pewnym stopniu zepchnęłaby na dalszy plan główne tezy i zasadnicze analizy, które staramy się w niniejszej pracy uwypuklić. Podsumowując zatem, nieobecność perspektywy konserwatywno-tradycjonalistycznej z pewnością zubaża niniejszą pracę i redukuje jej złożoność, niemniej jednak z drugiej strony pozwala zachować spójność i trzymać się zasadniczego toku wywodu. Innymi słowy, rezygnujemy tu z bardziej ambitnego i szerszego ujęcia, na rzecz skromniejszego i węższego, lecz dzięki temu – przynajmniej w zamierzeniu autora niniejszych słów – ujęcia rzetelnego, jednolitego i klarownego.

Rezygnujemy tutaj z najpewniej nużących objaśnień dotyczących – niejednokrotnie subiektywnych – kryteriów doboru problematyki jednocześnie wyrażając nadzieję, iż zagadnienia, które stały się treścią niniejszej pracy oraz sposób ich odczytania, przemówią same za siebie.

Warto zwrócić uwagę na – zasygnalizowaną we „Wstępie” – specyfikę dociekań socjologicznych i filozoficznych. Ustaliliśmy już, że badania socjologiczne mają charakter opisowy, usiłują odpowiedzieć na pytanie „jak jest?”, natomiast koncepcje filozoficzne, nawet jeśli zdarza im się rzeczywistość opisywać, to zwykle czynią to z punktu widzenia określonej wartości, w związku z czym posiadają charakter normatywny i odpowiadają na pytanie, „jak powinno być?”. Ujmując rzecz na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury należy powiedzieć, że socjologowie konstatają obowiązywanie określonych norm i dyrektyw a także wskazują na faktycznie zachodzące uwarunkowania funkcjonalne, natomiast filozofowie waloryzują ten stan rzeczy z punktu widzenia przyjmowanych przez siebie (*explicite* lub *implicite*) wartości lub/i proponują alternatywne normy i dyrektywy perswadując tym samym na rzecz hołubionych wartości. Zarówno socjologiczne opisy, jak i filozoficzne wartościowania i przewartościowania stanowią materiał pozwalający wypełnić treścią przygotowaną w niniejszym rozdziale formę w postaci definicji intymności rozumianej jako dziedzina kultury.

(5) Opisany powyżej wybór bazy źródłowej w gruncie rzeczy jest ściśle zespolony z zakresem czasowym i – by tak rzec – przestrzennym, jakie obejmują niniejsze rozważania. Zakres czasowy rozważań zawartych w niniejszej pracy został określony w jej tytule jako „współczesność”. Przez ową współczesność będziemy rozumieć głównie drugą połowę dwudziestego wieku oraz pierwszą dekadę i początek drugiej dekady wieku dwudziestego pierwszego, jako że to właśnie ten okres omawiany jest w analizowanych tu pracach filozoficznych i socjologicznych. Będziemy co prawda – podążając za myślą niektórych z omawianych tu badaczy – powracać do czasów romantyzmu, średniowiecza i antyku, niemniej jednak będą to raczej krótkie wycieczki bądź to mające na celu wskazać na źródła współczesnego stanu intymności, bądź też skontrastować ów współczesny stan ze stanami przeszłymi, by uwypuklić cechy charakterystyczne dla tego pierwszego.

Jeśli idzie obszar przestrzenny, geograficzny lub – to chyba najlepsze określenie – kulturowy, jaki obejmować będzie niniejsza praca, to również jest on ściśle związany z analizowanymi tu badaniami socjologicznymi i filozoficznymi i obejmuje kulturę

społeczeństw zachodnich, zwanych też euroatlantyckimi. Poszczególne badania poświęcone są co prawda społeczeństwom: amerykańskiemu, brytyjskiemu i polskiemu, niemniej jednak wydaje się, iż pewne procesy kulturowe zachodzące w ich ramach nie są specyficzne tylko dla nich samych i obejmują – choć najpewniej w różnym stopniu – cały tak zwany świat zachodni. Nie idzie nam tu oczywiście o stwierdzenie, że intymność w Stanach Zjednoczonych, Francji i na Litwie prezentuje się tak samo. Mamy świadomość, że występują tu często ze wszech miar istotne różnice. Co więcej, znaczna dywersyfikacja kształtu intymności występować może również w ramach jednego społeczeństwa, np. polskiego, co w bardzo przekonujący sposób wykazuje szereg szczegółowych badań.

W związku z powyższymi uwagami nie sposób nie zgodzić się z Derekiem Layderem (Layder, 2009), który twierdzi, że we współczesnej, spluralizowanej i zdywersyfikowanej kulturze mówić należy raczej o intymnościach, niż o intymności. Niemniej jednak, pozostaje faktem, że wszystkie te intymności stanowią pewną – niespójną, pełną napięć i paradoksów, ale jednak – całość, którą będziemy w niniejszych rozważaniach analizować jako dziedzinę kultury. Fakt, że w ramach współczesnych przemian intymności mamy do czynienia z tak dalece posuniętą dywersyfikacją i pluralizacją, wydaje się nie tyle deprecjonować zamiar zanalizowania ich w celu odnalezienia pewnych ogólnych (i umożliwiających ich zrozumienie) konstatacji, lecz raczej stanowi dla owego zamiaru jedno z najbardziej istotnych uzasadnień.

(6) Ostatnim krokiem, jaki poczynimy w ramach niniejszego rozdziału, będzie zreferowanie zasadniczych twierdzeń składających się na drugi – obok koncepcji J. Kmity – filar teoretyczny niniejszej pracy, czyli koncepcję gramatyki kultury europejskiej autorstwa Anny Pałubickiej. Krok ten moglibyśmy wykonać dopiero w ostatniej, trzeciej części niniejszej pracy, gdzie owa koncepcja znajdzie swoje zastosowanie. Wydaje się jednak, że teorie Pałubickiej warto przedstawić już teraz, by tym samym zdać sprawę z perspektywy, z jakiej odczytywane będą przedstawione w części drugiej badania filozoficzne i socjologiczne.

Punktem wyjścia dla rozważań poświęconych myśli Anny Pałubickiej należy uczynić konsekwentnie wypracowywaną – począwszy od książki znacząco zatytułowanej *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego* (Pałubicka, 1990) – ideę konstruktywizmu kulturowego. Istotę tej koncepcji wyraża założenie, „iż całokształt kultury, czyniący z danej zbiorowości specyficzną wspólnotę, konstytuuje

pojmowanie świata przeżywanego w owej zbiorowości jako realny czy rzeczywisty” (Pałubicka, 2006, s. 119). Pałubicka twierdzi, iż po okresach obowiązywania paradygmatu ontologicznego i epistemologicznego w filozofii obecnie – głównie dzięki filozofom reprezentującym zwrot językowy – mamy do czynienia z paradygmatem kulturowym, który odznacza się najwyższą samoświadomością filozoficzną jeśli idzie o status formułowanych opisów świata. Autorka zaznacza bowiem, iż współcześnie nie poprzestajemy na Kantowskim pytaniu *„jak mamy myśleć o świecie”*, które filozof z Królewca stawiał mając świadomość, iż owo myślenie jest – przynajmniej w pewnym zakresie – konstruowaniem. Pałubicka twierdzi, że *„[p]ytamy już nie jak mamy myśleć o świecie z towarzyszącą pytaniu świadomością konstruowania tego myślenia, lecz jak mamy myśleć o naszym (wytworzonym) myśleniu”* (Pałubicka, 2013, s. 103). Zatem, zdaniem Pałubickiej, wizja świata, który uznajemy za obiektywnie istniejący, jest w istocie konstruktem kulturowym, intersubiektywnie respektowanym zbiorem przekonań opisujących świat i poddanych procesowi uprzedmiotowienia. Niemniej jednak, filozofka zastrzega, iż owa kulturowa wizja świata, a w gruncie rzeczy kultura w ogólności, nie są tworzone i nie funkcjonują w sposób całkowicie bezładny, lecz że odnaleźć w nich można pewien określony porządek – ów porządek nazywa Pałubicka gramatyką.

Termin gramatyka jest zaczerpnięty – rzecz jasna – z refleksji nad językiem i został wybrany z kilku zasadniczych powodów. Po pierwsze, podobnie jak język posiada pewne rządzące nim reguły i meta-reguły, również kultura „rządzi się” określonymi zasadami. Po wtóre, podobnie jak każda wspólnota posiada własny język, podobnie każda kultura posiada własną gramatykę – nie ma mowy o jakiejś jednej meta-gramatyce, do której sprowadzić można wszystkie faktycznie istniejące gramatyki (jak chciałby choćby Levi-Strauss w ramach proponowanego przez siebie strukturalizmu). Po trzecie, gramatyka kulturowa – podobnie jak gramatyka języka i sam język – nie jest w żadnej mierze porządkiem koniecznym, nie jest żadnym procesem przebiegającym podług – dajmy na to – Heglowskiej dialektyki czy innej obiektywnej logiki dziejowej, posiada natomiast charakter przygodny i konwencjonalny. Anna Pałubicka przekonująco dowodzi, iż kultura europejska od czasów powstania greckiej filozofii funkcjonuje w oparciu o stałą – choć ulegającą szeregowi przemian – gramatykę, na którą składają się dwa wzory myślowe oraz dwie postawy (Pałubicka, 2013, ss. 14–15).

Dwa wzory myślowe, które zdaniem filozofki współtworzą od ponad dwóch milleniów formę europejskiego myślenia, to wzór fenomenologiczno-biblijny (w skrócie: fenomenologiczny) oraz grecki wzór racjonalistyczny (inaczej: analityczny). Zdaniem Pałubickiej, oba wzory koegzystują ze sobą od czasów antycznych – fenomenologiczny można odnaleźć w ówczesnych interpretacjach biblii, a grecki w filozofii Arystotelesa – poprzez średniowiecze i nowożytność – artykulacją wzoru fenomenologicznego była m.in. filozofia Plotyna, natomiast wzór racjonalistyczny stanowił jedną z podwalin pod nowożytną naukę – aż do czasów obecnych – wzór fenomenologiczny odnajdujemy w refleksji nad sztuką oraz – jakżeby inaczej – w fenomenologii¹², natomiast grecki racjonalizm znajduje zastosowanie w naukach przyrodniczych, a jego filozoficznym wyrazem jest anglosaska filozofia analityczna. Poniżej zreferujemy cechy dystynktywne obu wymienionych wzorów myślowych. Na wstępie zaznaczymy, iż w obu przypadkach idzie o osiągnięcie pewności, dotarcie do pewnego rodzaju prawdy, jakkolwiek owa pewność osiągnana jest w dalece odmienny sposób.

W przypadku wzoru fenomenologicznego podstawą pewności jest przeżycie. Owo przeżycie wywołane jest nie poprzez racjonalną argumentację, lecz poprzez oddziaływanie czynników wzniosłych lub niezwykłych: wchodzi tu w grę powtarzanie pewnych określonych (często rytualnych) czynności, wsłuchiwanie się w inicjująca dane przeżycie mowę określonego autorytetu (np. proroka). Przeżycie nie stanowi reprezentacji rzeczywistości, lecz jest przejawem utożsamienia się z nią, co oddać można na przykładzie mistyków, którzy nie tyle słyszą głos boga, lecz przez których przemawia bóg, którzy scalają się z bogiem w jedno. Warunkiem koniecznym do doświadczenia owego przeżycia jest odcięcie się od świata empirycznego, dokonanie tego, co Husserl w swojej fenomenologii nazywa *epoche* lub redukcją fenomenologiczną.

Grecki wzór racjonalistyczny w znacznej mierze stanowi przeciwieństwo wzoru fenomenologicznego. Źródłem pewności jest tu nie przeżycie, lecz wiedza. Wiarygodność owej wiedzy należy sprawdzić i uzasadnić, co najlepiej widać na przykładzie współczesnych nauk przyrodniczych, w ramach których funkcjonują zasady

¹² Należy w tym miejscu podkreślić, że fenomenologicznego wzoru myślowego nie należy utożsamiać z filozofią fenomenologiczną. Fakt, że nazwa wzoru nawiązuje do fenomenologii, i że fenomenologia jest w pewnym stopniu filozoficzną artykulacją tegoż wzoru, nie sprawia, iż jakkolwiek wersję fenomenologii (ani tym bardziej fenomenologię jako taką) należy uważać za całkowicie zgodną z omawianym przez Pałubicką fenomenologicznym wzorem myślowym.

intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej sprawdzalności. Uzyskana wiedza jest reprezentacją rzeczywistości (a nie bezpośrednią prezentacją, jak chciałby Husserl), której wierność sprawdzamy za pomocą intersubiektywnie weryfikowalnych kryteriów, a także na bazie empirii. Stąd, w odróżnieniu od wzoru fenomenologicznego, wzór racjonalistyczny nie wymaga odcięcia się od empirii, lecz przeciwnie – zachowywania z nią – by tak rzec – stałego kontaktu. Nie ma tu znaczenia autorytet osoby wygłaszającej dane twierdzenie ani aura niezwykłości i wzniosłości, lecz siła argumentów przedstawianych na poparcie formułowanych tez.

Anna Pałubicka – jak już wspomnieliśmy, postrzega oba wzory jako koegzystujące w ramach europejskiej kultury. Owa koegzystencja wiąże się między innymi z tym, że pełnią one odmienne funkcje. O ile bowiem wzór racjonalistyczny jest niezastąpiony, jeśli idzie o formułowanie wiedzy naukowej pozwalającej rozumieć i wyjaśniać rzeczywistość oraz skutecznej praktycznie, o tyle wzór fenomenologiczny jawić się może jako opis sposobu zinternalizowania wartości przez jednostki ludzkie. Niemniej jednak, zdaniem autorki, współcześnie mamy do czynienia z pewnego rodzaju zaburzeniem równowagi pomiędzy oboma wzorami – charakter owych zaburzeń omówimy w trzeciej części niniejszej pracy.

Na interesującą nas gramatykę kultury europejskiej – zdaniem A. Pałubickiej – obok dwóch omówionych wyżej wzorów myślowych składają się również dwie postawy, dwa sposoby partycypacji w kulturze. Pierwsza z owych postaw określana jest mianem spontaniczno-praktycznej (inaczej: pierwszoosobowej lub poręcznościowej), druga teoretyczno-kontemplującej (inaczej: trzecioosobowej lub – w skrócie – teoretycznej).

Postawa poręcznościowa wiąże się z zaangażowaniem w świat, uczestnictwem w owym świecie (stąd określenie „pierwszoosobowa”). W ramach tej postawy jednostka usiłuje radzić sobie ze światem, w związku z czym napotykanne przez siebie obiekty postrzega jako narzędzia, którymi może manipulować i realizować swoje cele (stąd określenie „praktyczna”). Myślenie realizowane w ramach postawy poręcznościowej zwykle ma charakter nawykowy i spontaniczny, a zarazem nieuświadomiony. Myślenie owo nie ma charakteru pojęciowego, jednostka w swoich procesach mentalnych posługuje się tu raczej wyobrażeniami, obrazami, lub – ujmując rzecz jeszcze inaczej – myśli działaniami. Specyficznym rysem myślenia w perspektywie poręcznościowej jest jego realistyczność. Ów realizm jest konsekwencją wzmiankowanego już faktu, polegającego na tym, że podmioty w postawie pierwszoosobowej przede wszystkim

działają, radzą sobie ze światem, co oznacza, że na czas owego działania przyjąć muszą, że zarówno świat jak i narzędzia których używają oraz cele, które usiłują zrealizować, istnieją realnie (w przeciwnym razie podmiotom brakowałoby motywacji do podjęcia działania). Postawę pierwszoosobową jednostki ludzkiej przyswajają – z punktu widzenia ontogenezy – w trakcie pierwotnej socjalizacji, natomiast ludzkość jako zbiorowość – z punktu widzenia filogenezy – funkcjonuje w postawie pierwszoosobowej niejako od swojego zarania, jako że owa postawa – jak już wspomnieliśmy – jest niezbędna do radzenia sobie ze światem.

Postawa kontemplacyjno-teoretyczna w przeciwieństwie do zaangażowania i uczestnictwa postawy poręcznościowej cechuje się dystansem i bezinteresownością. Jest nie tyle nastawiona na działanie w świecie i radzenie sobie z nim, co raczej na jego opis i rozumienie. W efekcie myślenie składające się na postawę trzecioosobową jest myśleniem uświadomionym, świadomym samego siebie, na które składają się pojęcia (pozwalające zrealizować wspomniany wyżej cel w postaci uskutecznienia opisu świata). W ramach myślenia realizowanego w ramach postawy trzecioosobowej możliwe jest przekroczenie naiwnego realizmu i przyjęcie stanowiska konstruktywistycznego. Postawa teoretyczna nie jest zdaniem Anny Pałubickiej przyrodzona gatunkowi ludzkiemu czy naturze ludzkiej, lecz stanowi osiągnięcie kultury Zachodniej (przejęte oczywiście przez inne kręgi kulturowe), którego załazków dopatrywać można się w starożytnej Grecji.

Przywołamy tu również jeszcze jedno rozróżnienie sformułowane przez Annę Pałubicką, które co prawda nie stanowi integralnej części omówionej wyżej gramatyki kultury europejskiej, lecz znajdzie zastosowanie w ramach niniejszej pracy. Idzie mianowicie o rozróżnienie na wiedzę teoretyczną i operacyjną (inaczej: proceduralną). Wiedza teoretyczna dostarcza opisu stanu świata i pozwala na jego zrozumienie, natomiast wiedza operacyjna nie jest zainteresowana ani opisem stanu świata, ani jego rozumieniem, lecz skutecznym działaniem w ramach owego świata. Owo rozróżnienie na dwa typy wiedzy wywodzi się z podziału na wiedzę *jak* i wiedzę *że* autorstwa Gilberta Ryle'a, i samo w sobie nie stanowi szczególnego *novum*, niemniej jednak wydaje się, iż diagnozy Pałubickiej dotyczące współczesnych przewartościowań dotyczących tychże rodzajów wiedzy w znacznym stopniu pozwalają zrozumieć przemiany jakim ulega ponowoczesna kultura. Podobnie dwie postawy i dwa wzory myślowe składające się na gramatykę kultury europejskiej ulegają współcześnie

aksjologicznym przemianom, do których zdiagnozowania powrócimy w trzeciej części niniejszej pracy.

CZĘŚĆ II. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY INTYMNOŚCI

WPROWADZENIE

Zgodnie z zapowiedziami poczynionymi na wstępie niniejszej pracy, rozdział ten poświęcony będzie omówieniu socjologicznych oraz filozoficznych diagnoz współczesnych przemian intymności. Na część socjologiczną składają się rozdziały I, II, III oraz IV, natomiast na część filozoficzną rozdziały V, VI, VII i VIII. Poniżej pokrótce omówimy problematykę poszczególnych rozdziałów najpierw koncentrując się na tych, które dotyczą badań socjologicznych, a następnie zwracając się ku tym, które dotyczą dociekań filozoficznych.

Spośród rozdziałów socjologicznych każdy poświęcony jest badaniom odnoszącym się do jednego z typów relacji intymnych, które wyróżniliśmy w pierwszej części niniejszej pracy. Pierwszy rozdział koncentruje się głównie na relacjach miłosnych, drugi na relacjach rodzinnych, trzeci na relacjach seksualnych (zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami nie będziemy szczegółowo omawiać relacji przyjacielskich). Ostatni, czwarty z rozdziałów socjologicznych, zasadniczo dotyczy wszystkich trzech wymienionych wyżej typów relacji intymnych i w pewnym stopniu stanowi również podsumowanie rozważań przeprowadzonych w trzech rozdziałach wcześniejszych. Pierwszy rozdział poświęcony jest diagnozie autorstwa Anthony'ego Giddensa, której centrum stanowi koncepcja czystej relacji. Refleksje Giddensa zostaną zestawione z komplementarnymi wobec nich badaniami Jeffreya Weeksa oraz skonfrontowane z – poczynionymi w tym samym czasie i koncentrującymi się na podobnym spectrum problemowym, jakkolwiek reprezentującymi nieco odmienne podejście – dociekaniem Urlicha Becka i Elizabeth Beck-Gernsheim. W rozdziale drugim omówione zostaną dociekania Evy Illouz poświęcone racjonalizacji i komercjalizacji miłości, a także badania Arlie Russell Hochschild dotyczące

zmieniających się relacji pomiędzy domem a pracą, tudzież pomiędzy rodziną a kapitalistycznym wolnym rynkiem. Badania Illouz i Hochschild zinterpretowane zostaną jako diagnozujące proces chłodzenia intymności. W trzecim rozdziale, który koncentruje się na relacjach seksualnych, zanalizowane zostaną badania Wojciecha Klimczyka dotyczące fenomenu współczesnej pornografii oraz treści erotycznych dostępnych w rozmaitej maści czasopismach. Rozważania Klimczyka skonfrontowane zostaną z – pod wieloma względami przeciwstawnym, lecz odnoszącym się do tych samych zagadnień – stanowiskiem Briana McNaira, który w swojej najnowszej książce przekonuje, że pornografia „zmieniła świat czyniąc go lepszym miejscem”. Analizy Klimczyka i McNaira zinterpretujemy jako diagnozę procesu podgrzewania intymności. Rozdział czwarty poświęcony jest myśli Zygmunta Baumana, którego dociekania stanowią asumpt dla ujęcia procesów chłodzenia i podgrzewania intymności jako nie tyle przeciwstawnych, co komplementarnych i kompatybilnych z punktu widzenia ich funkcjonalności wobec potrzeb rynku kapitalistycznego.

W drugiej części niniejszego rozdziału omówimy koncepcje filozoficzne prezentujące normatywne ujęcie zagadnień związanych z intymnością autorstwa Michela Foucaulta, Ericha Fromma, Ferdynanda Fellmanna oraz Rae Langton. Każdy z czwórki wymienionych filozofów krytykuje współczesne (lub – w przypadku Foucaulta – nieco dawniejsze) przemiany intymności z punktu widzenia określonych wartości. Dokonamy analizy owych krytyk oraz ewentualnych „programów pozytywnych” proponowanych przez wymienionych myślicieli oraz zinterpretujemy idee prezentowane przez filozofów jako uzupełnienie i pogłębienie diagnoz socjologicznych.

ROZDZIAŁ I. Intymność wyzwolona? Entuzjazm Anthony'ego Giddensa i Jeffreya Weeksa oraz sceptycyzm Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim

Zgodnie z zapowiedziami w niniejszym rozdziale za punkt wyjścia posłuży analiza diagnozy przemian intymności nakreślonej przez Anthony'ego Giddensa w jego książkach *Nowoczesność i tożsamość* oraz *Przemiany intymności*. Refleksje Giddensa zaprezentowane zostaną jako punkt wyjścia, ze względu na fakt, iż druga z wymienionych powyżej książek w gruncie rzeczy w znacznym stopniu dostarczyła asumptu do dyskusji na temat współczesnych przemian intymności stanowiąc swoisty punkt wyjścia dla kolejnych badaczy. Po omówieniu koncepcji Giddensa przedstawimy koncepcję przychodzącemu Giddensowi w sukurs Jeffreya Weeksa. Ponadto – a w zasadzie przede wszystkim – skonfrontujemy diagnozy Giddensa z – powstałymi w tym samym czasie, lecz cieszącymi się nieco mniejszym zainteresowaniem – tezami autorstwa Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim zaprezentowanymi w książce *The Normal Chaos of Love*.

Szczegółowy porządek niniejszych wywodów przedstawia się następująco: (1) punktem wyjścia dla rozważań poświęconych analizie przemyśleń Giddensa uczynimy zreferowanie dokonanej przez niego charakterystyki czynników, które pozwoliły ukonstytuować intymność w jej współczesnym kształcie, następnie (2) omówimy wizję współczesnej intymności Giddensa zasadzającą się na pojęciach plastycznej seksualności, miłości współbieżnej i czystej relacji, by w końcu (3) wskazać na napięcia i problemy jakie we współczesnych przemianach intymności dostrzega ten autor. W kolejnej części niniejszego rozdziału (4) zestawimy rozważania Giddensa ze stanowiskiem badawczym Jeffreya Weeksa, a także (5) przeciwstawimy je diagnozom Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim. W ostatnim (6) punkcie rozważań podsumujemy wyniki konfrontacji pomiędzy diagnozami Giddensa i Weeksa oraz Becka i Beck-Gernsheim.

(1) Na wstępie niniejszej partii rozważań warto zauważyć, iż Giddensowska wizja genezy współczesnej intymności jest w znacznym stopniu podzielana również przez większość badaczy interesującego nas tutaj zagadnienia. Giddens wskazuje przede wszystkim na psychoanalizę Freuda i zawarte w jej ramach przekonanie, że życie seksualne odgrywa kluczową rolę, jeśli idzie o dobrostan jednostki społeczeństwa, a także na Havelocka Ellisa, który w przekonaniu Giddensa, jako pierwszy jednoznacznie skonstatował, że czerpanie przyjemności z seksu jest zjawiskiem pożytecznym i

pożądanym (Giddens, 2006, s. 38). W ten sposób seks stopniowo przestał jawić się jako grzeszne i wstydlive tabu, stając się przedmiotem uwagi i troski. Niemniej istotnym czynnikiem jest, podług opinii Giddensa, słynny raport Kinseya, który w znacznym stopniu obalił iluzję purytańskiego i cnotliwego społeczeństwa, a także stanowił jeden z pierwszych znaczących przykładów mówienia o seksualności – nawet w jej uznawanych za osobliwe przejawach – w sposób neutralny i pozbawiony uprzedzeń (Giddens, 2006, s. 38). Nieco upraszczając sprawę można powiedzieć, iż seks i intymność zostały zdetabuizowane dzięki temu, iż zainteresowała się nimi nauka.

Kolejnym czynnikiem, o którym pisze Giddens, jest oddzielenie seksu od prokreacji, które dokonało się za sprawą wynalezienia pigułki antykoncepcyjnej oraz zapłodnienia *in vitro*. Brytyjski socjolog powiada, że dzięki pigułce antykoncepcyjnej seks przestał wiązać się ze strachem przed ciążą, co w znacznym stopniu uczyniło go źródłem przyjemności, a nie obawy, fenomenem autonomicznym w stosunku do prokreacji. Z kolei zabiegi *in vitro* oddzieliły seks od prokreacji w tym sensie, że stosunek seksualny przestał być koniecznym warunkiem, jeśli idzie o zajście w ciążę i urodzenie potomstwa¹³.

Czynnikiem, któremu Giddens poświęca najwięcej uwagi i najpewniej uważa go za najbardziej znaczący w kontekście kształtowania się współczesnej intymności jest miłość romantyczna i związane z nią przemiany społeczno-kulturowe. Brytyjski socjolog odróżnia miłość romantyczną od miłości namiętnej (*amour passion*). Podczas gdy miłość namiętna jawi się jako zjawisko – jak to określa – „dość uniwersalne”, miłość romantyczna jest w jego przekonaniu zjawiskiem specyficznym dla kultury zachodniej (Giddens, 2006, s. 53). Ponadto Giddens twierdzi, że o ile w przypadku miłości namiętnej idealizacja obiektu uczuć ma charakter chwilowy, to w przypadku miłości romantycznej owo ubóstwienie – ze względu na swoiste „zapożyczenie” z motywu chrześcijańskiej miłości Boga – jest zdecydowanie bardziej trwałe (Giddens, 2006, s. 54). Zarówno miłość namiętna, jak i romantyczna stanowią wyraz buntu wobec norm kulturowych i konwencji społecznych, odrywają jednostkę od świata zewnętrznego i w tym sensie stanowią wyraz wolności, tudzież próbę jej uzyskania. Należy jednak zaznaczyć, że miłość romantyczna sprawia, iż para zakochanych zostaje oderwana nie tylko od norm i konwencji, ale również zyskuje autonomię w stosunku do

¹³ Szersze omówienie procesów składających się na detabuizację problematyki intymnej, a szczególnie jej seksualnego aspektu znaleźć można m.in. w pracach Wojciecha Klimczyka (zob. Klimczyk, 2008, ss. 151–170), Tomasza Szlendaka (Szlendak, 2002, ss. 43–124) oraz Briana McNaira (McNair, 1996, 2004).

pozostałej części rodziny i gospodarstwa domowego: „Upowszechnienie ideałów miłości romantycznej stało się jednym z czynników wyzwających związek małżeński z szerszych relacji rodzinnych i nadających mu szczególne znaczenie. W mężach i żonach zaczęto coraz powszechniej widzieć współników w przedsięwzięciu uczuciowym, wobec którego nawet obowiązki wobec dzieci schodziły na dalszy plan” (Giddens, 2006, s. 39). O ile w ramach miłości namiętnej jednostki zyskują wolność, którą – korzystając z rozróżnienia sformułowanego przez Isaiaha Berlina – można określić jako wolność negatywną, wolność „od”, o tyle w przypadku miłości romantycznej mamy do czynienia również z wolnością pozytywną, wolnością „do”. Zatem, podczas gdy miłość namiętna łączy miłość i wolność w sensie oderwania od norm i konwencji, w ramach miłości romantycznej zestaw ten uzupełnia pozytywna wolność do samostanowienia i samorealizacji (Giddens, 2006, s. 55). Ponadto, o ile w ramach *amour passion* fundamentem jest żądza o charakterze seksualnym, o tyle podstawą miłości romantycznej jest mentalne poczucie pokrewieństwa dusz (Giddens, 2006, s. 55-56).

Giddens przekonuje, że zawarte w miłości romantycznej idee negatywnej wolności od norm i konwencji oraz pozytywnej wolności do samorealizacji, o których była mowa powyżej, w sposób najsilniejszy oddziaływały na kobiety. Brytyjski socjolog wskazuje na romantyczną emancypację kobiet jako jeden z najistotniejszych czynników, które ostatecznie doprowadziły do wykształcenia się współczesnej intymności. Niebagatelną rolę odegrała tu romantyczna literatura, głównie proza romansu. Giddens jest świadom, że literatura romantyczna to w pewnym sensie sposób na ucieczkę od rzeczywistości, potencjalne źródło eskapizmu i bierności, przekonuje jednak, że romanse to również literatura nadziei i buntu, swoista inspiracja, która przedstawia kobietę aktywną, wyzwoloną (Giddens, 2006, s. 60). Wcześniej w utworach literackich kobieta była zwykle przedstawiana jako bierny obiekt ulegający uczuciom mężczyzny, dama, której działania nie wykraczają poza przysłowiowe oczekiwanie na rycerza w lśniącej zbroi, natomiast na kartach romantycznych romansów pleć piękna staje się czynna, aktywna, posiada swoje własne plany, które praktycznie realizuje. Tym samym namiętne oczarowanie zastąpione zostaje przez czynne i refleksyjne poszukiwanie, nastawione na odnalezienie przeznaczenia rozpoznanego w czyjejs tożsamości (Giddens, 2006, s. 62). Istotną rolę przypisuje Giddens zawartej w romansach narracyjności, która w połączeniu ze wzmiankowaną już ideą samorealizacji i samostanowienia, stanowiła, jego zdaniem, załączek postawy

refleksyjnej¹⁴: „W przeciwieństwie do *amour passion*, która na chybił trafił wyrwa jednostkę z jej społecznych uwarunkowań, miłość romantyczna izoluje ją w inny sposób. Roztacza przed daną osobą dalekosiężną perspektywę życiową, skierowaną na przewidywalną, ale plastyczną przyszłość i tworzy ‘wspólną historię’, która pozwala wydzielić związek małżeński z innych aspektów życia rodzinnego i nadać mu uprzywilejowaną w stosunku do nich pozycję” (Giddens, 2006, s. 61). W tym sensie romanse stymulują jednostki do przyjęcia postawy refleksyjnej oraz kolonizacji przyszłości. Miłość romantyczna jawi się zatem jako czynnik, który: (a) wyodrębnił parę zakochanych spośród całości rodziny i gospodarstwa domowego, „dostarczył jej” wolności negatywnej (od społeczno-kulturowych norm i konwencji) oraz pozytywnej (do samorealizacji), stanowiąc tym samym krok w stronę czystej relacji; (b) stanowił przyczynę do emancypacji kobiet, których równouprawnienie jest koniecznym warunkiem funkcjonowania miłości współbieżnej; (c) przyczynił się do wzrostu postawy refleksyjności i czynnego kolonizowania przyszłości¹⁵.

(2) Przejdziemy teraz do omówienia Giddensowskiej wizji współczesnej intymności, która zasadniczo stanowi obraz intymności wyemancypowanej i zdemokratyzowanej, a której wyznacznikami mają być ukute przez brytyjskiego socjologa pojęcia plastycznej seksualności, miłości współbieżnej i czystej relacji. Poniżej zreferujemy dość skąpe dociekania Giddensa dotyczące plastycznej

¹⁴ Giddens twierdzi, że refleksyjność jest „w pewnym fundamentalnym sensie dystynktywną cechą wszystkich ludzkich działań. Stałe ‘utrzymywanie kontaktu’ z podstawami, na których opiera się własne działania, jest dla wszystkich istot ludzkich częścią samych działań” (Giddens, 2008, s. 26). Giddens twierdzi wszelako, że o ile w społeczeństwach tradycyjnych refleksyjność była w znacznym stopniu ograniczona do zreinterpretowania tradycji, o tyle w epoce nowoczesności znaczenie refleksyjności oraz zakres jej obowiązywania niepomierne wzrastają: „Refleksyjność nowoczesnego życia społecznego polega na tym, że praktyki społeczne podlegają bezustannym przeglądom i reformom w świetle napływającej informacji o tych właśnie praktykach, co zmienia ich charakter w sposób konstytutywny. Należy jasno ukazać naturę tego zjawiska. Na wszystkie formy życia społecznego częściowo składa się też wiedza, jaką aktorzy posiadają na ich temat. (...) We wszystkich kulturach praktyki społeczne stale są zmieniane w świetle nowych odkryć, które zostają w nich uwzględnione. Jednak tylko w epoce nowoczesności korekta konwencji uległa takiemu zaostrzeniu, że odnosi się (z zasady) do wszystkich aspektów ludzkiego życia, włączając wynalazki technologiczne w sferę świata materialnego. Często mówi się, że cechą szczególną nowoczesności jest pogoń za nowością; być może jednak nie jest to do końca prawda. Charakterystyczną cechą nowoczesności jest nie tyle fascynacja nowością dla samej nowości, ile założenie pełnej refleksyjności, która oczywiście obejmuje także refleksję nad naturą samej refleksji” (Giddens, 2008, s. 28).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wiele z różnic pomiędzy stanowiskami Giddensa i Becka wynika z ich odmiennych wizji refleksyjności (Beck woli mówić o refleksywności). Dyskusję pomiędzy Giddensem, Beckiem i Scottem Lashem w tej kwestii znaleźć można w książce *Modernizacja refleksyjna* (Beck, Giddens, Lash, 2009)

¹⁵ Wpływ miłości romantycznej na przemiany intymności opisują również m.in. Waldemar Kuligowski (Kuligowski, 2004b, ss. 149–183) i Tomasz Szlendak (Szlendak, 2002, ss. 85–86, 133–137)

seksualności i miłości współbieżnej, a następnie zrekonstruuujemy znacznie szersze i bardziej problematyczne wywody dotyczące czystej relacji.

Plastyczna seksualność to stanowi wyraz swoistej desubstancjalizacji rzeczywistości, którą diagnozuje Giddens w kontekście późnej nowoczesności¹⁶. Dzięki wynalezieniu pigułki antykoncepcyjnej i zapłodnienia *in vitro* seks oderwany zostaje od prokreacji, czyli od tego, co uznawano za jego istotę – w coraz mniejszym stopniu postrzegany jest jako fenomen naturalny i niezmienny, a coraz bardziej jako kulturowy i plastyczny: „Seksualność’ została więc odkryta, otwarta i jest dostępna dla różnych stylów życia. Jest ona dzisiaj czymś, co każdy z nas ‘ma’ i może kształtować, nie zaś – jak dawniej – kondycją naturalną, którą uznaje się za z góry ustalony stan rzeczy. W jakiś sposób (...) seksualność stała się plastycznym aspektem ‘ja’ jednostki, kluczowym punktem, który łączy jej ciało, tożsamość i system norm społecznych” (Giddens, 2006, s. 27). Seksualność, podobnie jak ciało, przestaje być uważana za właściwość „daną z góry” i niezmienną, określona przez naturę. Tym samym seksualność staje się częścią tożsamości, która – podobnie jak sama tożsamość – podatna jest na modelowanie. Życie seksualne przestaje funkcjonować w oparciu o jedyny słuszny kanon fundowany przez tradycję, i tym samym, jak zauważa Giddens, to, co wcześniej było uważane za perwersję lub dewiację, obecnie postrzega się raczej jako wyraz innego stylu życia, świadectwo różnorodności, seksualnego pluralizmu: „(...) różnorodność seksualna, jakkolwiek przez wiele wrogo nastawionych grup wciąż uznawana za perwersję, wydostała się z Freudowskich zapisków historii przypadków i stała się elementem społecznej codzienności” (Giddens, 2006, s. 48).

Zajmiemy się teraz pojęciem miłości współbieżnej. Wiąże się ono głównie z kwestią emancypacji i równouprawnienia. By podkreślić specyficzny charakter miłości współbieżnej Giddens kontrastuje ją z miłością romantyczną, która, mimo że doprowadziła do wykształcenia się miłości współbieżnej, różni się od niej pod kilkoma istotnymi względami: „Miłość współbieżna jest miłością czynną i warunkową i jako taka kłóci się z ‘tylko’ i ‘na zawsze’ kompleksu miłości romantycznej” (Giddens, 2006, s. 80). Miłość współbieżna w odróżnieniu od „wiecznotrwałej” miłości romantycznej trwa dopóty, dopóki partnerzy są zadowoleni z uczestnictwa w danej relacji, tym

¹⁶ Desubstancjalizacja rzeczywistości oznacza proces, w którym poszczególne elementy owej rzeczywistości zaczynają jawić się jako wytwarzane przez ludzi i zależne od ich działań, a nie jako „dane z góry”. Giddens pisze m.in., że dany z góry los został zastąpiony refleksyjnie projektowaną przyszłością, a zdeterminowana przez miejsce w strukturze społecznej tożsamość stała się plastycznym tworem kreowanym przez jednostki. Podobne procesy zachodzą w sferze intymnej, o czym mowa będzie w dalszej części wywodu.

samym miłość współbieżna, w odróżnieniu np. od relacji małżeńskiej, nie skazuje żadnej ze stron na pozostawanie w niesatysfakcjonującym związku, i w tym – zdaniem Giddensa – przejawia się jej emancypacyjny potencjał. Brytyjski socjolog powiada również, że „[m]iłość współbieżna po raz pierwszy czyni *ars erotica* jednym z kluczowych wymiarów związku dwojga ludzi, a wzajemne dawanie sobie rozkoszy – warunkiem jego trwania” (Giddens, 2006, s. 81). Miłość współbieżna nie konstytuuje się ze względu na społeczno-kulturowe normy i konwencje, jak również nie zależy od nich trwanie tej miłości¹⁷. Warunki budowania i trwania relacji nie są zewnętrzne, lecz wewnętrzne – idzie o satysfakcję uczestników relacji. Zdaniem Giddensa jest to kolejny przejaw emancypacji od zewnętrznych uwarunkowań. Warto zaznaczyć, iż miłość współbieżna – w zgodzie ze standardem różnorodności seksualnej – bynajmniej nie ogranicza się tylko do więzi heteroseksualnych czy monogamicznych – jej charakter zależy bowiem całkowicie od wewnętrznych ustaleń partnerów. Jest to kolejny ważny wyróżnik w stosunku do miłości romantycznej, która, mimo swojego potencjału emancypacyjnego, zwykle ma charakter heteroseksualny i monogamiczny, a także nastawiona jest na odtwarzanie mniej lub bardziej tradycyjnych ról przypisanych płciom (Giddens, 2006, ss. 79–81).

Przejdziemy niniejszym do zreferowania Giddensowskich ustaleń dotyczących czystej relacji, która stanowi pewnego rodzaju połączenie dotychczas omówionych plastycznej seksualności i miłości współbieżnej w tym sensie, że zawiera w sobie większość z ich cech, i uzupełnia je cechami dodatkowymi. Zdaniem Giddensa, czysta relacja jest modelem związku typowego dla współczesnej, późnonowoczesnej intymności. Giddens silnie odróżnia czystą relację od tradycyjnego małżeństwa wskazując na jej potencjał emancypacyjny, tudzież na autonomizację związku w stosunku do zewnętrznych uwarunkowań oraz wolność negatywną, o której była mowa wcześniej: „W przeciwieństwie do więzi osobistych w społecznościach tradycyjnych, czysta relacja nie jest zakotwiczona w warunkach zewnętrznych życia społecznego i ekonomicznego (...). Małżeństwo było kontraktem, w dodatku zawierany najczęściej z inicjatywy rodziców lub krewnych, a nie samych małżonków. Na jego zawarcie duży wpływ miała kalkulacja ekonomiczna, było ono częścią większych systemów i transakcji ekonomicznych” (Giddens, 2010, s. 125). Do powyższych konstatacji

¹⁷ Nie oznacza to oczywiście, że miłość współbieżna nie bazuje na pewnych społeczno-kulturowych regulacjach, i że istnieje poza społeczno-kulturową rzeczywistością. Giddensowi idzie raczej o to, że miłość współbieżna nie jest jednoznacznie zdeterminowana przez sztywny zestaw reguł społeczno-kulturowych.

Giddens dodaje, że w tradycyjnym małżeństwie występuje sztywny podział ról pomiędzy mężczyzną i kobietą, który w ramach czystej relacji zostaje zniesiony. Innymi słowy, zawarcie oraz sposób i długość trwania czystej relacji, nie zależą od czynników zewnętrznych (społeczno-kulturowych norm i konwencji, woli rodziców itp.), lecz od woli i uzgodnień partycypujących w owej relacji jednostek. Na tym właśnie, zdaniem Giddensa, polega „czystość” owej relacji – jest ona (względnie) niezależna od zewnętrznych uwarunkowań. Kobieta i mężczyzna nie tyle odgrywają w jej ramach kulturowo usankcjonowane role, lecz raczej – korzystając oczywiście z „kulturowych zasobów” – na własną rękę owe role projektują i negocjują ich kształt. W gruncie rzeczy „tożsamość płciowa staje się w coraz większym stopniu kwestią stylu życia” (Giddens, 2006, s. 235). Podobnie sam związek nie jest w przypadku czystej relacji biernym odtwarzaniem przyjętych konwencji, lecz polega na projektowaniu i kreowaniu.

Giddens podkreśla, że „[c]zysta relacja ma wartość tylko tego, co sama oferuje partnerom” (Giddens, 2010, s. 127). Jednostki partycypują w relacji tak długo, jak długo ona sama dostarcza im satysfakcji. Zewnętrzne kryteria jawią się jako drugo- lub trzeciorzędne, jeśli idzie o satysfakcję ze związku. Liczy się, zdaniem Giddensa, to, czego dostarcza sam związek, „jednostki wchodzą w związek dla niego samego, czyli dla tego, co każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą” (Giddens, 2006, s. 75). Celem czystej relacji nie jest zadośćuczynienie zewnętrznym kryteriom, lecz zaspokojenie potrzeb partnerów, i to właśnie zaspokojenie owych potrzeb, a nie zewnętrzne kryteria, są tym, co pozwala ową relację waloryzować pozytywnie.

Giddens podkreśla znaczenie postawy refleksyjności w ramach czystej relacji, powiadając, że „[c]zysta relacja jest ustrukturovanym refleksyjnie związkiem o otwartym i ciągłym charakterze” (Giddens, 2010, s. 128). W tym sensie jednostki partycypujące w danej relacji nieustannie monitorują jej rozwój, oceniają swój poziom satysfakcji, odnoszą sytuację w związku do nowo pozyskanej wiedzy eksperckiej, w razie potrzeby starają się wprowadzać stosowne modyfikacje, w skrajnych przypadkach rezygnują z kontynuowania relacji lub też planują jej dalszy rozwój dokonując tym samym Giddensowskiej kolonizacji przyszłości (Giddens, 2010, s. 128).

Brytyjski socjolog dochodzi również do wniosku, że „w czystej relacji główną rolę odgrywa oddanie” (Giddens, 2010, s. 129). Oddanie, tak jak sama relacja, jest tu kwestią decyzji, „inwestycją bez gwarancji” (Giddens, 2010, s. 130), z której w każdym momencie można zrezygnować. Nobilitując oddanie, Giddens stara się po raz kolejny

podkreślić, że w ramach czystej relacji roli spoiwa nie odgrywają zewnętrzne czynniki, jak w przypadku tradycyjnego małżeństwa, lecz raczej wzajemne relacje pomiędzy partnerami – oddanie jest właśnie jedną z nich. „Czysta relacja nie może istnieć bez wzajemności. (...) Refleksyjność tożsamości powinna prowadzić do lepszego i dogłębszego samopoznania między innymi dlatego, że przyczynia się do zmniejszenia wzajemnej zależności od siebie partnerów w bliskich związkach” (Giddens, 2010, s. 130). Obawa dotycząca wzajemnej zależności jest bardzo charakterystycznym – a zarazem niezwykle frapującym i problematycznym – rysem Giddensowskiej koncepcji intymności. Wątek uzależnienia i współuzależnienia na gruncie intymności podejmiemy szczegółowo w dalszej części wywodu, poniżej natomiast zreferujemy kolejną właściwość czystej relacji, w kontekście której Giddens definiuje intymność jako autonomię¹⁸.

Zdaniem Giddensa, „[c]zysta relacja opiera się na intymności, od której zależy stabilność związku”. Intymność rozumiana jako pozostająca w ukryciu, sekretna bliskość, która wykształca się dzięki prywatności, odosobnieniu – Giddens odróżnia nowoczesną intymność od przednowoczesnej bliskości, która – choćby ze względu na warunki mieszkalne – zwykle odbywała się na oczach osób trzecich. Badacz zastrzega jednak, że nie we wszystkich relacjach udaje się wytworzyć intymność, przekonuje, że intymność jest jakością, którą uczestnicy relacji muszą wypracować, w tym sensie odróżnia uposażoną w intymność czystą relację od związku dla wygody, w którym owa intymność – m.in. ze względu na brak starań o nią – nie występuje. Brytyjski socjolog zwraca też uwagę, że intymność niekoniecznie musi być związana z seksem – np. w ramach przyjaźni występuje intymność bez udziału stosunków seksualnych.

Intymność (w Giddensowskim sensie) jest wartością, która pozwala wypełnić związek, dostarczyć obojgu partnerom psychicznej satysfakcji. Brytyjski socjolog powiada wręcz, że „[i]ntymność lub jej poszukiwanie jest istotą nowoczesnych form przyjaźni i trwałych więzi seksualnych” (Giddens, 2010, s. 132). Ponadto – wracamy tutaj do poruszonej we fragmencie dotyczącym oddania kwestii autonomii – Giddens

¹⁸ Zauważmy, że Giddens posługuje się pojęciem „intymność” w omawianym tutaj kontekście w sposób odmienny od tego, jaki przyjęliśmy w ramach niniejszej pracy. Intymność jest dla niego pewnego rodzaju wartością wyrażającą się w sekretnej bliskości, która może, ale nie musi, występować w ramach danej relacji, i która jest pewnym dobrem, o które należy dbać. Przyjęte przez nas rozumienie jest neutralne aksjologicznie (nie jest dobrem, które należy wytwarzać, lecz pewnym obszarem stosunków międzyludzkich, co do którego w żaden sposób nie przesądza się, czy jest on pozytywny, czy negatywny), a także szersze (nie jest częścią relacji romantycznych, przyjacielskich czy rodzinnych, lecz to właśnie owe typy relacji stanowią jej części składowe).

zastrzega, iż paradoksalnie warunkiem intymności jako bliskości w odosobnieniu jest autonomia i zachowanie prywatności przez każdą z jednostek. Giddens zaznacza, że intymność nie polega na zlaniu się ze sobą dwojga osób, lecz na bliskości dwóch autonomicznych jednostek: „Zachowanie równowagi między autonomią a wspólnotą uczuć i doświadczeń jest konieczne, aby bliskość nie zmieniała się we wzajemne uzależnienie partnerów” (Giddens, 2010, s. 134).

Blisko związane z wypracowywaniem intymności jest wypracowywanie zaufania. Brytyjski socjolog przekonuje, że skoro czysta relacja jest kontraktem, który w każdej chwili można zerwać, i który nie jest usankcjonowany żadnymi zewnętrznymi regułami (np. instytucją małżeństwa albo tradycją), to poczucie pewności z konieczności ustępuje miejsca wzajemnemu zaufaniu, które jest warunkiem funkcjonowania relacji. W ramach czystej relacji mamy zatem do czynienia z dialektyką zaufania i ryzyka, możliwości oraz zagrożeń, które w wyniku zaniku tradycji i fundowanej przez nią pewności są jedną z dystynktywnych cech nowoczesności (Giddens, 2010, s. 134). Giddens odróżnia zaufanie przednowoczesne, które bazowało na więzach krwi, i zaufanie nowoczesne, którego warunkami są otwartość i autentyczność. Jeśli idzie o bardziej szczegółowe porady dotyczące tego, w jaki sposób wytworzyć wzajemne zaufanie, Giddens odsyła do porad eksperckich, które wyraźnie darzy w zasadzie bezkrytyczną atencją i postrzega je jako rozwiązanie problemów życia intymnego¹⁹.

Scharakteryzowane powyżej miłość współbieżna, plastyczna seksualność i czysta relacja stanowią główne dominanty obrazu intymności, jaki kreśli brytyjski socjolog. Współczesna intymność widziana oczyma Giddensa, to przede wszystkim intymność wyemancypowana. Intymność ta dostarcza jednostkom wolności negatywnej, wolności od społeczno-kulturowych konwencji, takich jak obyczaj czy

¹⁹ „Wiedza ekspercka jest w sytuacji nowoczesnej częścią zażyłości, reprezentuje ją nie tylko cała gama form psychoterapii i poradnictwa, lecz także liczne książki, artykuły i programy telewizyjne dostarczające technicznych informacji na temat ‘związków’. Czy oznacza to, jak chciałby Habermas, że systemy abstrakcyjne ‘kolonizują’ istniejący wcześniej ‘świat przeżywany’, podporządkowując osobiste decyzje technicznej wiedzy eksperckiej. Bynajmniej. Z dwojakiego powodu: po pierwsze, instytucje nowoczesne nie wszczepiają się tak po prostu w ‘świat przeżywany’, którego pozostałości niewiele różnią się od tego, jakie były zawsze. Podlegająca zmianom natura życia codziennego dotyka też w dialektycznej grze mechanizmy wykorzeniające. Drugim powodem jest to, że techniczna wiedza ekspercka jest stale zawłaszczana przez działających laików w ramach ich rutynowego podejścia do systemów abstrakcyjnych. Nikt nie może stać się ekspertem w takim znaczeniu, że albo będzie posiadał pełną wiedzę ekspercką, albo odpowiednie uprawnienia formalne na obszarze nieprzekraczającym niewielkiej liczby działek w obrębie niezmiernie skomplikowanych, współczesnych systemów wiedzy. Nie można jednak wejść w interakcję z systemami abstrakcyjnymi, nie opanowawszy pewnych rudymenarnych zasad, na których się one opierają” (Giddens, 2008, s. 101).

instytucja małżeństwa oraz od społecznych nierówności i wykluczeń – jest to intymność, w ramach której kobiety oraz tzw. mniejszości seksualne coraz pewniejszym krokiem zmierzają w stronę równouprawnienia, w której m.in. przedstawiciele społeczności LGBT stopniowo przestają być postrzegani jako niebezpieczni dewianci, a ich odmienna orientacja traktowana jest po prostu jako wyraz różnorodności. Nie idzie tu oczywiście o przekonywanie, iż kobiety czy mniejszości seksualne zostały całkowicie wyemancypowane i totalnie równouprawnione, że zniknęły wszelakie formy nierówności i wykluczenia – Giddens jest świadom, że daleka jeszcze droga do takiego stanu rzeczy, jakkolwiek przekonuje, że niemal wszystko świadczy o coraz sprawniejszym i pewniejszym zmierzaniu w jej kierunku. Intymność współczesna dostarcza również wolności pozytywnej, wolności do refleksyjnego samostanowienia, konstruowania swojej tożsamości, swojego związku, swojej seksualności, a także do kolonizowania przyszłości.

Współczesna intymność, zdaniem Giddens, to intymność świadomie tworzona przez wolne od zewnętrznych wpływów i (wciąż bardziej) równorzędne wobec siebie nawzajem jednostki ludzkie. W tym sensie Giddens twierdzi, że późnonowoczesna intymność to intymność zdemokratyzowana. Powiada, że współczesne stosunki intymne w coraz większym stopniu realizują demokratyczne wzorce stanowiąc forum otwartej i spluralizowanej dyskusji, gdzie autonomiczne i równe wobec siebie podmioty w sposób jawny i swobodny negocjują warunki swojego współbycia (Giddens, 2006, ss. 221–222). Warto podkreślić, że Giddens po raz kolejny wskazuje na niebagatelną rolę kobiet. Zauważa on bowiem, że o ile na rozpoczęcie demokratyzacji sfery publicznej wpływ mieli głównie mężczyźni, o tyle demokratyzacja sfery intymnej dokonała się w przeważającej mierze za sprawą udziału kobiet (Giddens, 2006, s. 217). Jakkolwiek Giddens zauważa, że w przypadku demokratyzacji obu sfer beneficjentami były obie płcie, o tyle sygnalizuje również, że w przypadku demokratyzacji sfery intymnej ów proces w znacznym stopniu obejmuje również dzieci, które zaczynają jawić się jako uczestnicy opisaney wyżej demokratycznej dyskusji, współtwórcy zasad, jakie panują w ramach danej rodziny. Giddens co prawda przytomnie dodaje, że „ideały od rzeczywistości dzieli spora przepaść” (Giddens, 2006, s. 222), niemniej jednak nie przeszkadza mu to w dzieleniu się daleko idącym optymizmem i pełnymi nadziei przewidywaniami, głoszącymi, że „emancypacja seksualna może (...) stać się motorem szeroko zakrojonej emocjonalnej przebudowy życia społecznego” (Giddens, 2006, s. 215) oraz stwierdzaniu, że „[s]zansa na intymność jest zarazem szansą na demokrację”

(Giddens, 2006, s. 22), a „[d]emokratyzacja sfery prywatnej jest dziś nie tylko projektem, ale realną właściwością życia osobistego, która ujawnia się w czystej relacji” (Giddens, 2006, s. 217)²⁰.

(3) Nie sposób nie zauważyć, że Giddens pisze o współczesnych przemianach intymności z nieskrywanym optymizmem. Trudno również nie zgodzić się z interpretatorami jego badań, którzy powiadają wprost, że dla Giddensa współczesne przemiany intymności to powód do świętowania („*reason for celebration*”) (Gross; Simmons, 2002, s. 538). Niemniej jednak brytyjski socjolog dostrzega również rozmaite napięcia i zagrożenia związane z modelem czystej relacji – przejdziemy teraz do ich zreferowania. Spośród napięć związanych z czystą relacją najbardziej podstawowym, oczywistym i jednocześnie być może najbardziej dotkliwym jest niepewność i zaburzenie poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Czysta relacja jest nieodrodną częścią posttradycyjnej kultury, w której nie obowiązują żadne trwałe standardy, i w której nie ma jednej słusznej odpowiedzi na właściwie żadne pytanie. Stąd, jednostka nigdy nie może być pewna, że relacja, w której partycypuje, jest relacją „właściwą”. Co więcej, nawet zakładając, że jednostka pozyskałaby takie poczucie, nie jest ono poczuciem stabilnym ze względu na permanentną refleksyjną redefinicję wizji świata oraz wizji własnego ja. Ponadto w przypadku czystej relacji dochodzi dodatkowy czynnik wzmagający niepewność, w postaci drugiej osoby, która – jako wolna i autonomiczna jednostka – w każdej chwili zrezygnować może z dalszej partycypacji w danym związku. Intymność wyemancypowana ze sztywnych norm obyczajowych i regulacji instytucjonalnych jest intymnością pozwalającą na wolny wybór, niemniej jednak, ponieważ ów wolny wybór dotyczy obu zainteresowanych osób, staje się tym samym bronią obosieczną, która w zasadzie w każdej chwili może przeciąć więź łączącą partnerów oraz ranić jednego z nich. Wobec braku kulturowych i instytucjonalnych „podpórek” trwanie relacji nie jest w żaden sposób zewnętrznie ograniczane, ale też nie jest zewnętrznie wspomagane i całkowicie opiera się na wzajemnym zaufaniu partnerów, które jest tym trudniejsze, że towarzyszy mu nieustanne poczucie ryzyka – szeroko opisywane przez Giddensa napięcie między zaufaniem i ryzykiem jest w przypadku czystej relacji wyjątkowo wyraźnie widoczne.

²⁰ Swoiste „oderwanie od rzeczywistości” optymistycznych diagnoz i prognoz Giddensa jest przedmiotem wnikliwej i szczegółowej krytyki autorstwa Lynn Jamieson, która pojęciu czystej relacji poświęca osobny tekst (Jamieson, 1999).

W efekcie czystej relacji często towarzyszy zaburzająca poczucie bezpieczeństwa ontologicznego niepewność (Giddens, 2006, ss. 164–166).

Zdaniem Giddensa, problemy z niepewnością i brakiem poczucia bezpieczeństwa ontologicznego owocują coraz częstszymi uzależnieniami i współuzależnieniami o charakterze intymnym. Giddens przekonuje, że uzależnienia są „unikami jednego z wyzwań, z jakimi jednostki muszą się współcześnie zmierzyć” (Giddens, 2006, s. 96), czyli refleksyjnego projektowania tożsamości i kolonizacji przyszłości. Uzależnienie jest rezygnacją z ryzyka związanego z projektowaniem tożsamości i kolonizowaniem przyszłości na rzecz próby odzyskania bezpieczeństwa ontologicznego poprzez stabilną rutynę zapewnianą przez nałóg. Jeszcze bardziej radykalnym „unikami” jest współuzależnienie, które Giddens określa mianem „odwrotnej refleksyjności” (Giddens, 2006, s. 110) i objaśnia to zjawisko w następujący sposób: „*Osoba współuzależniona* to ktoś, dla kogo warunkiem zachowania poczucia ontologicznego bezpieczeństwa jest, by inna osoba lub grupa osób określały jej potrzeby. Kiedy nie może zaspokajać potrzeb innych, traci wiarę w siebie. *Związek* oparty na współuzależnieniu definiuje psychiczna więź jednostki z partnerem lub partnerką, których zachowaniem rządzi jakaś kompulsja” (Giddens, 2006, s. 112). Współuzależnienie oznacza zatem całkowitą rezygnację z projektowania własnej tożsamości i kolonizowania przyszłości na rzecz podporządkowania się potrzebom drugiej osoby, która tkwi w uzależnieniu. Osoba współuzależniona niweluje ryzyko związane z troską o refleksyjne budowanie własnej tożsamości poprzez całkowite oddanie się potrzebom drugiej osoby wynikającym z jej uzależnienia i tym samym definiując siebie i swoją przyszłość nie poprzez refleksyjne wybory, lecz poprzez całkowite poświęcenie się cudzej kompulsji: „Jednostki współuzależnione są przyzwyczajone do odnajdywania własnej tożsamości w działaniach i potrzebach innych ludzi. Ich tożsamość miesza się z tożsamością partnera w każdym związku, bo uzależnienie jest dla nich podstawowym źródłem ontologicznego bezpieczeństwa” (Giddens, 2006, s. 115). Giddens wyróżnia również trzeci typ „intymnego uzależnienia” w postaci uzależnienia się od związku, gdzie – jak łatwo się domyślić – przedmiotem uzależnienia jest samo bycie w związku (Giddens, 2006, s. 112).

Omawiany przez Giddensa problem intymnych uzależnień niewątpliwie jest istotnym zagadnieniem, niemniej jednak wydaje się, iż Giddens rozumie go zbyt wąsko. Brytyjski socjolog ogranicza się bowiem do wskazania na formy uzależnień polegające na zbytym przywiązaniu się do partnera lub do związku, które to wynikają z poczucia

niepewności i pozwalają je zredukować poprzez rezygnację z refleksyjnego projektowania tożsamości oraz kolonizowania przyszłości i oddaniu się bezpiecznej (bo powtarzalnej) rutynie nałogu. Tymczasem istnieją również inne formy intymnych uzależnień np. uzależnienie od seksu czy kompulsywna masturbacja, o których Giddens co prawda zdawkowo wspomina, niemniej jednak nie podejmuje trudu rzetelnej analizy tych zjawisk. Być może uzależnienie od seksu i masturbacji również można objaśniać jako wynik niepewności i próby ucieczki od niej, niemniej jednak wydaje się, iż jest to wyjaśnienie niepełne – do wątku uzależnień powrócimy w kolejnych partiach niniejszych rozważań. Tymczasem przejdziemy do omówienia stanowiska Jeffreya Weeksa, którego poglądy na współczesne przemiany intymności zdają się stanowić dopełnienie i wsparcie rozważań Giddensa.

(4) Jeffrey Weeks już w tytule jednej ze swoich książek poświęconych współczesnym przemianom intymności sygnalizuje, że w gruncie rzeczy idzie mu o zachwalanie „świata, który wywalczyliśmy” („*the world that we have won*”) (Weeks, 2007). Należy jednak oddać Weeksowi, iż jego wywody są nieco mniej jednostronne niż analizy Giddensa. Przestrzega on przed uproszczeniami w rodzaju czarno-białych diagnoz stanowiących, że nastąpił zdecydowany postęp, lub że dokonał się zasadniczy upadek, i zasadniczo do owych przestróg się stosuje (zob. Weeks, 2007, ss. 4–6). Należy przyznać, że w swym wyliczaniu negatywnych aspektów przemian intymności Weeks prezentuje stosunkowo rozległą perspektywę poznawczą. Prezentuje oczywiście swój własny – bliski Giddensowskiemu – punkt widzenia, podług którego głównymi problemami przemian intymności są: wciąż obecne przejawy nierówności i dyskryminacji w stosunku do kobiet oraz mniejszości seksualnych, traktowanie seksu jako towaru, duża obecność chorób seksualnych i pojawienie się „seksualnego fundamentalizmu”, czyli stanowisk głoszących iż posiadają jedyną i pełną prawdę na temat seksu i intymności (Weeks, 2007, ss. 13–14).

Wszelako Weeks uwzględnił w swoich rozważaniach również – odmienny od własnego – punkt widzenia, który można określić mianem konserwatywnego, podług którego negatywnymi aspektami przemian intymności są zanik tradycji, upadek porządku moralnego i społecznego, kryzys instytucji małżeństwa i rodziny, a także tolerancja wobec nieheteroseksualnych niemonogamicznych form intymności oraz wobec obecności seksu w przestrzeni publicznej (zob. Weeks, 2007, ss. 171–172). Niemniej jednak Weeks swój stosunek wobec stanowisk konserwatywnych wyraża

ograniczając się do stwierdzenia ich zapatrzenia w przeszłość i nadmiernego pesymizmu.

Poza tym Weeks odnotowuje również ambiwalentne diagnozy badaczy – m.in. Zygmunta Baumana, Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim czy Arlie Russell Hochschild, (ich poglądy referować będziemy w dalszych partiach niniejszych rozważań), którzy co prawda prezentują światopogląd bliższy Weeksowi i Giddensowi niż konserwatystom, lecz którzy jednocześnie wskazują na negatywne aspekty przemian intymności polegające na rozpadzie i ochłodzeniu się więzi międzyludzkich. Wskazują oni na procesy, które określić można mianem komercjalizacji i utowarowienia intymności, a które – mówiąc najogólniej – polegają na zwykle nieuświadomianym przez ogół społeczeństwa uwarunkowaniu intymności przez kapitalizm, a także podejmują krytykę – tak darzonej zaufaniem przez Giddensa – terapii psychologicznej, którą oskarżają o nieintencjonalne wytwarzanie wyizolowanych, skupionych na sobie podmiotów doskonale sformatowanych do bycia konsumentami. Weeks – jak się wydaje trafnie – uznaje za swoistego patrona tego typu myślenia Michela Foucaulta i we wzorcowy sposób przedstawia schemat takiej interpretacji Foucaultowskiego gmachu teoretycznego (zasadzającego się – jak wiadomo – na pojęciach władzy i ujarzmiania), która koresponduje z poglądami wzmiankowanych powyżej myślicieli (Weeks, 2007, ss. 130–131).

Niemniej jednak Weeks polemizuje z owym krytycznym, „Foucaultowskim” podejściem do przemian intymności w sposób dość specyficzny. Uważa, że siła owego sposobu argumentacji polega na uwodzeniu poprzez sprawianie wrażenia, iż możliwe jest zerwanie oków fałszywej świadomości i rozwianie mgły ułudy, które dotychczas wiązały skolataną ludzką umysł. Weeks zdaje się z jednej strony podawać w wątpliwość możliwość pozbycia się owej fałszywej świadomości, a z drugiej strony jednocześnie powątpiewa w jej istnienie (zob. Weeks, 2007, ss. 129–130). Ponadto Weeks zarzuca tego typu teoriom zbyt pesymizm, do którego – jego zdaniem – prawo mają konserwatyści, ale którego nie powinni uruchamiać myśliciele „progresywni”, tacy jak np. Zygmunt Bauman. Wydaje zatem, że Weeks uznaje po prostu, iż pesymizm jest domeną konserwatystów, natomiast „progresywiści” zobowiązani są do kultywowania optymizmu (Weeks, 2007, ss. 131–132). Oczywiście, obok „progresywistów” pesymistów Weeks wymienia również „prawdziwych” – nacechowanych zdrowym i krzepkim optymizmem – progresywistów reprezentujących jasną stronę mocy, do których zalicza – co nie jest niespodzianką – Anthony’ego

Giddensa, a także – jakżeby inaczej – samego siebie (Weeks, 2007, s. 132). Niemniej jednak Weeks nie przedstawia żadnych przekonujących argumentów merytorycznych, które umożliwiłyby bezpośrednią i rzetelną polemikę ze stanowiskami krytykowanymi przez niego „pesymistów”. Należy oczywiście podkreślić, że Weeks – w odróżnieniu od Giddensa – uwzględnia znacznie więcej krytycznych perspektyw wobec przemian intymności, a także w rzetelny sposób referuje niektóre z nich²¹, niemniej jednak nie podaje on szczególnie ważkich merytorycznych argumentów przeciwko owym ujęciom, poprzestając na wyrażeniu niechęci wobec wynikającego z nich pesymizmu. Zaznaczymy, że w dalszych partiach pracy omówimy poglądy jeszcze jednego – najbardziej radykalnego – entuzjasty przemian intymności, jakim jest niewątpliwie Brian McNair. Tymczasem przejdziemy do omówienia – w pewnym stopniu dopełniającej badania Giddensa i Weeksa, a w pewnym stopniu wobec nich przeciwstawnej – analizy autorstwa Elizabeth Beck-Gernsheim i Urlicha Becka.

(5) Wiele spośród tez stawianych przez Becka i Beck-Gernsheim w gruncie rzeczy jest całkowicie zgodna z konstatacjami forsowanymi przez Giddensa i Weeksa. Niemieccy badacze zauważają, że wobec procesów detradycjonalizacji i indywidualizacji, przestają obowiązywać sztywne i jednoznaczne uwarunkowania społeczno-kulturowe i związane z nimi role społeczne i płciowe. W efekcie nie istnieją żadne zasady, nic nie jest dane z góry, zarówno własne bycie (tożsamość) jak i współbycie (związki intymne) należy projektować podług własnego uznania. Beck zwraca uwagę nie tylko na zanik tradycji w społeczeństwach zachodnich, lecz również na ich laicyzację. Co ciekawe, niemieccy badacze twierdzą, że to właśnie miłość można uznać za następczynię dotychczasowych religii i określają ją cokolwiek paradoksalnym mianem religii zsekularyzowanej („*secular religion*”) (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 168–201; tłum. M.M.). Miłość to religia zsekularyzowana, bo nie ma w niej ani Boga, ani kościoła, ani świętych ksiąg, ani kapłanów, lub też – ujmując rzecz inaczej – to zakochani są dla siebie Bogami, kościołami, świętymi księgami i kapłanami. Miłość miałaby być następczynią religii w tym sensie, że ma zastąpić religię w spełnianiu funkcji dostarczania ludziom poczucia sensu ich życia (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 180).

²¹ Warto podkreślić, że nieuwzględnianie krytycznych diagnoz współczesnych przemian intymności trudno uznać za przwinę lub wyraz nierzetelności Giddensa, jako że większość tego typu dociekań pojawiła się dopiero po ukazaniu się jego *Przemian intymności* (przy czym oczywiście nie usprawiedliwia to jednostronnego optymizmu brytyjskiego badacza).

Zdaniem pary socjologów, ludzie Zachodu odrzucili wiarę w zbawienie po śmierci jako źródło sensu, a także wiarę w miłość między człowiekiem i Bogiem na rzecz wiary w zbawienie w życiu doczesnym i w miłość międzyludzką, które stanowią nowe źródło poczucia sensu (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 176). „Im więcej zewnętrznych punktów oparcia ulega zanikowi – powiadają Beck i Beck-Gernsheim – tym bardziej nasze pragnienie nadania naszemu życiu poczucia sensu i bezpieczeństwa kierujemy ku tym, których kochamy” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 50; tłum. M.M.). W tym sensie niemieccy badacze powiadają, że współczesność zakochała się w miłości („*has fallen in love with love*”) (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 198; tłum. M.M.). Jak widać, konstatacje niemieckich badaczy pozostają w zgodzie z wieloma spośród diagnoz Giddensa, niemniej jednak Beck i Beck-Gernsheim – chociaż nobilitują intymność do miana nowej religii (w ten sposób udaje im się chyba nawet prześcignąć Giddensa i Weeksa w uwzniośleniu znaczenia intymności) – są w swych diagnozach dalece bardziej ambiwalentni niż brytyjski socjolog. Zasadniczo już w punkcie wyjścia przestrzegają przed przyjęciem punktu widzenia, który dość łatwo można przypisać rozważaniom Giddensa, a mianowicie twierdzeniu, że o ile w przypadku tradycyjnych małżeństw i tradycyjnej rodziny mamy do czynienia ze zniewoleniem, o tyle w przypadku dzisiejszych relacji intymnych mamy do czynienia z wolnością. Powiadają natomiast, iż „jedna mieszanka zawierająca zarówno obostrzenia jak i wolności została zastąpiona przez kolejną, opakowaną jednak bardziej nowocześnie i atrakcyjnie” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 7; tłum. M.M.). Przejdziemy teraz do omówienia napięć i ambiwalencji, na które niemieccy badacze zwracają uwagę w kontekście współczesnych przemian intymności.

Jednym z głównych napięć analizowanych przez niemieckich socjologów, któremu autor *Stanowienia społeczeństwa* nie poświęca zbyt wiele uwagi, by nie powiedzieć, że zupełnie go nie dostrzega, jest napięcie pomiędzy miłością i wolnością, pomiędzy byciem razem, a byciem sobą. W ujęciu Giddensa miłość i wolność komponują się w sposób niemal bezproblemowy, a szczęśliwe współbycie dwojga indywidualności pozostaje kwestią wzajemnej otwartości i zaufania. Niemieccy badacze prezentują nieco bardziej problematyczną wizję:

„Niezwłocznie pojawia się pytanie: jak wiele miejsca pozostaje w biografii opartej na zasadzie „zrób to sam” ze wszystkimi jej presjami i ograniczeniami na partnera/partnerkę z jego/jej własnymi planami i problemami? W jaki sposób druga osoba może nie stać się dodatkowym, lub

szkodliwym czynnikiem. Do jakiego stopnia jest możliwym dzielenie z kimś życia jeśli kontekst społeczny zachęca do skoncentrowania się na własnym interesie? Mogą narastać sytuacje, w których, pomimo najlepszych nawet zamiarów, dwie monady, które zamiast budowania wspólnego świata czują się zmuszone bronić swoich osobnych światów w rezultacie doprowadzają do kłótni, czasem w cywilizowanym tonie, a czasem gorzkich i pozbawionych skrępułów” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 53; tłum. M.M.).

W przeciwieństwie do Giddensa, który zdaje się obawiać głównie tego, że jednostki będą ze sobą zbyt blisko (co skutkować będzie uzależnieniami i współuzależnieniami), Beck i Beck-Gernsheim obawiają się raczej, że jednostki będą od siebie zbyt daleko. Indywidualizm rozumiany jako troska o własne „ja” jawi się jako przeszkoda w troszczeniu się o „my”. Rozwiązaniem tego napięcia nie są dla niemieckich badaczy – tak hołubione przez Giddensa – otwartość i zaufanie, które – co nietrudno stwierdzić – łatwo mogą zostać wykorzystane nie jako droga do porozumienia, a jako broń przeciwko osobie, która poprzez otwartość i na bazie zaufania wyjawia np. swoje słabe strony (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 195). Problem wolności wiąże się również w oczywisty sposób z – sygnalizowaną przez Giddensa – niepewnością i brakiem poczucia bezpieczeństwa – wolność do samostanowienia w ramach związku pociąga za sobą możliwość zakończenia partycypacji w owym związku, nawet wbrew woli partnera/partnerki, co sprawia, że w gruncie rzeczy „rozwód [a właściwie jego możliwość – przyp. M.M] staje się jednym z gości weselnych” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 145; tłum. M.M.).

Obok omówionych powyżej ambiwalencji związanych z wolnością niemieccy badacze wskazują również na szereg napięć odnoszących się do równości, a konkretnie do równouprawnienia kobiet. Zdaniem Becka i Beck-Gernsheim, jest niezaprzeczalnym faktem, iż kobiety w znacznym stopniu dokonały emancypacji, m.in. poprzez wkroczenie na rynek pracy oraz korzystanie z dobrodziejstw edukacji, jakkolwiek zaznaczają, iż z całą pewnością nie jest to proces w całości zakończony powodzeniem i wiele mniej lub bardziej subtelnych form nierówności i dyskryminacji wciąż wymaga interwencji. Niemniej jednak badacze ci twierdzą również, że procesy emancypacyjne, które zdążyły się już dokonać zaowocowały poważnymi konsekwencjami o charakterze dalekim od pozytywnego. Masowo wkraczając na rynek pracy kobiety niejako zostawiły za sobą pracę wykonywaną w domu. Beck i Beck-Gernsheim podkreślają, że nie idzie tu tylko o pracę fizyczną, taką jak zakupy, gotowanie czy sprząatanie, lecz

również – a właściwie przede wszystkim – o pracę emocjonalną polegającą – mówiąc najogólniej – na podtrzymywaniu ciepła domowego ogniska.

W momencie, w którym zarówno mężczyźni jak i kobiety pracują poza domem, dom przestaje jawić się jako – jak chciałby Christopher Lasch (Lasch, 1995) – „bezpieczna przystań w bezdusznym świecie”, lecz staje się polem walki sfrustrowanych i zmęczonych pracą partnerów, którzy oczekują pocieszenia i zrozumienia, jakkolwiek nie mają sił, by owe pocieszenie i zrozumienie zaoferować. Równość prowadzi do sytuacji, w której zarówno kobiety i mężczyźni zajmują się pracą, karierą i samorealizacją, natomiast nie potrafią znaleźć sił ani czasu, by zająć się miłością, rodziną i domem. Wiąże się to zresztą z interesującym paradoksem diagnozowanym przez Becka i Beck-Gernsheim, który polega na niesłychanym wprost rozdźwięku między deklaracjami a faktycznymi działaniami jednostek. Idzie tu o to, że bazując na deklaracjach należy stwierdzić, że większość jednostek w społeczeństwach zachodnich stawia rodzinę jako najważniejszą wartość, kiedy jednak spojrzeć na faktyczne działania i zaangażowanie, pozycja rodziny w hierarchii wartości poszczególnych jednostek ulega drastycznemu obniżeniu (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 173) (paradoks ten powróci w podrozdziale poświęconym badaniom Arlie Russell Hochschild).

Zdaniem niemieckich badaczy, przyczyny dysonansów związanych z emancypacją kobiet mają charakter strukturalny. Beck i Beck-Gernsheim zauważają, że kiedy John Locke opiewał zalety indywidualizmu i indywidualnej wolności, w gruncie rzeczy miał na myśli wolność mężczyzn i zakładał, że kobiety stanowiąc będą wsparcie mężczyzn wykonując (fizyczne i emocjonalne) prace domowe i tym samym niejako rezygnując z własnej indywidualności. Na taką właśnie miarę skrojony był Locke’owski indywidualizm oraz instytucje mające stanowić jego zaplecze (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 57). Zdaniem pary socjologów, pomimo faktu, że indywidualizm objął również wyemancypowane kobiety, cała struktura społeczna, prawodawstwo, konstrukcja rynku pracy pozostały bez zmian. W tym sensie Beck przekonuje, że mamy do czynienia ze współistnieniem nowoczesnych, emancypacyjnych prądów myślowych z feudalną, patriarchalną strukturą społeczną i to właśnie owo „strukturalne zapóźnienie” jest źródłem napięć i niepokoju sprawiających, że rodzina i dom zamiast być „bezpieczną przystanią w bezdusznym świecie”, stają się źródłem cierpień (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 26–28).

Wskazywanie na rolę czynników strukturalnych jest bardzo istotnym aspektem odróżniającym perspektywę Becka i Beck-Gernsheim od nastawienia Giddensa. Ten ostatni, pomimo podkreślania, że nigdy dotychczas indywidualna tożsamość i globalne uwarunkowania nie były ze sobą tak mocno splecione, często owych splotów nie dostrzega. Wielokrotnie podkreślana przez niemieckich badaczy rola rynku pracy jako determinanty relacji intymnych (zob. Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 6–7, 25, 50, 51) jest przez Giddensa zupełnie pomijana, podobnie zresztą jak rola kapitalizmu w ogóle, którą kwituje w dwóch zdaniach całkowicie ignorujących wagę problemu (Giddens, 2006, ss. 209–210) (wpływ kapitalizmu na współczesne przemiany intymności zostanie szeroko omówiony w kolejnych podrozdziałach). Giddens pomija rolę czynników strukturalnych wyrażając nadzieję, że ewentualne problemy związane z intymnością uda rozwiązać się dzięki indywidualnej refleksyjności, w razie potrzeby wspomaganej przez – nad wyraz przez Giddensa hołubione – systemy eksperckie, w przypadku intymności ucieleśniane głównie przez terapeutów. Tymczasem Beck i Beck-Gernsheim niezwykle krytycznie waloryzują sposób funkcjonowania rozmaitych terapii psychologicznych.

Zdaniem niemieckich badaczy, terapeuci zupełnie ignorują kontekst strukturalny i koncentrują się jedynie na badanej jednostce. Nie szukają źródeł jej bolączek w warunkach, w jaki dana jednostka funkcjonuje, lecz raczej w jej psychice, np. we wspomnieniach z dzieciństwa (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 26–28). Co więcej, ten specyficzny indywidualizm metodologiczny (stosujemy tu owo określenie w znacznym stopniu na wyrost) przekłada się na indywidualizm aksjologiczny. Dla terapeutów indywidualizm i jego autonomia są najwyższą wartością i tego typu aksjologię wpajają swoim pacjentom. Tak więc, terapeuci nieszczególnie zainteresowani są udzielaniem pomocy w reperowaniu związków (często cierpiących – jak wskazaliśmy wyżej – z powodu napięć związanych z indywidualizmem), ponieważ ich zainteresowania skupiają się nie na „my”, lecz na „ja”. Lekarstwem na bolączki wynikające z indywidualizmu okazuje się jeszcze więcej indywidualizmu (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 53–55). Indywidualistyczna troska o siebie staje się odpowiedzią na każde pytanie i receptą na każdą bolączkę, tym samym prowadząc do niedostrzegania niejednokrotnie ważniejszych i mających większy wpływ na problemy poszczególnych jednostek czynników strukturalnych (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 43–44).

Kolejne napięcie wyróżniane przez niemieckich badaczy dotyczy oczekiwań i rozczarowań. Otóż, zdaniem Becka i Beck-Gernsheim, jeśli to właśnie na miłość i na intymność spadł – odziedziczony po religii – ciężar nadawania życiu sensu, to życie

intymne zostało obwarowane wielkimi nadziejami, dotyczącymi zbawienia za życia, ekstremalnych uniesień i kojących ekstaz: z zakładnika sztywnych regulacji intymność stała się zakładnikiem wygórowanych oczekiwań. Oczekiwania te są dodatkowo stymulowane przez szereg czynników (część z nich omówimy w kolejnych podrozdziałach). Nie sposób nie zauważyć – choć np. Giddensowi ta sztuka się udaje – że owe wygórowane oczekiwania, skonfrontowane z naznaczoną szeregiem napięć rzeczywistością, rodzą równie wielkie rozczarowania. Beck i Beck-Gernsheim twierdzą wręcz, że rozczarowanie jest nieodłączną częścią współczesnej intymności (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 51). Niemniej jednak podkreślają również, specyficzny dla współczesności sposób radzenia sobie z owymi rozczarowaniami. Porównując obecną sytuację z epokami wcześniejszymi (i – przypomnijmy raz jeszcze – bynajmniej nie wartościowanymi jednoznacznie negatywnie jako czasy intymnego zniewolenia) niemieccy badacze powiadają, że o ile kiedyś, w przypadku gdy związek zawodził oczekiwania porzucało się oczekiwania, o tyle dzisiaj w tej samej sytuacji porzuca się związek (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 62).

Beck i Beck-Gernsheim zwracają również uwagę na fakt, że jeśli nawet raz sprosta się czymś oczekiwaniom lub – ujmując rzecz z drugiej strony – jeśli nawet odnajdzie się kogoś, kto jest w stanie sprostać naszym własnym oczekiwaniom, to mimo wszystko wciąż pozostaje niewiadomą, czy stan ten da się na dłuższą metę utrzymać, albowiem – jak utrzymują niemieccy badacze – jedną z istotnych właściwości współczesnego człowieka jest skłonność do permanentnej transgresji:

„(...) w rzeczy samej permanentna ‘etyka zmiany’ została wprawiona w ruch (...). Dotychczasowe bariery ograniczające ludzi – prawa natury, słowa Boga, społeczne obyczaje i imperatywy klasowe – sukcesywnie zanikają i w rezultacie nie ma już żadnych reguł mówiących ‘stop’. Zamiast tego, normą staje się poszukiwanie czegoś więcej: jeszcze szybszego, większego i piękniejszego” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, ss. 92–93; tłum. M.M.).

Nieustanne wyostrzenie apetytów i pragnienie przekraczania kolejnych granic wiąże się oczywiście nie tylko z proporcjonalnie wzrastającym stopniem poczucia rozczarowania, ale również z niestabilnością współczesnych związków, a także z – wielokrotnie tu przywoływanymi – brakiem poczucia bezpieczeństwa i niepewnością. Transgresyjny charakter współczesnych ludzkich pragnień zanalizujemy dokładniej w kolejnych rozdziałach.

Beck i Beck-Gernsheim wskazują również na – niewątpliwie posiadający ambiwalentny charakter – proces racjonalizacji sfery intymnej. Niemieccy badacze z pewnym sentymentem konstatują, że we współczesnych, nad wyraz trzeźwych i uporządkowanych społeczeństwach rozpoczęła się racjonalizacja „prawdopodobnie ostatniego rodzaju radości, który opiera się mocy racjonalności, wymyka się uściskowi nowoczesnego myślenia” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 198; tłum. M.M.). Zasadniczo należy stwierdzić, że w tonie wypowiedzi pary socjologów na temat racjonalizacji intymności pobrzmiewa nie tylko pewien sentyment, lecz wręcz obawa:

„(...) spoglądając w przyszłość wydaje się, że wkrótce nie będzie zbyt wielkiej różnicy pomiędzy kochaniem a – dajmy na to – hodowlą jabłek czy prowadzeniem księgowości. Myśl kryjąca się za tym scenariuszem jest następująca: zsekularyzowana religia, znana jako miłość, cierpi z powodu losu, jaki spotyka wszystkie religie; traci swą mitologię i zmienia się w racjonalny system. Najbardziej prawdopodobnym rezultatem jest zwycięstwo inżynierów genetycznych i aktów prawnych²². To, co otrzymamy, będzie społeczną hybrydą sił rynkowych i osobistych impulsów, idealna miłość (lub małżeństwo czy rodzicielstwo), całkowicie bezpieczna, skalkulowana i medycznie zoptymalizowana” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 141; tłum. M.M.).

Para socjologów w pewnym sensie diagnozuje swoiste odczarowanie intymności, która stanowiła ostatni bastion magii w pozbawionym zaklęć świecie. Niemniej jednak nostalgia i obawy niemieckich socjologów nie wydają się dostateczną analizą procesu racjonalizacji intymności. Należy zapytać, co właściwie niepokojącego byłoby w sytuacji, w której miłość przypominałaby hodowanie jabłek, i co właściwie budzi niepokój w możliwości genetycznego projektowania potomstwa i eugenicznej wizji społeczeństwa. Jeśli idzie o zagadnienia eugeniczno-genetyczne, stanowiące skądinąd prawdopodobnie stosunkowo odległą (choć jednocześnie wysoce prawdopodobną) konsekwencję procesu racjonalizacji intymności, to wydaje się, że stanowi ona problem tak obszerny i wielowarstwowy, że nie sposób rzetelnie omówić jej w ramach niniejszej pracy (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 38; tłum. M.M.)²³.

²² Wydaje się, iż pisząc – dość enigmatycznie – o zwycięstwie aktów prawnych, Beck i Beck-Gernsheim mają na myśli proces zbliżony do tego, co Jürgen Habermas nazywa jurydyzacją, która jego zdaniem stanowi przejaw kolonizacji świata życia (Habermas, 2002), której przyjrzymy się bliżej w trzeciej części niniejszej pracy.

²³ Za przyczynek do filozoficznych rozważań nad tym zagadnieniem posłużyć może praca Jürgena Habermasa zatytułowana *Przyszłość natury ludzkiej* (Habermas, 2003). Jeśli idzie o socjologiczne diagnozy procesów, które niektórzy uznają za swoiste preludium do eugeniki, czyli zinstytucjonalizowaną sprzedaż usług surogatek, to prezentują je Hochschild (Hochschild, 2012, s.71-103) oraz – w książce

Jednakowoż w kwestii racjonalizacji intymności polegającej na stopniowym przekształcaniu się rodziny i związków romantycznych w sprawnie zarządzane przedsiębiorstwa dokonamy bardziej szczegółowych analiz w dalszych partiach niniejszej pracy. Spróbujemy wówczas odpowiedzieć na pytanie, co właściwie złego byłoby w uporządkowaniu tego, co niemieccy socjologowie w tytule swojej książki określają mianem „normalnym miłosnym chaosem”.

Ostatnim istotnym wątkiem omawianym przez Becka i Beck-Gernsheim, który pozwolimy sobie tutaj pokrótce zreferować, jest postawienie przez nich prowokującego i niekonwencjonalnego pytania o to, czy podstawowe i zwykle waloryzowane jako pozytywne właściwości indywidualizmu rzeczywiście można uznać za jednoznacznie pozytywne. Niemieccy badacze zauważają, iż nasze wybory determinowane są przez tak wiele czynników, że w pewien sposób podają w wątpliwość ogromny – jak się często sądzi – zakres wolnego wyboru dostępny jednostkom w projektowaniu własnej tożsamości i przyszłości. Jednostki co prawda mają wolny wybór w tym sensie, że nie muszą zważać na zdanie rodziny, partnerów, nie muszą przejmować się obyczajami, czy tradycją. Niemniej jednak istnieje szereg czynników strukturalnych, które w istotny sposób zawężają spectrum wyboru jednostki. Najważniejszym spośród owych czynników strukturalnych są warunki ekonomiczne, a w szczególności rynek pracy. Pozycja na rynku pracy, osiągnięte zarobki, czas przeznaczany na pracę są nie tyle efektami całkowicie wolnych wyborów jednostek, a raczej czynnikami znacznie ograniczającymi wolność wyboru.

Beck i Beck-Gernsheim nie poprzestają na podaniu w wątpliwość hołubionego współcześnie (za którego hołubienia przejaw można – jak się wydaje – uznać refleksje Giddensa) poczucia wolności wyboru. Niemieccy badacze idą dalej i brawurowo uderzają w przekonanie stanowiące samo centrum indywidualistycznego światopoglądu – przekonanie o autonomii jednostki. U Giddensa owa autonomia, samostanowienie, refleksyjne i suwerenne projektowanie własnej tożsamości stanowi jedno z najważniejszych założeń, a zarazem główne źródło optymizmu prezentowanego przez brytyjskiego socjologa. Tymczasem para socjologów stawia prowokujące pytania, co najmniej rzucające cień wątpliwości na – zwykle uznawane za jasne jak słońce – przekonanie o autonomii i samostanowieniu przysługujących współczesnym jednostkom: „Czy nasze wewnętrzne przeżycia zostały ujawnione i uwolnione tylko po

stanowiącej swoistą kontynuację omawianej tu pozycji *The Normal Chaos of Love* – Beck i Beck-Gernsheim (2013).

to, by zostać przejęte przez rozkwitający psycho-biznes, sekty religijne i fanatyków politycznych? Czy aby nie tracimy właśnie ostatnich prywatnych przyczółków nas samych i nie zmieniamy się w szytych na miarę konsumentów przygotowanych na zakup całej dostępnej oferty?” (Beck; Beck-Gernsheim, 1995, s. 38; tłum. M.M.).

Beck i Beck-Gernsheim podważają Giddensowską wizję samostwarzającego się i niemal całkowicie samoświadomego „ja”, które refleksyjnie i suwerennie stwarza swoją tożsamość. W zamian oferują wizję podmiotowości szytej na miarę przez zewnętrzne czynniki: przez terapeutów i psychologów, przez mass media epatujące konsumpcjonizmem, przez niezwykle silnie formatujący jednostkę rynek pracy. Zdają się sugerować, że pozornie wolne wybory w rzeczywistości są tak mocno ograniczone przez zewnętrzne czynniki, a jednocześnie dostępne opcje są do siebie tak bardzo podobne, że w gruncie rzeczy wszystkie wybory dokonywane przez współczesne indywidua prowadzą do tych samych rezultatów – ukonstytuowania się podmiotów funkcjonalnych wobec potrzeb współczesnej formy kapitalizmu: niezmordowanych producentów i jeszcze bardziej nieprzejednanych konsumentów.

(6) Podsumowując rozważania zawarte w niniejszym rozdziale należy stwierdzić, że mamy w jego ramach do czynienia z dwiema dość odległymi od siebie wizjami współczesnych przemian intymności: entuzjastyczną i sceptyczną. Wizja entuzjastyczna, prezentowana przez Anthony’ego Giddensa i Jeffreya Weeksa, to obraz swoistego linearnego rozwoju, stopniowej, acz konsekwentnej progresji. Owa progresja dokonuje się w zakresie wolności przysługującej jednostkom, w swobodzie i zakresie możliwości dokonywania wyborów, jakie przysługują współczesnym indywiduom. Współczesna intymność opisana zostaje za pomocą pojęć czystej relacji, miłości współbieżnej i plastycznej seksualności, które mają podkreślić wyemancypowanie się sfery intymnej ze sztywnych tradycyjnych reguł obyczajowych wynikających z tradycji i religii, takich jak sztywno określone role społeczne i płciowe, instytucja małżeństwa, podleganie woli rodziny itp. Z drugiej strony Giddens przekonuje, że w świecie pozbawionym sztywnych zasad jednostka sama dokonuje wyborów w sposób refleksyjny budując własną tożsamość, własną intymność i własną przyszłość. Intymność współczesna to, zdaniem Giddensa i Weeksa, intymność wyemancypowana i zdemokratyzowana, w ramach której panują wolność (zarówno pozytywna jak i negatywna) oraz równość (w szczególności równość płci). Brytyjski socjolog dostrzega co prawda pewne napięcia, takie jak niepewność, brak poczucia bezpieczeństwa ontologicznego, które skutkować mogą uzależnieniami i współuzależnieniami,

jednakowoż ufa, iż powszechnie dostępne porady serwowane przez systemy eksperckie, głównie w ramach terapii psychologicznych, są w stanie owe problemy zniwelować na tyle, by nie zatrzymywały dostojnego pochodzenia wolności i równości, emancypacji i demokratyzacji²⁴.

Sceptyczna diagnoza Becka i Beck-Gernsheim, mimo iż miejscami do złudzenia przypomina stanowisko Giddensa, wydaje się znacznie bardziej dociekliwa i wielowymiarowa. Niemieccy socjologowie dostrzegają co prawda szereg zjawisk, które akcentują Giddens i Weeks – detradycjonalizację, indywidualizację, zanik sztywnych norm i konwencji oraz ról społecznych i płciowych, emancypację kobiet oraz większą swobodę w projektowaniu jednostkowej tożsamości – niemniej jednak nie poprzestają, jak zdają się czynić brytyjscy badacze, na skonstatowaniu obecności owych fenomenów oraz zinterpretowaniu ich jako postępującego pochodzenia wolności i równości, lecz podejmują trud ich sprobematyzowania, wskazania na związane z nimi ambiwalencje. Niemieccy badacze nie tylko wskazują na pozytywne aspekty emancypacji kobiet, ale również na wynikające z niej napięcia, dostrzegają rosnący zakres wolności w wyborach dokonywanych w sferze intymnej, jakkolwiek zwracają uwagę na związane z tym problemy. Nie są bezkrytycznie zapatrzeni w terapię psychologiczną, lecz zadają sobie trud zanalizowania logiki, która przyświeca owej terapii, a która – jak się okazuje – stara się leczyć bolączki indywidualizmu za pomocą kolejnych porcji owego indywidualizmu, co – jak się wydaje – prowadzić może nie tyle do łagodzenia owych bolączek, co do ich zaognienia.

Ponadto para niemieckich socjologów wyróżnia szereg niewątpliwie istotnych i wymagających dokładnej analizy procesów i zjawisk mających wpływ na współczesną intymność, takich jak racjonalizacja, transgresyjny charakter ludzkich pragnień, a także wynikające stąd wysokie oczekiwania i będące ich rezultatem dotkliwe rozczarowania czy niesłuchanie duży rozdźwięk pomiędzy deklarowanym przywiązaniem do określonych wartości a faktycznym działaniem, nie wspominając już o roli czynników o

²⁴ Warto podkreślić, że eksperckie i nieeksperskie porady dotyczące życia intymnego będą w ramach niniejszej pracy omawiane wielokrotnie – zarówno w tonie aprobatywnym, jak ma to miejsce w przypadku Giddensa, jak i w duchu znacznie bardziej krytycznym, który podzielają m.in. Eva Illouz i Wojciech Klimczyk. Wszelako należy zaznaczyć, iż mimo swoistej polifonii przedstawionych tu stanowisk dotyczących poradników traktujących o życiu intymnym, w żadnej mierze nie należy uważać przedstawianego tu ich obrazu za choćby zbliżony do pełnego. Kwestia poradników dotyczących intymności jest zagadnieniem wysoce skomplikowanym i z pewnością zasługuje na osobne omówienie, którego dokonał m.in. Maciej Gdula pisząc o trzech – zdecydowanie odmiennych i wzajemnie do siebie niesprowadzalnych – dyskursach miłosnych, jakie funkcjonują w ramach intymnego poradnictwa (Gdula, 2009).

proweniencji ekonomicznej. Wszystkie te zagadnienia są pomijane lub marginalizowane w ramach entuzjastycznej wizji Giddensa i Weeksa. Zasadniczo można stwierdzić, że w porównaniu z Giddensem i Weeksem Beck i Beck-Gernsheim charakteryzują się znacznie dalej idącą powściągliwością w jednoznacznym ocenianiu, co jest dobre, a co złe, na rzecz problematyzowania na pozór prostych zagadnień i budowania ujęć, które mogą jawić się jako być może mniej klarowne, niż proste i przemawiające do wyobraźni koncepcje Giddensa, lecz które najpewniej są kompletne i bardziej rzetelne.

Wydaje się również, że warto zasygnalizować pewien błąd metodologiczny, który być może – do pewnego stopnia – wyjaśnia niedostatki Giddensowskiego podejścia. Zauważmy, że – mówiąc językiem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury – Giddens skupia się na subiektywno-racjonalnym uwarunkowaniu działań jednostek ludzkich. Brytyjski socjolog roztacza wizję refleksyjnego, a zarazem niemal w pełni samoświadomego podmiotu, który – korzystając z napływających do niego informacji – dokonuje mniej lub bardziej udanych wyborów. Tym, czego Giddens zdaje się nie brać pod uwagę, jest uwarunkowanie funkcjonalne, które z kolei uwzględniają Beck i Beck-Gernsheim, często wskazując na wpływy czynników strukturalnych na ludzkie działania (np. na sytuację na rynku pracy). Wydaje się, że wizja Giddensa jest uproszczona i niepełna właśnie ze względu na zignorowanie nieświadomianego na ogół przez jednostki (przedmiotowego) uwarunkowania funkcjonalnego i skupienie się na uświadomianym (podmiotowym) uwarunkowaniu subiektywno-racjonalnym. Należy zauważyć, że nieobecność uwarunkowania funkcjonalnego w badaniach Giddensa nie jest wyrazem ignorancji, lecz świadomej decyzji, którą brytyjski socjolog podjął na kartach pracy *Stanowienie społeczeństwa* (Giddens, 2003), gdzie poddał krytyce i w efekcie odrzucił myślenie funkcjonalistyczne. Niemniej jednak, nawet przyjęcie do wiadomości, że Giddens świadomie porzucił funkcjonalizm, nie zmienia faktu, iż właśnie z tego względu jego diagnoza dotycząca współczesnych przemian intymności – szczególnie w zestawieniu z analizami Becka i Beck-Gernsheim – jawi się jako niekompletna, jednostronna i zbyt uproszczona²⁵.

²⁵ Wydaje się, iż warto zwrócić również na inny – nieco mniej istotny w kontekście niniejszych rozważań – przejaw – jak się wydaje – metodologicznej niefrasobliwości Giddensa. Otóż fundamentalne pojęcie czystej relacji w zależności od kontekstu zdaje się przyjmować na zmianę charakter deskryptywny i normatywny. Przez większość swoich wywodów Giddens przekonuje – i daje temu świadectwo – że czysta relacja jest teoretycznym modelem, typem idealnym mającym służyć uchwyceniu pewnych dystynktywnych cech współczesnych związków intymnych. Jednocześnie Giddens wygłasza również tezy następującego rodzaju: „Udział jednostek w ustalaniu warunków ich współlistnienia” – to ideał

czystej relacji. Zdanie to mówi o najważniejszej różnicy między małżeństwem tradycyjnym a współczesnym, i wyraźnie wskazuje na potencjał demokratyzacji, jaki niesie przemiana intymności. Nie odnosi się, rzecz jasna, wyłącznie do momentu zawierania związku, ale także do jego refleksyjniejszego pielęgnowania lub zerwania. Aby sprostac temu kryterium, potrzebny jest nie tylko szacunek dla drugiej osoby, ale także otwarcie się na nią. Jednostka, której prawdziwe intencje pozostają dla partnera ukryte, de facto nie podejmuje współpracy nad ustalaniem warunków bycia razem. Cała literatura terapeutyczna poświęcona związkom międzyludzkim mówi o tym, dlaczego ujawnienie drugiej osobie własnej prawdy – w procesie komunikacji, nie powodzi emocji – jest obowiązkowym postulatem interakcji o charakterze demokratycznym” (Giddens, 2006, 224). W zacytowanym powyżej fragmencie czysta relacja wydaje się nie funkcjonować już jako neutralny aksjologicznie typ idealny, lecz raczej jako wartość, ideał, który nie tylko można, ale wręcz należy realizować. Niejednokrotnie można odnieść wrażenie, iż Giddens nie tylko stwierdza, iż czysta relacja dobrze opisuje wiele współczesnych związków intymnych, lecz również, że dobrze byłoby, gdyby coraz więcej owych współczesnych związków funkcjonowało podług – rozumianego już jako wzorzec – modelu czystej relacji.

ROZDZIAŁ II. Chłodzenie intymności. Eva Illouz i Arlie Russell Hochschild o racjonalizacji i komercjalizacji intymności

W niniejszym podrozdziale omówione zostaną dociekania Ewy Illouz i Arlie Russell Hochschild. Za pewnego rodzaju wspólny mianownik dociekań obu socjolożek uznać można pojawiającą się w ich dociekaniach tezę dotyczącą schłodzenia intymności (*cooling of intimacy*). Owo schłodzenie intymności należy rozumieć jako rezultat szeregu procesów diagnozowanych przez obie badaczki. W szczególności idzie tu o procesy racjonalizacji i komercjalizacji intymności – Illouz skupia się na tym pierwszym, natomiast Hochschild na drugim. Warto zaznaczyć, że o ile w poprzednim rozdziale omawialiśmy poglądy socjologów, którzy w swoich badaniach zajmowali się szeregiem zagadnień, wśród których przemiany intymności były jednym ze stosunkowo pobocznych zagadnień, o tyle Hochschild i Illouz w zasadzie poświęcają znaczącą większość swoich prac interesującej nas tematyce. Należy również dodać, iż omawiane tu prace różnią się od badań Giddensa, Weeksa oraz Becka i Beck-Gernsheim również dlatego, że są badaniami nowszymi, jako że zdecydowana większość z prac tu omawianych opublikowana została w latach dwutysięcznych. Nie oznacza to jednak, że dociekania – z jednej strony – Giddensa, Becka oraz Beck-Gernsheim, a także – z drugiej strony – Hochschild i Illouz są w stosunku do siebie tak bardzo odległe, że nie sposób sprowokować pomiędzy nimi dialogu. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że analizy socjolożek w pewnym stopniu rozstrzygają powstałe w poprzednim podrozdziale napięcie pomiędzy optymizmem Giddensa i wątpliwościami Becka i Beck-Gernsheim. W ramach niniejszego rozdziału najpierw (1) poddane zostaną analizie wywody Illouz, następnie (2) skupimy się na badaniach Hochschild, by wreszcie (3) podsumować dociekania dotyczące chłodzenia intymności.

Eva Illouz o racjonalizacji intymności

(1) Niniejsze rozważania zrealizowane zostaną w następującym porządku: (1.1) przedstawimy nową rolę, jaką Eva Illouz – socjolożka kultury pracująca na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie – przypisuje współczesnej intymności w kontekście walki o uznanie, (1.2) przedstawimy analizy Illouz dotyczące racjonalizacji intymności jako niezamierzonej konsekwencji funkcjonowania dyskursu terapeutycznego, feminizmu oraz randkowych portali internetowych, by wreszcie (1.3)

poczynić kilka uwag na temat będącego skutkiem racjonalizacji intymności utowarowienia emocji.

(1.1) Eva Illouz charakteryzuje swoje badania jako dotyczące relacji pomiędzy rynkiem i kapitalizmem, stara się spojrzeć na proces modernizacji przez pryzmat tego, jakim przekształceniom uległo w tym czasie życie uczuciowe. Zasadniczo Illouz powtarza wiele diagnoz sformułowanych przez Giddensa, Becka i Beck-Gernsheim: tezy dotyczące indywidualizacji oraz wynikających z niej wolności i niepewności, odejścia od wspólnotowych decyzji regulowanych tradycją i mających na celu reprodukcję porządku społecznego do jednostkowych wyborów mających na celu spełnienie jednostki. Illouz zgadza się również z brytyjskim socjologiem i niemieckimi badaczami, że intymność zajmuje we współczesnej kulturze szczególnie istotną rolę, jednakowoż ową istotność definiuje w odmiennie, niż czynią to wymienieni wyżej badacze.

Jako punkt wyjścia rozważań dotyczących istotności sfery intymnej potraktujemy przytoczoną przez Illouz myśl Jeana-Luca Mariona, który przekształca kartezyjskie „czy istnieję?” w „czy ktoś mnie kocha?” zastępując tym samym pytanie o ontologiczną i epistemologiczną pewność pytaniem o pewność aksjologiczną, pytaniem o własną wartość (zob. Illouz, 2012, s. 110). Wyrażając aprobatę w stosunku do tego przewartościowania Illouz stwierdza, że „W epoce nowoczesności miłość staje się centrum konstytucji poczucia własnej wartości” (Illouz, 2012b, s. 119). Illouz twierdzi, że miłość stała się podstawowym źródłem, z którego spodziewamy się czerpać symboliczne uznanie.

Socjolożka przekonuje, że przed nastaniem nowoczesności wartość była jednostkom niejako „przyrodzona” związana z przynależną im klasą społeczną, płcią, statusem materialnym itp. Dziś, powiada badaczka, o uznanie trzeba walczyć, uznanie rodzi się w interakcji. Jednocześnie Illouz zaznacza, że większość rzeczywistości społeczno-kulturowej przesiąknięta jest logiką kapitalizmu, podług której konieczna jakiegokolwiek uznanie jest wysoce niepewne i wiąże się z koniecznością ciągłej rywalizacji, przy czym zwykle wynagrodzeniem za podjęty wysiłek nie jest symboliczne uznanie, lecz przede wszystkim korzyść materialna. Stąd – twierdzi socjolożka – intymność, rodzina, miłość, które są postrzegane – by przytoczyć tytuł wzmiankowanej już książki Christophera Lascha – jako bezpieczną przystań w bezdusznym świecie, jawią się jako przestrzeń, w której o uznanie nie trzeba z nikim rywalizować, w której – ze względu na ekskluzywny charakter miłości – można

zakotwiczyć poczucie własnej wartości bez obawy, że zostanie ono zachwiane²⁶. Na barkach intymności, miłości i rodziny spoczęła zatem ogromna odpowiedzialność, wysuwa się w stosunku do nich wysokie oczekiwania, jednakowoż – zauważa Illouz – sprostanie owej odpowiedzialności i owym oczekiwaniom jawi się jako przedsięwzięcie z coraz mniejszą szansą na powodzenie.

Problematyczność sprostania oczekiwaniom jakimi obarczone zostały miłość, rodzina i intymność związane są – zdaniem socjolożki – z dwoma głównymi czynnikami. Pierwszym z nich jest wielokrotnie wspomniana omawiana już w niniejszej pracy niepewność:

„tym, co jest nowoczesne w zakresie romantycznych cierpień jest fakt, że obiekt miłości jest silnie spleciony z poczuciem własnej wartości., i że cierpienie stało się znamiem wadliwej jaźni. Rezultat jest taki, że dezercja lub zdrada obiektu miłości obniżają poczucie wartości jednostki ową miłość do obiektu odczuwającej. Poczucie braku bezpieczeństwa ontologicznego i potrzeba inter-subiektywnego uznania stają się coraz silniejsze ze względu na fakt, że nie istnieją już – jak miało to miejsce niegdyś – żadne kulturowe/duchowe ramy, pozwalające odnowić poczucie własnej wartości” [poprzez partycypację we wspólnocie i wspólnotowych rytuałach – przyp. M.M] (Illouz, 2012b, s. 130; tłum. M.M.).

Czynnikiem drugim jest proces racjonalizowania i chłodzenia intymności, któremu poświęcimy większość poniższych rozważań, by na zakończenie bieżącego podrozdziału powrócić na chwilę do problemu walki o uznanie.

(1.2) Illouz przekonuje, że współczesna miłość i uczuciowość zostały zrationalizowane i schłodzone, stały się przedsięwzięciem polegającym na kalkulacji, która ma niewiele wspólnego z miłością romantyczną. Jako główne cechy tej ostatniej Illouz wymienia: uświęcenie i idealizację, uznanie niemożliwości jej racjonalnego objaśnienia i zrozumienia, przenikanie całego doświadczenia rzeczywistości, poczucie unikatowości i wyjątkowości obiektu miłości oraz – powszechnie znane – poczucie zlania się dwojga kochanków w jedno (Illouz, 2012b, ss. 159–161). Zdaniem Illouz współczesna miłość często nie zawiera żadnego z tych komponentów, nie uświęca się w jej ramach obiektu westchnień (najpewniej nie wzdycha się nawet), próbuje się ową miłość zanalizować i zrationalizować, nie traktuje się ukochanej/ukochanego jako

²⁶ Zreferowane tu stanowisko wobec miłości jako źródła uznania Hochschild omawia w książce *Why Love Hurts* (Illouz, 2012b, ss. 109–155), oraz w krótkim wywiadzie poświęconym owej pozycji (Illouz, 2012a).

niepowtarzalnego i „jedynego”, a także – ze względu na odrzucenie możliwości wyrzeczenia się siebie i rezygnacji z własnej autonomii – nie bierze się pod uwagę „złania się” w jedno z drugą osobą. Illouz oczywiście zauważa, iż przypadki romantycznej – lub zbliżonej do romantycznej – miłości wciąż są obecne we współczesnej kulturze, jakkolwiek coraz częściej zajmuje się w stosunku do nich postawę ironiczną, zdystansowaną, traktuje się je jako relikty zaczarowanego świata, który już dawno został poddany odczarowaniu. Tym samym Illouz uznaje, że dominującą formą intymności staje się – jak już wspomnieliśmy – miłość schłodzona i racjonalizowana. Na czym polega owo chłodzenie i racjonalizacja, ustalimy w oparciu o zreferowanie analizy trzech czynników, które – zdaniem socjolożki – w znaczącym stopniu przyczyniły się do zajścia owych procesów.

Owe trzy czynniki sprawcze procesów racjonalizacji i chłodzenia intymności to terapia psychologiczna, feminizm i randkowe portale internetowe. Nie sposób nie dostrzec, iż wskazanie akurat wymienionych wyżej trzech czynników jest co najmniej zaskakujące, by nie powiedzieć kontrowersyjne, gdyż zwykle są one oceniane jako przyczyniające się do poprawy kondycji intymności. Terapia psychologiczna ma bowiem – jak twierdzi Giddens – wspomagać zagubione w późnej nowoczesności jednostki, feminizm – powiada brytyjski socjolog – jest jednym z głównych czynników, które doprowadziły do demokratyzacji intymności, natomiast Internet – w ocenie Jeffrey'a Weeksa „dostarcza nowej formy intymności, w ramach której wszystko jest możliwe, a jednocześnie mniej obciążone ryzykiem niż w tradycyjnych formach kontaktu (Weeks, 2007, s. 159). Illouz oczywiście przyjmuje do wiadomości pozytywny wpływ wymienionych tu czynników na intymność, niemniej jednak podejmuje również analizę niezamierzonych konsekwencji ich funkcjonowania, które – jak się okazuje – są dalece niekompatybilne z celami, jakie im przyświecają. Poniżej omówimy niezmierzone konsekwencje wpływu, jaki na intymność wywierają terapia psychologiczna, feminizm i internetowe serwisy randkowe.

Terapia psychologiczna i jej wpływ na intymność jest jednym z najszerzej omawianych przez Illouz zagadnień. Socjolożka twierdzi, że psychologia wykształciła swoisty dyskurs terapeutyczny, który posiada niezwykle istotny i zarazem ambiwalentny wpływ nie tylko na intymność, lecz na całą współczesną kulturę. Należy zauważyć, że Illouz odróżnia poważną psychologię uprawianą na uniwersytetach od

poradnikowej pop-psychologii²⁷. Niemniej jednak badaczka twierdzi, że pomimo szeregu różnic oba typy psychologii dzielają wspólne założenia, proponują swoim odbiorcom podobną wizję świata, w efekcie współtworząc to, co Illouz nazywa dyskursem terapeutycznym (Illouz, 2008, s. 13). Punktem wyjścia dla zreferowania prezentowanego przez Illouz rozumienia dyskursu terapeutycznego uczynimy następujący cytat:

„Psychologia kliniczna odegrała kluczową rolę w sugerowaniu (i naukowej legitymizacji) przekonania, że miłość i związane z nią niepowodzenia powinny być wyjaśniane poprzez historię psychiki danej jednostki, i że – w konsekwencji – są one w zakresie jej kontroli. Mimo że pierwotnie Freudowskie pojęcie nieświadomości podważało tradycyjne „autorskie” pojęcie odpowiedzialności, to w praktyce psychologia odegrała kluczową rolę w oddelegowaniu tego co romantyczne i erotyczne do sfery jednostkowej, prywatnej odpowiedzialności. Niezależnie od tego, czy było to celem psychoanalizy i psychoterapii, dostarczyły one potężnego arsenału technik czyniących z nas (...) pozbawionymi drogi ucieczki dzierżycielami odpowiedzialności za nasze romantyczne nieszczęścia (Illouz, 2012a, s. 4; tłum. M.M.)

Illouz silnie podkreśla fakt, że metodologiczna perspektywa psychologii jest indywidualistyczna. Wiąże się to z założeniem, iż większość problemów i schorzeń jednostki może – i powinno być – wyjaśnione poprzez jej wewnętrzne stany mentalne np. sny lub wspomnienia z dzieciństwa. Jeśli ktoś pragnie rozwiązać swoje problemy, powinien zajrzeć do swojego wnętrza i tam szukać rozwiązań. Illouz przekonuje, że psychologia często redukuje wyjaśnienia stanu danej jednostki do jej wewnętrznych przeżyć, jednocześnie całkowicie eliminując lub ignorując jakiegokolwiek zewnętrzne wobec owych przeżyć czynniki społeczno-kulturowe. Mówiąc najprościej, zdaniem Illouz dyskurs terapeutyczny opiera się na przekonaniu, że w zasadzie wszystko co ważne, dzieje się w głowie danej jednostki, w związku z czym to właśnie jednostka jest całkowicie odpowiedzialna za kształtowanie swojego życia.

Swoistą konsekwencją wyartykułowanych powyżej założeń metodologicznych jest – już nie metodologiczne, lecz raczej aksjologiczne – przekonanie o tym, że to właśnie jednostka, indywidualium jest najwyższą wartością. Jednostkowa tożsamość jest

²⁷ Dyskurs terapeutyczny jest więc zarazem *formalnym* systemem wiedzy posiadającym wyraźne ograniczenia i styl wyrazu, wytwarzanym przez oficjalne organizacje i rozpowszechniany poprzez profesjonalne kanały (...) (Illouz, 2008, s. 28; tłum. M.M.) jak również *nieformalnym*, amorficznym i rozproszonym systemem obecnym w codziennych kulturowych praktykach samorozumienia. Mimo że niniejsza książka koncentruje się na tym drugim systemie, postaram się podkreślić związki i podobieństwa pomiędzy oboma obszarami” (Illouz, 2008, s. 10; tłum. M.M.).

bowiem źródłem zarówno chorób i problemów, jak również zdrowia i szczęścia, stąd należy otoczyć ją szczególną troską i dbać o zachowanie zdrowia psychicznego. Zdaniem Illouz, zalecenia formułowane w zakresie owej szczególnej troski o siebie i zachowania psychicznego w zasadzie sprowadzają się do dwóch zaleceń: dbania o autonomię i niezależność oraz permanentnej samoobserwacji.

Autonomia i niezależność rozumiane są jako brak bycia zależnym lub uzależnionym od kogokolwiek. Jest to związane z Freudowskim przekonaniem dotyczącym częstego i chorobliwego przywiązania jednostek do rodziców, które należy pokonać poprzez analizę snów i wspomnień dzieciństwa, tym samym osiągając autonomię. Niemniej jednak, Illouz twierdzi, że współczesny dyskurs terapeutyczny idzie dalej, albowiem zyskiwanie autonomii i zdrowia psychicznego wiąże nie tylko z wyzwoleniem się spod wpływu rodziców, lecz w gruncie rzeczy z wyzwoleniem się z jakichkolwiek intymnych relacji z innymi ludźmi. Zbyt mocne przywiązanie i zaangażowanie się w relacje z drugą osobą, zbytnia bliskość postrzegane są jako zagrożenia dla autonomii i niezależności, jako potencjalne źródła problemów i zaburzeń zdrowia psychicznego i jednostkowej tożsamości.

Kluczem dla zachowania autonomii i niezależności jest – podług zaleceń dyskursu terapeutycznego – permanentna samoobserwacja. Jednostki winne analizować same siebie, w szczególności skupiając się na uczuciach żywionych w stosunku do innych ludzi. Ważna jest również umiejętność opisanie siebie i swoich wewnętrznych przeżyć w neutralnym, chłodnym, zbliżonym do naukowego języku, i tym samym zdystansowanie się wobec swoich wewnętrznych przeżyć, uczynienie ich przedmiotem analizy. Co więcej, komunikowanie emocji w ewentualnych relacjach intymnych, równie winno być przeprowadzane za pomocą chłodnego i zdystansowanego języka. Illouz uważa, że opisane wyżej zalecenia formułowane w ramach dyskursu psychologicznego w gruncie rzeczy prowadzą do egocentryzmu (skupienia się jednostek na sobie) i skrajnej racjonalizacji życia intymnego (dystansowaniu się wobec niego, kalkulowaniu i analizowaniu go), które to socjolożka określa mianem „chłodzenia intymności”.

Co więcej, odnosząc się do myśli George’a Simmela Illouz przekonuje, że chłodzenie intymności, którego dokonuje dyskurs terapeutyczny poprzez zalecanie troski o autonomię (zdaniem Illouz sprowadzającej się do odcięcia się od innych ludzi, skupienia się na sobie i zracjonalizowaniu intymności rozumianym jako

zmechanicyzowania i uschematyzowanie)w gruncie rzeczy prowadzi do dezintegracji ludzkich relacji intymnych czyniąc jednostki obcymi. Twierdzi, że

„obcość wynika z faktu, że ludzie komunikują się zestandaryzowanym językiem, abstrakcyjnym opisem mającym uchwycić i nadać sens ich związkowi. Innymi słowy, fakt że posiadamy coraz więcej technik standaryzacji związków intymnych, mówienia o nich i zarządzania nimi w ogólnych kategoriach, obniża prawdopodobieństwo bliskości (...). Gdy związek staje się coraz bardziej uogólniony i zintelektualizowany, miłość traci swój niezapśredniczony [*unmediated*] charakter, i zarówno emocje jak i obiekt miłości zaczynają być interpretowane w kategoriach, które są obce wobec wewnętrznych przeżyć jednostki” (Illouz, 2008, s. 149; tłum. MM).

Kolejnym, niezwykle istotnym elementem logiki dyskursu terapeutycznego jest fakt, że zdrowie psychiczne nie jest precyzyjnie zdefiniowane. Illouz przekonuje, że z tego względu niemal wszystko – również np. prospołeczne zachowania – można uznać za kompulsywne, chorobliwe, zagrażające autonomii i niezależności jednostki (Illouz, 2010, s. 74). Co więcej, socjolożka twierdzi, iż komercyjny charakter porad terapeutycznych i związane z nim utowarowienie wartości, jaką jest zdrowie, doprowadziło do specyficznego – w pewnym sensie nierozzerwalnego – splotu zdrowia i choroby:

„aby poczuć się lepiej – a to lepsze samopoczucie jest właśnie podstawowym towarem promowanym i sprzedawanym na nowym rynku – każdy najpierw musi być chory. Tak więc aktorzy ci propagowali zdrowie, zaradność i samorealizację oraz jednocześnie zachęcali ludzi do poszukiwania w sobie coraz to nowych problemów psychicznych. Inaczej mówiąc, narracja terapeutycznej zaradności nie jest, jak suponowali strukturaliści, przeciwieństwem „choroby” w pojęciowej parze przeciwieństw. Jest raczej tak, że dokładnie ta sama narracja, która propaguje radzenie sobie, jest narracją choroby i cierpienia psychicznego” (Illouz, 2010, s. 91).

Illouz przekonuje, że dyskurs terapeutyczny, niejako w trosce o samego siebie, wytwarza logikę wywołującą na niego zapotrzebowanie. Stara się przekonać, że koniecznym warunkiem osiągnięcia stanu zdrowia psychicznego jest odnalezienie i zwalczenie w sobie – oczywiście przy pomocy dyskursu terapeutycznego – choroby. Jest to tym łatwiejsze, że – jak już wspomnieliśmy – nie wiadomo właściwie, czym jest zdrowie psychiczne. W efekcie bycie zdrowym jawi się jako nieuświadomione bycie chorym, a bycie chorym zostaje nobilitowane do miana wielkiego kroku w stronę zdrowia. W konsekwencji – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – choroba jawi się jako bliższa zdrowia niż samo zdrowie – zdrowie jest bowiem nieuświadomioną

chorobą, a uświadomienie sobie owej choroby jest krokiem ku zdrowiu. Ostatecznie zatem – twierdzi Illouz – jednostki zachęca się do poszukiwania w sobie choroby.

Podsumowując analizę wywodów Illouz dotyczących dyskursu terapeutycznego należy podkreślić, że zdaniem socjolożki ów dyskurs stawia jednostkową tożsamość w centrum zainteresowania. Przejawia się to w metodologicznym i aksjologicznym indywidualizmie. Jednostkowa tożsamość i jej wewnętrzne przeżycia są zarazem źródłem, z jakiego czerpać należy wyjaśnienia procesów, jakim podlega jednostka, a także główną wartością, o jaką należy się troszczyć. Zdrowie mentalne jednostki ma zostać zapewnione poprzez troszczenie się o autonomię i niezależność oraz permanentną samoobserwację, polegającą na dystansowaniu się od siebie i opisywaniu wewnętrznych przeżyć w neutralnym języku. Prowadzi to do sytuacji, w której intymne relacje jawią się jako opresyjne, niebezpieczne, zagrażające autonomii, natomiast w przypadku, gdy dochodzą do skutku, zostają poddane dogłębnej racjonalizacji. W efekcie jednostki są zachęcane do rezygnacji z relacji intymnych lub ich racjonalizowania, co Illouz określa mianem chłodzenia intymności. Dodatkowo Illouz zwraca uwagę na napięcie związane z brakiem precyzyjnej definicji zdrowia psychicznego i powiązania stanu zdrowia z koniecznością odnalezienia i przezwyciężenia choroby. Prowadzi do to paradoksalnej sytuacji, w której zdrowie jawi się jako podejrzane, natomiast choroba i ból zostają uwzniośnione jako początek drogi ku zdrowiu – innymi słowy jednostki są zachęcane do wyszukiwania w sobie chorób.

Illouz w interesujący sposób wiąże ze sobą psychologiczny dyskurs terapeutyczny oraz feminizm²⁸. Socjolożka twierdzi, że o ile na początku psychoanaliza została przyjęta przez feministki z otwartymi ramionami jako uznająca specyfikę kobiecej seksualności sojuszniczka w postrzeganiu seksualności jako „pola bitwy o polityczną emancypację” (Illouz, 2008, s. 110; tłum. M.M.), o tyle współczesne feministki silnie krytykują Freuda i odcinają się od wielu spośród jego pomysłów, między innymi ze względu na dokonaną przez niego esencjalizację kobiecości. Co więcej, feministki są zwykle przeciwne dyskursowi terapeutycznemu i psychologii w ogólności. Illouz powiada, że: „Pewnego rodzaju konwencjonalnym i niezmiennym

²⁸ Należy zaznaczyć, iż pisząc o feminizmie Illouz nie odnosi się do całości tego zdywersyfikowanego i spluralizowanego prądu myślowego. Feministyczne koncepcje takie jak – dajmy na to – etyka troski autorstwa Carol Gilligan (Gilligan, 1982) i Nel Noddings (Noddings, 1984) nie tylko nie komponują się z odmianami feminizmu opisywanymi przez Illouz, lecz stoją wobec nich w jawnej opozycji. Ponieważ Illouz nie podejmuje trudu wskazania, które nurty myśli i praktyki feministycznej składają się na krytykowaną przez nią frakcję, w dalszym toku wywodu nadal posługiwać będziemy się szerokim i nieprecyzyjnym określeniem „feminizm” pamiętając, że nie odnosi się ono do całego spectrum feministycznych stanowisk.

elementem feministycznej krytyki stało się interpretowanie terapeutycznych zabiegów samorozumienia jako form fałszywej świadomości, która przetwarza sprawy polityczne i wspólnotowe w psychologiczne i jednostkowe problemy, tym samym hamując możliwość rzeczywistej zmiany strukturalnej (Illouz, 2008, s. 106; tłum. M.M.). W tym sensie feminizm zajmuje stanowisko opozycyjne wobec przyjmowanego w ramach dyskursu terapeutycznego indywidualizmu metodologicznego. Niemniej jednak Illouz twierdzi, iż pomimo szeregu różnic pomiędzy feminizmem i terapią i fakcie, że postrzegają się one siebie wzajemnie (i są postrzegane z zewnątrz) jako zmierzające w przeciwnych kierunkach, niezamierzone konsekwencje funkcjonowania obu tych sposobów myślenia są ze sobą zaskakująco kompatybilne.

Pomimo tego, że celem dyskursu terapeutycznego jest zdrowie mentalne jednostki a celem feminizmu równouprawnienie kobiet, oba te cele mają zostać osiągnięte poprzez troskę o autonomię i racjonalizującą samoobserwację: „Kobiety zostały zmobilizowane zarówno przez feminizm, jak i przez terapię do zdefiniowania swych celów i preferencji i do zbudowania związków, które pasują do owych celów, a wszystko to z nadrzędnym celem zbudowania autonomicznej i niezależnej jaźni. Proces ten może zajść tylko w przypadku, gdy kobiety potraktują siebie jako obiekty obserwacji, będą kontrolować swoje emocje, szacować wybory, i realizować preferowany przez siebie kierunek działań” (Illouz, 2008, ss. 137–138; tłum. M.M.).

Illouz uważa, iż wiele feministek postrzega ochładzanie oraz rezygnowanie z intymnych relacji jako jeden z najważniejszych kroków w stronę emancypacji i równouprawnienia. Kobiety nie powinny się angażować w związki z mężczyznami ani właściwie z nikim innym, nie wspominając już o poświęcaniu się jakimkolwiek intymnym relacjom, jako że stanowią one zagrożenie dla autonomii i niezależności. By zachować autonomię i niezależność, kobiety winny dokonywać permanentnej analizy swoich wewnętrznych przeżyć a także związków intymnych, w jakich partycypują. Celem owych analiz jest sprawdzanie, czy wewnętrzne przeżycia nie są świadectwem zbyt mocnego zaangażowania w daną relację, a także kontrolowanie, czy w ramach określonego związku panuje równouprawnienie, i czy nie pojawiają się przejawy dominacji i opresji. Illouz twierdzi, iż feministyczne poradniki zalecają swoim czytelniczkom oceniać, czy są obdarzane taką samą dozą troski i miłości, jakiej dostarczają drugiej stronie związku, tudzież kalkulować, czy np. obowiązki domowe są rozdzielone równomiernie. W tym sensie feminizm pomimo – odmiennego niż psychologiczna terapia – celu, jakim jest równouprawnienie kobiet, korzysta z tych

samych co psychologiczny środków w postaci troski o niezależność i racjonalizacji, co sprawia, że niezamierzone konsekwencje feminizmu są takie same jak niezamierzone konsekwencje terapii i sprowadzają się do – przywołajmy raz jeszcze znaczące określenie stosowane przez Illouz – ochłodzenia intymności.

Wydaje się, iż warto poczynić kilka uwag dotyczących stosunku Illouz do feminizmu. Należy zastrzec, iż pomimo krytyki wystosowanej w kierunku feminizmu, Illouz nie jest przeciwniczką tego nurtu myślowego, co więcej sama uważa się za feministkę i jest zagorzałą zwolenniczką emancypacji kobiet²⁹. Niemniej jednak uważa, iż kobiety walcząc o równouprawnienie, czyli chcąc stać się równe mężczyznom, stały się do nich zbyt podobne. Kobiety postawiły sobie za cel osiągnięcie wysokiej pozycji na rynku pracy, zachowanie niezależności i autonomii, a także racjonalizowanie otaczającej rzeczywistości i własnych przeżyć wewnętrznych – tym samym postanowiły przyjąć cechy typowe dla mężczyzn. Zdaniem Illouz, feminizm powinien nie tyle dostosowywać kobiety do współczesnej formy kapitalizmu, co raczej nauczyć mężczyzn doceniania współbycia i wzajemnego wsparcia (Illouz, 2012a). Socjolożka uważa zatem, że zamiast ochładzać intymność i dostosowywać się do niskiej temperatury mężczyzn i do kapitalizmu, kobiety winny zmobilizować mężczyzn do docenienia i troszczenia się o intymne ciepło.

Illouz formułuje w odniesieniu do feminizmu i terapii odważną i kontrowersyjną tezę głoszącą, że obie wzmiankowane formacje kulturowe wytworzyły niezamierzone konsekwencje sprzeczne z obranymi przez siebie celami:

„W gruncie rzeczy psychoterapia i feminizm wydają się jednakowo oddane tworzeniu nowej utopijnej wizji przestrzeni życiowej, w której ludzie mogliby spotykać się twarzą w twarz w jakimś absolutnym i niezapośredniczonym sensie, poza wszelkimi uwarunkowaniami, czy konwencjami. Alians psychologii i feminizmu był niezamierzony, jakkolwiek jego efekty okazały się zaskakująco sprzeczne z kultem autentyczności i spontaniczności (...). Spotkanie psychoterapii i feminizmu wytworzyło nową dyscyplinę więzi intymnych, która przyjęła kształt wzmoczonego użycia języka praw w sypialni, praktyki samo-observacji i samo-wiedzy, oraz intuicjom pracy nad związkami i ich zmieniania. Innymi słowy feminizm i terapia stały się

²⁹ Warto zastrzec, iż Illouz zdaje się dokonywać dość dużego uproszczenia twierdząc, że feminizm przyczynił się do ochłodzenia intymności bez wskazywania na konkretne odłamy myślenia feministycznego. Feminizm, jak wiadomo, składa się z szeregu odłamów, właściwie wydaje się, iż słuszniej mówić o feminimach, niż o feminizmie, i nie sposób nie zauważyć, że część z nurtów myślowych wrzucanych przez Illouz do worka z napisem „feminizm” daleka jest od zarówno niezamierzonego, jak i zamierzonego ochłodzenia intymności. Powyższa uwaga krytyczna odnosi się również do podejścia Arlie Russell Hochschild, które omówimy w kolejnych partiach rozważań.

częścią procesu dyscyplinowania emocji wewnątrz sfery prywatnej” (Illouz, 2008, ss. 102–103; tłum. M.M.).

Illouz twierdzi zatem, iż feminizm i dyskurs terapeutyczny podkreślały wagę spontaniczności i autentyczności, niemniej jednak przyczyniły się do uschematyzowania i zmechanicyzowania intymności. Walczyły o egalitarne i ciepłe relacje intymne, ale wytworzyły zimną intymność, w ramach której poświęcenie się dla drugiej osoby jawi się jako zagrożenie dla autonomii i niezależności. Chciały wyzwolić intymność z regulacji i unormowań, a ostatecznie zdyscyplinowały ją racjonalistycznymi procedurami samo-obszrewacji, nazywania emocji, mierzenia ofiarności. O ile cele stawiane sobie przez terapię feminizm wiążą się z wolnością, równością i spontanicznością, o tyle niezamierzone konsekwencje ich funkcjonowania stawiają ich w roli racjonalizatorów miłości dyscyplinujących intymność i chłodzących intymność.

Jako trzeci czynnik w niezamierzony sposób przyczyniający się do racjonalizacji i ochłodzenia intymności Illouz wymienia internetowe portale randkowe. Socjolożka dowodzi, że funkcjonowanie owych serwisów opiera się na podstawach psychologicznych, a często jest wręcz dziełem psychologów ze stopniami naukowymi, którzy twierdzą, że są w posiadaniu dowodów naukowych na skuteczność zaprojektowanego przez nich serwisu, że – mówiąc najogólniej – wiedza, jak łączyć ludzi w pary (Illouz, 2010, s. 115). Elementy dyskursu terapeutycznego widoczne są, zdaniem Illouz, już w trakcie wypełniania profilu – owo wypełnianie wymaga bowiem dokonania introspekcji, autoanalizy, zdystansowania się wobec siebie i dokonania opisu swoich cech, przeżyć, emocji za pomocą neutralnych i abstrakcyjnych terminów (Illouz, 2010, s. 115). Zdaniem Illouz, mimo że na pierwszy rzut oka serwisy randkowe zdają się być polem do popisu dla indywidualnych, barwnych tożsamości, w praktyce realizują się w ich ramach tendencje unifikujące (Illouz, 2010, s. 120). Illouz dostrzega, że większość użytkowników zamiast „wyrazić siebie” na swoich profilach, paradoksalnie powiela te same klisze korzystając z obowiązujących na danym portalu konwencji – w efekcie większość profili wygląda podobnie lub wręcz tak samo. Co więcej, część użytkowników przygotowuje „gotowe” wzorce wiadomości, które rozsyła osobom budzącym ich zainteresowanie, jednocześnie mając w zanadrzu swoisty formularz, który, uzupełniony o szczegóły, może służyć jako odpowiedź zwrotna (Illouz, 2010, s. 123). Chociaż większość użytkowników portali randkowych najpewniej

pragnie dać wyraz swojej niepowtarzalności, serwisy te są skonstruowane w taki sposób, by zunifikować swoich użytkowników, uczynić ich podobnymi, porównywalnymi, możliwymi do sklasyfikowania, w związku z czym użytkownicy traktują napotykaną osobę jako „jedną z wielu”, a nie jako wyjątkową jednostkę.

Socjolożka sądzi, że paradoksalnie to rynek internetowy jest rynkiem „realnym”, a ten rzeczywisty rynkiem „wirtualnym, ponieważ w przypadku tego drugiego zakres wyboru możemy sobie tylko wyobrazić, podczas gdy w sieci mamy bezpośredni dostęp do całej puli potencjalnych partnerów (Illouz, 2010, s. 127). Powszechna dostępność i wrażenie niemal nieskończonej puli sprawia, że trudno kogokolwiek traktować wyjątkowo i indywidualnie. Internet, powiada Illouz, sprawia wrażenie, że każdego można mieć, że każdy jest na wyciągnięcie ręki (Illouz, 2010, s. 126). W efekcie nikt nie jest traktowany jako wyjątkowy i niepowtarzalny, panuje przekonanie o wymiennalności (*interchangeability*) poszczególnych osób – skoro jakaś osoba okazuje się w jakimkolwiek sensie kłopotliwa, bez wahania porzucamy ją, ponieważ istnieją setki lub tysiące jednostek posiadających ładującą podobne profile (Illouz, 2012b, s. 182).

Illouz zwraca uwagę na specyficzny sposób dokonywania wyboru w ramach internetowych serwisów randkowych. Przeciwstawia go – z jednej strony – przednowoczesnemu sposobowi wybierania, oraz – z drugiej strony – wyborowi typowemu dla romantyzmu. Jeśli idzie o przednowoczesny wybór partnera/partnerki, to – zdaniem Illouz – sprowadzał się on do znalezienia „wystarczająco dobrej” partii. Poszukiwania trwały tak długo, aż pojawiał się ktoś, kto spełniał podstawowe wymagania (pochodził z odpowiedniej rodziny, odznaczał się miłą aparycją itp.) i wyrażał chęć wejścia w związek małżeński (Illouz, 2012b, s. 180). Zdaniem Illouz, logika stosowana w wyborach internetowych nastawiona jest raczej na poszukiwanie bez końca, wertowanie profili w poszukiwaniu ideału, niż na poprzestawanie na pierwszej „wystarczająco dobrej” partii, jaka pojawi się w zasięgu ręki. Jednocześnie wybór internetowy daleki jest również od romantycznych poszukiwań „tego jedyne” czy „tej jedynej”. Ponieważ wszystkie profile są zestandaryzowane, to w gruncie rzeczy nikt nie jest jedyny ani wyjątkowy, nawet osoba, która zostanie ostatecznie wybrana, jest w ostatecznym rozrachunku jedną z wielu. Warto dodać, że Illouz wyjątkowo silnie odróżnia zracjonalizowaną współczesną intymność (m.in. jej internetowe oblicze) od klasycznej miłości romantycznej. Stwierdza m.in., że spontaniczność została zastąpiona

przez kalkulację, a wyjątkowość i wyłączność zamieniono na wymiennność i łatwość dostępu (Illouz, 2010, ss. 130–131).

Ostatecznie Illouz stwierdza, że wybory internetowe nie mają ani charakteru przednowoczesnego, ani romantycznego, lecz rynkowy: idzie po prostu o wybranie najbardziej atrakcyjnego towaru spośród dostępnej oferty:

„Internet konstruuje poszukiwanie partnera dosłownie jak na rynku, czyli mówiąc dokładniej, formalizuje poszukiwanie partnera w sensie ekonomicznej transakcji – przekształca własne Ja w wykreowany publicznie produkt, konkurujący z innymi na otwartym rynku, którym rządzi prawo podaży i popytu. Sprawia, że spotkanie jest rezultatem bardziej lub mniej stabilnego zbioru preferencji, że proces poszukiwania jest obciążony przez problem skuteczności, że spotkania stają się niszami rynkowymi, że do profili (tj. osób) przywiązuje się (bardziej lub mniej) stałe ekonomiczne wartości, tak iż ludzie martwią się o swoją wartość na tym rynku i pragną poprawy swojej na nim pozycji” (Illouz, 2010, s. 128).

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, iż niezamierzone konsekwencje funkcjonowania dyskursu terapeutycznego, feminizmu i internetowych serwisów randkowych przedstawiają się następująco: 1) nobilitacja autonomii jednostki jako najwyższej wartości, dla której zagrożeniem są bliskie więzi międzyludzkie, 2) racjonalizacja więzi międzyludzkich i dążenie do uczynienia ich wymiernymi i przeliczalnymi relacjami 3) zwiększanie dystansu pomiędzy ludźmi. W efekcie intymność staje się zimną przestrzenią, w której jednostki zainteresowane są ochronieniem swej autonomii, w związku z czym dystansują się od innych ludzi poddając ewentualne interakcje racjonalizacji w kategoriach zysków i strat – innymi słowy schłodzona intymność przestaje być zorientowana na „my”, a staje się zorientowana na „ja”.

(1.3) Illouz twierdzi, że wciąż postępująca racjonalizacja intymności jest w gruncie rzeczy funkcjonalna wobec potrzeb rynku, jako że wprowadza na niego nowy towar – emocje:

„W kulturze kapitalizmu emocjonalne uczucia stały się bytami, które się ocenia, kontroluje, kwantyfikuje, przekształca w towar, o które można się targować i o których się dyskutuje. (...) Kapitalizm emocjonalny przepełnił transakcje ekonomiczne – faktycznie to większość stosunków społecznych – bezprecedensową troską kulturową o językowe zarządzanie emocjami, postawił je w centrum strategii dialogu, uznania, intymności i autoemancypacji” (Illouz, 2010, s. 157).

Wydaje się, iż Illouz wykazuje, że racjonalizacja emocji i intymności stanowiła konieczny warunek ich skomercjalizowania i utowarowienia. Dopiero bowiem, gdy dany obiekt zostanie neutralnie opisany, skwantyfikowany, gdy zostanie umożliwione jego kalkulowanie, może on stać się towarem. Jako specyficzne i najbardziej jaskrawe formy komercjalizacji i utowarowienia emocji wymienia mierzenie – analogicznej do wskaźnika ilorazu inteligencji IQ – inteligencji emocjonalnej EI (*emotional intelligence*) (zob. Illouz, 2012b, s. 202). Illouz przekonuje, że mierzenie wskaźnika EI jest coraz powszechniejszym sposobem testowania potencjalnych pracowników w wielkich korporacjach. Illouz twierdzi, że emocje postrzega się coraz bardziej jako kompetencje, których używa się w kontaktach społecznych:

Kompetencja emocjonalna stała się formalnym kryterium mierzenia i przeliczania kompetencji, w efekcie tworząc system w którym emocje (...) są wymiennie mierzalne za pomocą środków pieniężnych. Ten system jest umożliwiony przez pojęcie EI i stanowi wyraz bezprecedensowego utowarowienia, czyniąc możliwym przypisanie pieniężnej wartości do czyjś emocjonalnego wizerunku (*emotional makeup*), a nawet na ich wzajemne przekonwertowanie” (Illouz, 2012, s. 214; tłum. M.M.). Illouz powiada – odwołując się do znanej koncepcji Pierre’a Bourdieu – że w zasadzie możemy mówić o wykształceniu się nowego typu kapitału, kapitału emocjonalnego (Illouz, 2010, s. 96)³⁰. W ten sposób Illouz ilustruje w jaki sposób racjonalizacja emocji doprowadziła do ich utowarowienia.

Po dokonaniu powyższych analiz dotyczących racjonalizacji i ochłodzenia intymności, powrócimy niniejszym do zagadnienia miłości, rodziny i intymności jako głównego źródła uznania. Otóż Illouz twierdzi, że racjonalizacja i ochłodzenie intymności stoją w sprzeczności z pełnieniem przez nią funkcji źródła uznania. Intymność zrationalizowana i schłodzona przestaje być przystanią w pozbawionym serca świecie i staje się jego integralną częścią. Kalkulacja i chłód związane z troską o autonomię nie pozwalają nawiązać spontanicznych i ciepłych relacji, które są warunkiem wzajemnego uznania i poczucia bezpieczeństwa, a których – jak twierdzi Illouz – nie są w stanie zapewnić związki wykalkulowane i schłodzone (Illouz, 2012b, s. 150). Zdaniem socjolożki współczesne zjawiska społeczno-kulturowe – m.in. psychoterapia, feminizm i internetowe portale randkowe – skłaniają do przekonania, że

³⁰ Należy zaznaczyć, że Illouz nie jest jedyną badaczką, która twierdzi, że intymne zasoby zostały przekształcone w kapitał (w sensie Bourdieu). Analogicznym do kapitału emocjonalnego wydaje się kapitał erotyczny, o którego pojawieniu się pisze Catherine Hakim (Hakim, 2010, 2011).

uznanie można zdobyć skupiając się na sobie samym i z pozycji zdystansowanego stratega modelować swoje relacje z innymi. Illouz przekonuje, że przekonanie to jest błędne, jako że – jak podkreśla badaczka – symboliczne uznanie z definicji rodzi się w spontanicznej i żywej interakcji (zob. Illouz, 2012b, s. 151), którą współczesna kultura redukuje do wykalkulowanych transakcji kupna-sprzedaży czyniąc – jak już wspominaliśmy – emocje towarem:

„Triumf miłości i wolności seksualnej zbiegł się z inwazją logiki ekonomicznej na maszynię ludzkiego pożądania. Jedną z głównych przemian więzi seksualnych w nowoczesności wiąże się ze ścisłym powiązaniem pożądania z ekonomią i z kwestią ceny i wartości (...). Idzie mi o to, że seksualna rywalizacja przekształciła strukturę woli i pożądania, i że pożądanie przyjęło cechy rynkowej wymiany: to znaczy, że stało się regulowane przez prawa popytu i podaży, niedoboru i nadmiaru” (Illouz, 2012, s. 58; tłum. M.M.).

Zracjonalizowana i schłodzona intymność przestaje – podkreślmy to raz jeszcze – stanowić bezpieczne schronienie przed bezdusznym światem i źródło uznania – staje się natomiast funkcjonalna wobec kapitalizmu i w coraz większym stopniu zaczyna przypominać rynek stając się obszarem zdominowanym przez logikę bazującą na racjonalnych kalkulacjach i strategicznych inwestycjach. Tę ostatnią kwestię – kwestię komercjalizacji i utowarowienia intymności – omówimy szerzej w oparciu o rozważania Arlie Russell Hochschild, a także (w dalszej kolejności) Wojciech Klimczyka i Zygmunta Baumana.

Arlie Russell Hochschild o komercjalizacji intymności

(2) Głównym zagadnieniem, jakie Arlie Russell Hochschild – amerykańska socjolożka pracująca na Uniwersytecie Kalifornijskim – podejmuje w swoich pracach, jest problem relacji pomiędzy domem a pracą, pomiędzy rodziną a rynkiem, pomiędzy intymnością a ekonomią. Hochschild zasadniczo wychodzi z założenia, że badanie rodziny i intymności bez odniesienia się do zewnętrznych warunków – w szczególności warunków ekonomicznych – nie pozwala na pełne uchwycenie przemian, jakie zachodzą na gruncie domowych relacji osobistych. Innymi słowy, Hochschild jest przekonana, że aby zrozumieć to, co dzieje się w domu, trzeba również zrozumieć to, co dzieje się poza domem. Już na wstępie należy zaznaczyć, że zdaniem Hochschild dom, rodzina i intymność konkurują z pracą, rynkiem i kapitalizmem. Ujmując rzecz poetycko, można powiedzieć, że są to dwa światy, które zmagają się ze sobą w walce o

ludzkie dusze. W dalszym toku wywodu postaramy się pokazać, na czym polega owa rywalizacja.

Warto poczynić tu kilka uwag na temat specyfiki pracy badawczej Hochschild. Należy zaznaczyć, że poza książką *Zarządzanie emocjami* – skądinąd jedyną przetłumaczoną na język polski – Hochschild nie podejmuje trudu teoretycznego uogólnienia przedstawianych przez siebie badań. Amerykańska socjolożka poprzestaje zwykle na zreferowaniu szeregu szczegółowych przypadków danego zjawiska i nadaniu mu stosownej nazwy. Niemniej jednak przestudiowanie prac Hochschild wydaje się niezwykle cenne jako – z jednej strony – niezwykle sugestywnych i szczegółowych ilustracji procesów opisywanych przez innych badaczy na poziomie teoretycznym, a także – z drugiej strony – jako materiału, na podstawie którego dokonywać można następnym teoretycznym uogólnień.

Niniejszy podrozdział wyłożony zostanie w następującym porządku: (2.1) omówimy napięcia jakie Hochschild dostrzega pomiędzy deklaracjami dotyczącymi rodziny, a faktycznymi działaniami, (2.2) zreferujemy zagadnienie pracy emocjonalnej oraz (2.3) intymnego *outsourcingu* (zarówno praca emocjonalna jak i intymny outsourcing w gruncie rzeczy odnoszą się do tego samego mechanizmu, niemniej jednak pozwalają uchwycić go z dwóch różnych perspektyw), w dalszej kolejności (2.4) zanalizujemy zjawisko określane przez Hochschild mianem „emocjonalnego ascetyzmu”, by wreszcie (2.4) dokonać podsumowania rozważań poświęconych myśli Hochschild.

(2.1) Niniejsze rozważania warto rozpocząć od przytoczenia kilku cytatów zawierających dokonaną przez Hochschild analizę powszechnych mniemań dotyczących rodziny. Socjolożka twierdzi, że

„podług współczesnych powszechnych mniemań, szczęśliwe życie rodzinne jest celem samym w sobie. Zarabianie i wydawanie pieniędzy jest środkiem do osiągnięcia tego celu. Dom i wspólnota są pierwszorzędne; praca i zakupy są drugorzędne. Kiedy wychodzimy do pracy, robimy to, by położyć chleb na rodzinnym stole. Kiedy robimy zakupy w centrum handlowym to często dlatego, by kupić bożonarodzeniowy lub urodzinowy ‘prezent dla rodziny’. Innymi słowy, często widzimy dom i wspólnotę jako sferę *sacrum*, natomiast pracę i zakupy w centrum handlowym jako sferę *profanum*. Jesteśmy, kim jesteśmy w domu i w naszych wspólnotach. Robimy to, co robimy w pracy i kupujemy to, co kupujemy w centrum handlowym” (Hochschild, 2003, s. 143; tłum. M.M.).

Ponadto amerykańska badaczka, bazując na danych pozyskanych podczas badań przeprowadzonych wśród pracowników amerykańskich przedsiębiorstw, stwierdza, że:

„[w] coraz większym stopniu nasze przekonanie, że rodzina jest na pierwszym miejscu, stoi w sprzeczności z emocjonalnym zaangażowaniem zarówno w miejscu pracy jak i w centrum handlowym. W istocie uważam, że swoista konstelacja nacisków popycha mężczyzn i kobiety coraz bardziej w kierunku świata pracy i zakupów. Natomiast telewizja – stanowiąca w gruncie rzeczy tubę konsumpcjonizmu – zatrzymuje ich tam. Jednocześnie rodzina i wspólnota w mniejszym stopniu stanowią miejsce rozmów i budowania więzi, oraz maleje ich rola jako nośników wspólnotowych rytuałów” (Hochschild, 2003, s. 143; tłum. M.M.).

Hochschild powiada również, że „dokonał się izolacji ideału umiłowanej rodziny. Oddzieliliśmy ideał od praktyki. Oddzieliliśmy ‘spędzanie czasu z X’ od ‘wiary w ważność X’. Nie łączymy tego, co myślimy, z tym, co robimy. (...) Ta izolacja ideału rodziny pozwala dostosować się do tego, co jest zarówno pragmatyczną koniecznością jak i konkurencyjnym źródłem sensu – do religii kapitalizmu” (Hochschild, 2003, s. 143; tłum. M.M.).

Zauważmy, iż w powyższym cytacie pojawia się – obecna już w rozważaniach Becka i Beck-Gernsheim – metafora religii. O ile jednak niemieccy badacze przekonywali, że za współczesną, zlaicyzowaną religię uznać należy miłość, o tyle Hochschild twierdzi, iż nawet jeśli rzeczywiście uznajemy rodzinę, miłość i intymność za najwyższe bóstwa, to jednak w praktyce najwięcej modłów i ofiar składamy na ołtarzu pracy, rynku i kapitalizmu³¹. Ujmując rzecz nieco mniej poetycko, amerykańska socjolożka przekonuje, że pomimo wielu deklaracji dotyczących przywiązania do wartości, jaką jest rodzina, w praktyce znacznie więcej zaangażowania i czasu spędzamy w pracy. Hochschild uważa, że przekonanie, iż praca i konsumpcja są środkiem, a rodzina i dom celem, stało się nieadekwatne, gdyż praca i konsumpcja stały się celami samymi w sobie, którym nierzadko podporządkowujemy rodzinę i dom (Hochschild, 2003b, s. 144).

Przekładając powyższą myśl na język społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, można stwierdzić, że przekonania i wartości, które jednostki świadomie akceptują, są niekompatybilne, a w pewnym stopniu nawet sprzeczne, z przekonaniami i wartościami nieświadomie respektowanymi przez daną jednostkę – wartości, do których

³¹ W rzeczy samej Hochschild przekonująco dowodzi, że jeśli mamy współcześnie do czynienia z laicką religią, to jest nią właśnie kapitalizm (zob. Hochschild, 2003b, ss. 144–145).

przywiązanie deklaruje jednostka są różne, a często opozycyjne w stosunku do wartości faktycznie realizowanych w ramach działań. W tym sensie jednostki twierdzą, że najważniejsza jest dla nich rodzina, natomiast z ich działań wynika coś przeciwnego.

Powyższe analizy odnoszą się do dość subtelnych i w dużym stopniu nieuświadomionych przemian w zakresie relacji dom/praca objawiających się w działaniach jednostek (zawarte są w przekonaniach respektowanych). Niemniej jednak podobne przemiany zachodzą również w sferze przekonań uświadomionych (akceptowanych). Hochschild przytacza dane statystyczne, podług których zmniejsza się odsetek osób przekonanych, że szczęśliwa rodzina oznacza szczęśliwe życie: (84% w roku 1975, 77% w roku 1991), natomiast rośnie odsetek osób twierdzących, że najistotniejszym elementem szczęśliwego życia są wysokie zarobki (38% w roku 1975, 55% w roku 1991) (Hochschild, 2003, s. 91). Szczególnie interesujące są jednak wyniki rozmów, które socjolożka przeprowadziła z pracownikami amerykańskich korporacji. Wynika z nich, że wysoki odsetek badanych osób (często ponad połowa) 1) czuje się bardziej doceniona w pracy niż w domu, 2) w pracy czuje się bardziej kompetentna niż w domu, 3) realizuje się w pracy bardziej niż w domu, a także – co chyba najbardziej frapujące – 4) odczuwa większe poczucie bezpieczeństwa w pracy niż w domu (zob. Hochschild, 2003b, ss. 206–207).

Hochschild wskazuje na kilka przyczyn zasygnalizowanych powyżej zjawisk – część z nich związana jest z napięciami występującymi w sferze rodziny, część odnosi się do rozmaitych zabiegów polegających na uatrakcyjnianiu sfery pracy. Z jednej strony istotnym czynnikiem są współczesne przemiany rodziny, głównie wysoki odsetek rozwodów, który sprawia, że jednostki postrzegają pracę jako stabilniejszą, szczególnie, jeśli – co zdarza się nierzadko – partnerzy życiowi zmieniają się częściej niż miejsca pracy (Hochschild, 2003a, s. 207). Im bardziej współczesne związki intymne przypominają Giddensowski model czystej relacji, tym większe ryzyko i mniejsze poczucie bezpieczeństwa niesie ze sobą partycypacja w ich ramach.

Z drugiej strony równoległe przemiany zachodzą w sferze pracy. Współczesne korporacje często starają uatrakcyjnić czas spędzany w firmie, zwiększając tym samym wydajność i zaangażowanie pracowników. Dokłada się daleko idących starań, by pracownik czuł się częścią firmy, identyfikował się z nią, a także miał poczucie, że jego praca i jego zdanie są istotne, mają znaczenie (Hochschild, 2003c, s. 208). Wprowadza się rozmaite formy integrowania pracowników, nagradzania ich kompetencji i dowartościowania podejmowanych wysiłków. W ten sposób jednostki zyskują

poczucie samorealizacji i kompetencji. Jednocześnie korporacje proponują pracownikom rozmaite formy spędzania wolnego czasu: koła szachowe, kursy nurkowania, stowarzyszenia pomocy osobom chorym na raka itp. (Hochschild, 2003a, s. 211). Ma to oczywiście związek z rytualizacją świata (kultury) pracy/korporacji/kapitalizmu rytualizacji życia w pracy oraz derytualizacją świata (kultury) domu/rodziny/intymności (Hochschild, 2003a, s. 204). W efekcie pracownikom łatwiej odpocząć w ramach zorganizowanych przez firmę aktywności, niż w domu samodzielnie podjąć wysiłek zorganizowania czasu wolnego, który usatysfakcjonowałby wszystkich członków rodziny.

Warto również zauważyć, że poza wzmiankowanymi powyżej zabiegami mającymi na celu uatrakcyjnienie sfery związanej z pracą, współczesne korporacje stosują również bardziej bezpośrednie stymulacje dotyczące wydłużania czasu spędzanego w pracy. W książce znacząco zatytułowanej *The Time Bind. When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (Hochschild, 2001). Hochschild referuje kilkumiesięczne badania przeprowadzone w jednej z potężnych amerykańskich korporacji uważanych za jedną z najbardziej „przyjaznych rodzinie” (*family friendly*). Amerykańska socjolożka dochodzi do wniosku, że w całej korporacji – zarówno na szczeblach kierowniczych jak i na poziomie szeregowych pracowników – panuje niepisany etos długich godzin, który zasadza się na przekonaniu, że o zaangażowaniu w pracę świadczą nie tylko wymierne efekty pracy, lecz również – a właściwie przede wszystkim – ilość czasu spędzana w miejscu pracy. Mówiąc najprościej, w korporacji tej nie wypadałoby nie brać nadgodzin, nie było mile widzianym wychodzić z pracy wraz z upłynięciem jej regulaminowego czasu, stymulowana była rywalizacja w długości czasu spędzanego w miejscu pracy (Hochschild, 2001, ss. 18–19). Zdaniem Hochschild, ten specyficzny etos obecny jest w większości amerykańskich korporacji, które wprost deklarują, że pragną, by ich szeregi zasilały osoby, które poza pracą nie posiadają żadnych innych zobowiązań (tzw. *zero drags*). Należy zatem podkreślić, że długi czas pracy stanowi nie tylko efekt uatrakcyjniania miejsca pracy, lecz również pewnych niepisanych, lecz powszechnie panujących wymagań związanych z etosem długich godzin (zob. Hochschild, 2001, ss. xxii–xxv).

Podsumowując powyższe rozważania można powiedzieć, że w konkurencji pomiędzy domem, rodziną i intymnością, a pracą, rynkiem i kapitalizmem faworytem zdaje się być drugi z wymienionych „zespołów”. Praca jest uatrakcyjniana, zrytualizowana, jak powiada Hochschild, tak, by zachęcić jednostki do spędzania w niej

jak największej ilości czasu, z drugiej strony media nieustannie usiłują zachęcić do wzmożonej konsumpcji. Rodzina i dom stają się natomiast problematyczne, jawią się jako ryzykowne przedsięwzięcie, źródło niepewności i przykrości. W porównaniu z domową niepewnością, w ramach której wciąż obecne jest widmo rozwodu, praca jawi się nierzadko jako stabilna skała, na której stosunkowo spokojnie można oprzeć swoje poczucie bezpieczeństwa i poczucie wartości, natomiast konsumpcja przedstawia jako terapia łagodząca intymne bolączki i wątpliwości. W efekcie, jak twierdzi Hochschild, jednostki coraz częściej silniej angażują się w pracę i rynek, niż w dom i rodzinę, czyniąc to nie tyle z konieczności, co raczej z wyboru. W ten sposób jednostki angażują coraz więcej sił i czasu w świat pracy, rynku i kapitalizmu, a coraz mniej poświęcają ich dla domu, rodziny i intymności. Niemniej jednak czas i zaangażowanie to nie jedyne zasoby o jakie konkurują kapitalizm i intymność. Być może ważniejszym przejawem konkurowania tych dwóch światów, są odmienne reguły kulturowe, jakie w nich obowiązują, a które przenikają ze świata macierzystego do konkurencyjnego, tym samym podporządkowując go konkurencyjnej logice. Ten proces – na obecnym etapie rozważań prawdopodobnie przedstawiający się mało klarownie – omówimy w kontekście zjawisk pracy emocjonalnej i intymnego *outsourcingu*.

(2.2) Hochschild wprowadza pojęcie pracy emocjonalnej we wspomnianej już książce zatytułowanej *Zarządzanie emocjami*. Autorka wyróżnia tam dwa rodzaje pracy emocjonalnej: *emotional work* i *emotional labor*. O ile *emotional work* stanowi pracę emocjonalną, którą codziennie wykonuje każdy, kto uczestniczy w interakcjach społecznych (czyni to np. osoba, która powstrzymuje swój gniew w stosunku do drażniącego rozmówcy wykonuje pracę emocjonalną polegającą na powstrzymaniu się od wyrażenia negatywnych emocji), o tyle *emotional labour* ogranicza się do sytuacji, w których *emotional work* wykonywana jest w celach zarobkowych. Przykładem, który Hochschild omawia we wzmiankowanej wyżej książce, jest praca stewardess.

Praca stewardess, jak powszechnie wiadomo, polega na obsłudze pasażerów. Ich wygląd oraz zachowanie mają sprawić, by podróżni czuli się komfortowo, nie stresowali się lotem i – w ostatecznym rozrachunku – w przyszłości również skorzystali z usług danych linii lotniczych. Jednym ze środków, za pomocą których stewardessy realizują nakreślone powyżej cele, jest uśmiechanie się. Hochschild podkreśla, że stewardessy niemal nieustannie, w rozmaitych okolicznościach (podczas szkoleń, kontaktów z pilotami, przełożonymi, stewardessami starszymi stopniem) instruowane są o konieczności zachowywania na twarzy uśmiechu. Niemniej jednak, jak zauważa

Hochschild, w większości linii lotniczych nie wystarczy, by stewardessa po prostu się uśmiechała, uśmiech nie ma być tylko „przyklejony do twarzy”³². Stewardessy są szkolone i instruowane w taki sposób, by uśmiechy na ich twarzach był wynikiem *faktycznie przeżywanej radości*, by kryła się za nimi *rzeczywiście odczuwana sympatia*: „Podczas szkolenia w Delcie [linie lotnicze, w których socjolożka przeprowadzała badania – przyp. M.M.] największy nacisk kładziono na zdolność do zachowywania się, jakby kabina samolotu (w której pracują) była ich domem (gdzie nie pracują). Praktykantkom kazano myśleć o pasażerze, *jakby* był ‘ich własnym gościem w ich własnym mieszkaniu’. Odwoływano się do ich prywatnych wspomnień związanych z podejmowaniem gości (...)”. (Hochschild, 2009, s. 114)

W ramach powyższych wywodów staje się jasnym, dlaczego pasażerom należy się „prawdziwy” uśmiech – pasażerów tych należy bowiem postrzegać jako gości, stewardessy powinny natomiast postrzegać siebie jako gospodarzy, tym samym stwarzając coś na kształt ciepła domowego ogniska. Owo ciepło jest jednak przeznaczone tylko dla pasażerów, bowiem nie są oni zobowiązani odwzajemniać okazanej im troski i sympatii. Co więcej – mają prawo okazywać niezadowolenie, wulgarność, agresję, na co stewardessy winny odpowiadać jeszcze większą troską i sympatią, a także uśmiechem. Klienci bowiem – relacjonuje Hochschild sposób myślenia wpajany stewardessom – są jak dzieci, więc nie można ich o nic obwiniać, nie można się na nich gniewać (Hochschild, 2009, s. 119). Nawet język stworzony przez linie lotnicze zbudowany jest w taki sposób, by całą odpowiedzialność i winę przenosić na stewardessy, jednocześnie usprawiedliwiając ewentualne przewiny pasażerów: „Powszechnie używane sformułowanie ‘niewłaściwie obsłużony pasażer’ sugeruje, że doszło do fuszerki, że ktoś w wielkiej sieci pracowników, rozciągającej się od chodnika przed terminalem do kabiny pasażerskiej, musiał się pogubić. Eliminując z języka możliwość przypisywania winy pasażerowi, usuwa się po cichu z dyskursu myśl, że pracownik ma się prawo na niego zezłościć. Z lingwistycznego punktu widzenia, pasażer nigdy *nie robi* niczego złe, więc nie można go obwiniać lub uczynić obiektem gniewu” (Hochschild, 2009, s. 120).

Linie lotnicze tworzą swoistą narrację, w ramach którego klient jest gościem, a zarazem mogącym pozwolić sobie na wszystko dzieckiem, kabina samolotu jest

³² Hochschild wspomina, że jedne z amerykańskich linii lotniczych reklamują się za pomocą plakatu przedstawiającego uśmiechnięte stewardessy oraz hasło „Nasz uśmiech nigdy nie jest przyklejony do twarzy” (Hochschild, 2009, s. 5).

domem, w którym stewardessa – jako gospodarz – ma obowiązek stworzyć „ciepło domowego ogniska”, jednocześnie nie mając prawa z niego korzystać. Hochschild objaśnia to zjawisko stwierdzając, że w pracy stewardes zachodzi:

„(...) transmutacja trzech podstawowych elementów życia emocjonalnego: pracy emocjonalnej, reguł odczuwania i wymian społecznych. Po pierwsze praca emocjonalna przestaje być aktem prywatnym, a staje się aktem publicznym; kupowanym jedną ręką, a sprzedawanym drugą. Pracą emocjonalną nie kierują już same jednostki, ale wynajęci reżyserzy, którzy selekcjonują, szkolą i nadzorują innych. Po drugie, to nie jednostki decydują o regułach odczuwania, negocjując je samodzielnie z innymi; reguły wyjaśnia się na forum publicznym – w *Przewodniku po karierze stewardesy i stewarda*, w *Podręczniku światowych linii lotniczych*, podczas szkoleń i w rozmowach z przełożonymi wszystkich stopni. Po trzecie, wymiany społeczne zostają wtłoczone w wąskie kanały; wzdłuż brzegów emocjonalnego oceanu znaleźć można jakieś kryjówki, ale możliwości samodzielnego żeglowania są znacznie ograniczone.” (Hochschild, 2009, s. 127).

Transmutacja, o której pisze Hochschild, polega na przeniesieniu intymnych emocji ze sfery prywatnej/intymnej (z domu) do sfery publicznej (do pracy) – nie mówimy tu już zatem o indywidualnej i wykonywanej codziennie przez każdego pracy nad uczuciem (*emotional work*), lecz o wykorzystywaniu uczuć do pracy zarobkowej (*emotional labor*) – tym samym emocje zostają poddane urynkowaniu, stają się towarem. Praca emocjonalna, reguły odczuwania i zasady wymian społecznych zostają podporządkowane celom, które stawia sobie dana instytucja (w tym przypadku linie lotnicze), a którym w większości przypadków jest zysk. W ten sposób jednostka jest właściwie medium, za pomocą którego instytucja wyraża „swoje” uczucia; jak powiada Hochschild: „w pracy stewardesy uśmiech został oddzielony od jego zwyczajowej funkcji, czyli wyrażenia osobistych uczuć, i złączony z inną funkcją – wyrażenia uczuć firmy” (Hochschild, 2009, s. 135) – w tym sensie mamy do czynienia z zarządzaniem emocjami (*management of emotions*): linie lotnicze określają, jakie emocje, w jaki sposób i w jakich okolicznościach stewardesy winny wyrażać i odczuwać w trakcie swojej pracy, jednocześnie zakazując (nawet w skrajnych przypadkach) spontanicznego wyrażania „własnych” emocji jednostki.

Dotychczas zrekonstruowane elementy myśli Hochschild narażone są na pewien zarzut, mianowicie, w uzasadniony sposób można powątpiewać, czy opisywana sytuacja stewardess rzeczywiście jest czymś wyjątkowym, czy nie jest to po prostu nieco bardziej natężony pod względem ilościowym przypadek powszechnej i od dawna

znanej sytuacji, gdy stanowisko pracy lub miejsce w hierarchii społecznej wymusza uśmiechanie się, życzliwość, okazywanie sympatii – okazywanie określonych emocji. Stosowanie emocji jako narzędzia pracy jest – np. w sferze handlu – czymś powszechnym i najzupełniej standardowym nie tylko w ramach kultury współczesnej, lecz – mógłby perorować potencjalny sceptyk – posiada historię sięgającą co najmniej setek lat. Wyrażony powyżej zarzut wydaje się w pewnym stopniu zasadny. Potencjalną odpowiedź, wskazującą na nowe, dotychczas nieobecne zjawisko diagnozowane przez socjolożkę wyinterpretować można z następującego passusu:

„Przedsiębiorstwa, więzienia, szkoły, kościoły – instytucje praktycznie każdego rodzaju – przejmują niektóre funkcje reżysera i zmieniają relację między nim a aktorem. Miarą sukcesu dla kadry kierowniczej instytucji jest skuteczne wytworzenie iluzji wytwarzającej pożądane uczucia pracowników, określenie norm rządzących ich pamięcią emocjonalną i sposobem wykorzystania ‘okoliczności założonych’. Nie chodzi o to, że pracownikom nie wolno postrzegać rzeczywistości czy myśleć w dowolny sposób lub że muszą okazywać uczucia (działanie powierzchowne) w sposób przyjęty w danej instytucji. Gdyby instytucje poprzestawały na tym, mielilibyśmy do czynienia ze znacznie klarowniejszą i mniej niepokojącą sytuacją. Rzecz w tym, że nie poprzestają. Niektóre z nich w bardzo wyrafinowany sposób posługują się technikami działania głębokiego; wskazują, jak należy wyobrażać sobie rzeczywistość, a przez to, jak odczuwać” (Hochschild, 2009, s. 54).

Wydaje się, że powyższy cytat ujawnia, czym różni się standardowa praca emocjonalna – dajmy na to – pani sprzedającej bułki w osiedlowym sklepiku od pracy emocjonalnej wykonywanej przez stewardessy. Pani ekspedientka nie jest zobowiązana do zmiany swojej wizji świata w momencie, gdy przekracza próg swojego miejsca pracy – w zupełności wystarczają jej zwykłe reguły dotyczące dobrego wychowania, które wyniosła z domu, uzupełnione dozą cierpliwości i dobrej woli. Mówiąc językiem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, ekspedientka sprzedająca bułki stosuje w swojej pracy te same normy i dyrektywy, co w pozostałych sferach codziennego życia. W przypadku stewardessy sytuacja przedstawia się zgoła odmiennie. Stewardessa uposażona zostaje w normy i dyrektywy ukute specjalnie na potrzeby jej pracy. Te nowe normy i dyrektywy niejako wypierają normy i dyrektywy stosowane w życiu codziennym. Ujmując rzecz nieco na wyrost, można powiedzieć, że wchodząc na pokład samolotu stewardessa wkracza do innego świata, rozpoczyna partycypację w odmiennej niż na co dzień kulturze. To przechodzenie od jednego świata do drugiego, i

wiążąca się z nimi zamiana jednych reguł kulturowych na inne wiąże się z osobistymi kosztami wykonywanej przez stewardessy pracy emocjonalnej.

Referowanie analiz Hochschild dotyczących kosztów pracy emocjonalnej zaczniemy od zacytowania następującego fragmentu:

„Kiedy szefowie firm ustalają granice określające, co należy odczuwać i w jaki sposób wyrażać swoje uczucia, kiedy pracownicy mają mniejsze prawo do oczekiwania uprzejmości niż klienci, kiedy działania głębokie i powierzchowne stają się formą wystawianej na sprzedaż pracy i kiedy pracodawca wykorzystuje do własnych celów osobiste zdolności pracowników do empatii i okazywania życzliwości, rodzi się pytanie, w jaki sposób człowiek odnosi się do swoich uczuć i swojej twarzy (ekspresji)? Kiedy pracownik zdobywa się na życzliwość, wykorzystywaną jako instrument sprzedawania usługi, czego może dowiedzieć się o sobie na podstawie takiego uczucia? A kiedy stewardesa rozstaje się z uśmiechem, którym posługuje się w pracy, jakiego rodzaju więź ją z nim wiąże?

Sprzedazy podlega ekspresja uczucia, jednak na dłuższą metę zaczyna ona z nim wchodzić w pewną relację. Światłą kadra kierownicza zdaje sobie sprawę, że oddzielenie ekspresji od uczucia jest trudne do utrzymania w dłuższej perspektywie czasowej. Mamy tu do czynienia z zasadą *dysonansu emocjonalnego*, analogiczną do zasady dysonansu poznawczego. Przedłużający się dysonans między uczuciem a nieautentyczną ekspresją wywołuje stan napięcia. Staramy się go zredukować albo przez ich ujednolicenie, albo przez zmianę uczucia lub nieszczerej ekspresji. Kiedy praca wymaga od nas takiej a nie innej ekspresji, zazwyczaj to uczucie musi się zmienić; a kiedy warunki wyobcowują nas z naszej twarzy, niekiedy wyobcowują nas również z uczucia” (Hochschild, 2009, s. 99-100).

Zdaniem Hochschild, fakt, że jednostki wyrażają uczucia firmy jednocześnie powstrzymując się od własnych, prowadzi do dysonansu emocjonalnego, do poczucia, że jednostka przeżywa i wyraża coś, co niejako „naturalnie” powinno być jej własną emocją, jest natomiast emocją cudzą, wobec której jednostka stanowi zaledwie medium. Uprzejmość wyrażana przez stewardessy nie jest ich własną uprzejmością, jest bowiem uprzejmością zdefiniowaną przez linie lotnicze, podobnie jak zdefiniowany jest kolor i krój odzieży stewardessy, czy optymalny wzrost i waga. Stewardessa nie może być uprzejma „na swój sposób”, tak jak byłaby uprzejma wobec gości we własnym domu, ma być uprzejma uprzejmością zadekretowaną przez linie lotnicze, jednocześnie przeżywając ją tak, jak tę „własną”, którą we własnym domu wyraża w sposób spontaniczny. Jednostka ma wyrażać cudze emocje jednocześnie przeżywając je jako swoje, być uprzejmą wedle określonych procedur, jednocześnie pozorując spontaniczność w przeżywaniu i wyrażaniu owej uprzejmości.

Hochschild, odwołując się do Marksa (Hochschild, 2009, s. 28), stwierdza, że opisane powyżej zjawisko stanowi przykład alienacji. Uważa, że podczas gdy Marks opisywał pracowników XIX-wiecznych fabryk jako wyalienowanych z własnego ciała, stewardessy opisać można jako wyalienowane z własnych emocji:

„Pod warstwą różnic dzielących pracę fizyczną od emocjonalnej dostrzegamy podobieństwo w koszcie ich wykonania: pracownik może zostać wyalienowany z tego aspektu własnego ja – mającego odpowiednio charakter cielesny lub duchowy – który *wykorzystuje* do wykonywania pracy. Ramię chłopca pracującego w fabryce funkcjonowało niczym urządzenie produkujące tapety. Pracodawca, traktujący to ramię jak narzędzie, rościł sobie prawo do panowania nad jego szybkością i ruchami. Jak w tej sytuacji wyglądała relacja między ramieniem chłopca a jego umysłem? Czy ramię to można w jakikolwiek sensowny sposób uznać za jego *własne*?” (Hochschild, 2009, s. 7).

Socjolożka przekonuje, że podobne pytania postawić można w odniesieniu do pracy emocjonalnej stewardess. Wydaje się, iż emocje w większym jeszcze stopniu niż ciało stanowią element tożsamości jednostki. Kiedy zatem mówimy, że stewardessy wyalienowane są od swych uczuć, stwierdzamy nie tylko dysonans emocjonalny, lecz również dysonans tożsamościowy, jednostka jest bowiem skonfundowana nie tylko w kwestii „swojości” przeżywanych i okazywanych uczuć, lecz również w kwestii – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – „swojości” własnego „ja”.

Ów dysonans tożsamościowy jest w tym przypadku szczególnie natężony, jako że emocje, które stanowią dla jednostki narzędzie pracy, są emocjami przynależącymi nie tylko do „ja” jednostki, lecz również do prywatnego „my”, do sfery intymnej, w której partycypuje dana jednostka. Zauważmy, iż problem nie dotyczy tylko „ja” jednostki, nie kończy się na pytaniu „kim jestem?”. Jeśli bowiem instytucje nowoczesne tworzą odrębne „światy”, jeśli w ramach linii lotniczych wytwarza się coś, co nazwać możemy kulturą korporacyjną, to taki świat i taka kultura – uregulowane swoistymi normami i dyrektywami i podporządkowane swoistym światopoglądom – stanowią, jak to już wcześniej zostało wzmiankowane, niejako konkurencję dla innych „światów” i sfer kultury, w których partycypuje jednostka. W niniejszym przypadku, gdy jednym z najistotniejszych aspektów kultury korporacyjnej linii lotniczych jest skomercjalizowanie i uregulowanie (za pomocą swoistych norm i dyrektyw) uczuć tradycyjnie osadzonych w kontekście życia rodzinnego, osobistego (i w owym kontekście uregulowanych przez odmienne normy i dyrektywy) – „świat” linii

lotniczych konkuruje ze sferą intymną. Nie idzie tu oczywiście o prosty konflikt dom/praca, ale o wykształcenie się alternatywy wobec tradycyjnie rozumianej sfery intymnej, alternatywnych reguł odczuwania i wymiany emocjonalnej, które – jak powiada Hochschild – nie są czymś, o czym jednostka zapomina po opuszczeniu miejsca pracy, lecz czymś, co jednostka nierzadko „zabiera ze sobą do domu”. „Skomercjalizowane konwencje uczuciowe – powiada Hochschild – trafiają z powrotem do prywatnego życia jednostek” (Hochschild, 2009, s. 168). Fakt, że „prywatny system emocjonalny został podporządkowany logice rynkowej i przez nią zmieniony” (Hochschild, 2009, s. 196), odnosi się nie tylko do tego, że jednostka podczas pracy zmienia swoje myślenie o regułach odczuwania i wymianie emocjonalnej w kwestii uczuć o charakterze intymnym, odnosi się również do sytuacji, gdy owa zmiana myślenia przenosi się również do domu. Przeniesienie uczuć intymnych z domu do pracy sprawia, iż wiele wskazuje na to, iż te uczucia, zmienione i skomercjalizowane powrócą na łono rodziny.

Warto w tym miejscu podkreślić sposób, w jaki w pracy stewardessy praca, rynek i kapitalizm konkurują z domem, rodziną i intymnością. Wspomnieliśmy już, że przedmiotem rywalizacji nie jest tu czas, lecz raczej reguły kulturowe. Z powyższych rozważaniach wyraźnie wynika, że w ramach linii lotniczych konstruowane są reguły kulturowe odmienne od tych stosowanych w życiu codziennym i jednocześnie funkcjonalne wobec kapitalizmu. Owe reguły kulturowe, normy i dyrektywy, porządkują rzeczywistość w sposób odmienny, niż ma to miejsce w przypadku „zwykłych” reguł kulturowych, stosowanych w życiu codziennym, w tym w życiu intymnym. Hochschild przekonuje, że specyficzne dla linii lotniczych reguły kulturowe, czyli typowa dla nich wizja świata, charakterystyczny dla nich sposób myślenia, konkuruje z logiką typową dla życia codziennego i „zwykłej” kultury i – jak wykazemy w dalszym toku wywodu -nierządkiem ją zastępuje. Efektem tego stanu rzeczy są osobiste koszty emocjonalne i dysonanse tożsamościowe odczuwane przez stewardessy (a także przez inne osoby zmuszone do funkcjonowania w dwóch odmiennych światach, uporządkowanych dwoma odmiennymi zestawami reguł). Niemniej jednak, konsekwencją opisanego wyżej procesu są również pewne koszty ogólnospołeczne i ogólnokulturowe, które omówimy szczegółowo w rozdziale trzecim.

Powyższe wywody rekonstruuja zjawisko komercjalizacji emocji w ramach pracy emocjonalnej stewardess. Hochschild utrzymuje jednak, że komercjalizacja emocji związana jest nie tylko z zawodem stewardessy, lecz – w mniejszym lub

większym stopniu – stanowi element pracy szerokiej – i wciąż się poszerzającej – gamy profesji (Hochschild, 2009, s. 168). W kontekście rosnącej liczby zawodów, w których emocje stanowią narzędzie pracy, w szczególności zwraca uwagę rozrost branży opiekuńczej. Zgodnie z danymi statystycznymi, w pierwszych latach dwudziestego pierwszego wieku przedstawiciele branży opiekuńczej – nianie, opiekunowie osób starszych, pielęgniarki, itp. – stanowili 20% wszystkich zawodów w Stanach Zjednoczonych (Hochschild, 2003c, s. 189). Ów rozwój ściśle związany jest z masowym wejściem kobiet na rynek pracy³³ – jeśli kobiety, dotychczas pozostające w domach i opiekujące się dziećmi oraz osobami starszymi, zaczynają pracować, pojawia się popyt na osoby zajmujące się m.in. dziećmi i ludźmi starszymi. Intymne emocje – konieczne skądinąd w ramach jakiegokolwiek formy opieki – w sposób oczywisty jawią się tutaj jako towar. Deficyt tegoż towaru w krajach wysoko rozwiniętych zaspokojono importując go z tzw. krajów trzeciego świata³⁴. Należy zauważyć, że zdecydowaną większość osób migrujących stanowią kobiety, co ma związek ze stereotypowym przekonaniem, że kobiety dysponują większą ilością „pozytywnych emocji”, a także uposażone są w większą dozę wyrozumiałości i cierpliwości niż mężczyźni. Nie ulega zatem wątpliwości, że osoby pracujące w ramach branży opiekuńczej – podobnie jak stewardessy – wykonują pracę emocjonalną (*emotional labour*). Ponadto – również analogicznie do sytuacji stewardess – praca ta wiąże się z określonymi kosztami – owe koszty szczególnie jaskrawo objawiają się w przypadku pracowników migrujących z krajów trzeciego świata.

Po pierwsze, koszty ponoszą opiekunki – jako że pracują w Stanach Zjednoczonych, nie spędzają czasu ze swoimi dziećmi – Hochschild przedstawia historie nian z Filipin, które swoje kilkuletnie dzieci widzą przez kilkanaście dni w roku. Podstawowymi kosztami są zatem tęsknota i poczucie winy – nie są to jednak koszty specyficzne dla pracy emocjonalnej. Takie „specyficzne” koszty wiążą się natomiast z sytuacją, w której opiekunka nie może troszczyć się o własne dziecko, musi natomiast troszczyć się o cudze. W rzeczy samej, wiele opiekunek przyznaje się do faktu, iż bardziej kocha dzieci swoich pracodawców, niż własne (Hochschild, 2003, s. 192). Niewątpliwie możemy tu zatem mówić – podobnie jak w przypadku stewardess –

³³ Według danych statystycznych w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku w Stanach Zjednoczonych zatrudnionych było 15% matek dzieci w wieku poniżej sześciu lat, w pierwszych latach XXI wieku odsetek ten wynosi 65%. (zob. Hochschild, 2003c, s. 188).

³⁴ W Stanach Zjednoczonych 40% osób pracujących jako pomoc domowa to imigranci (zob. Hochschild, 2003c, s. 185).

o dysonansie emocjonalnym i dysonansie tożsamościowym. Oczywiście należy podkreślić, iż pomiędzy sytuacją stewardess i niani-imigrantek zachodzi mnóstwo rozmaitych różnic, np. o ile stewardessa przekazując uczucia firmy, musi powstrzymać się od własnych na rzecz tych zadekretowanych, opiekunka, co prawda zastępuje rodziców i ich uczucia, ale nie musi czynić tego podług ściśle określonych procedur, lecz za pomocą „swoich własnych” emocji. Prowadzi to zresztą do interesujących paradoksów, gdy osoby zatrudniające nianię-imigrantkę, stwierdzają, że co prawda bardzo kochają swoje dziecko, ale troska niani jest lepsza od ich własnej (Hochschild, 2003c, s. 192).

Niemniej jednak osoby wykonujące pracę emocjonalną, nie są jedynymi ponoszącymi koszty – w zasadzie wydaje się, iż nie są nawet osobami ponoszącymi większość kosztów. Należy bowiem pamiętać, iż opiekunki opiekujące się dziećmi w Stanach, jednocześnie nie widują się z własnymi pociechami. Jak wykazały badania, dzieci, których rodzice pracują za granicą, są bardziej podatne na choroby, wolniej się rozwijają, a w okresie adolescencji częściej popełniają samobójstwa (Hochschild, 2003c, s. 190). Paradoksalnym wydaje się fakt, iż w większości przypadków dziećmi osób pracujących za granicą jako opiekunki zajmują się rodzime nianie. Ponieważ zjawisko to występuje w skali masowej³⁵, Hochschild opisuje je jako globalną tendencję, stanowiącą w pewnym sensie nową formę imperialnego wyzysku (Hochschild, 2003c, s. 194). Podczas gdy niegdysiejszy wyzysk polegał na przymuszaniu do pracy fizycznej pozwalającej pozyskiwać z kolonii złoto czy diamenty, obecnie – powiada Hochschild – z krajów „kolonizowanych” pozyskuje się nie surowce, lecz emocje, nie złoto i diamenty, lecz troskę i miłość, które w ramach pracy emocjonalnej przekazywane są obywatelom państw wysoko rozwiniętych, a jednocześnie odbierane obywatelom państw świata trzeciego.

Jednocześnie Hochschild podkreśla, że nieobecność elementu przymusu w przypadku współczesnej kolonizacji jest tylko pozorem: „Kobiety samodzielnie wybierają emigrację do prac domowych. Ale ten wybór wynika z uwarunkowań ekonomicznych, które w ostatecznym rozrachunku zmuszają je do tego. Olbrzymie rozwarstwienie między bogatymi a biednymi samo w sobie jest formą przymusu, zmuszającego matki z trzeciego świata do poszukiwania pracy w pierwszym ze względu

³⁵ Odsetek filipińskich dzieci, których co najmniej jedno z rodziców pracuje na stałe za granicą wynosi 30% (Zob. Hochschild, 2003, s. 190). 40% pomocy domowej w USA stanowią imigranci i imigrantki (Hochschild, 2003, s. 185).

na brak możliwości bliżej domu. Niemniej jednak w panującej ideologii wolnego rynku, migracja jest postrzegana jako ‘osobisty wybór’. Jego konsekwencje są postrzegane jako ‘problemy osobiste’ (zob. Hochschild, 2003c, s. 194).

Kolonizacja krajów trzeciego świata przez kraje wysoko rozwinięte sprawia, że kobiety pochodzące z niezamożnych krajów zmuszone są emigrować w celach zarobkowych, co prowadzi do sytuacji, w których odczuwają i okazują więcej troski w stosunku do dzieci, którymi opiekują się w pracy, niż do własnych, pozostawionych w domu. To właśnie dzieci opiekunek pozostawione w domu ponoszą największe koszty pracy emocjonalnej i to właśnie na ich przykładzie najjaskrawiej widoczne są koszty – nie tylko osobiste, lecz również ogólnospołeczne i ogólnokulturowe (które to omówimy szerzej w kolejnych partiach niniejszej pracy, w szczególności w rozdziale trzecim) – jakie wywołuje komercjalizacja intymności dokonująca się poprzez rozkwit pracy emocjonalnej.

(2.3) Niniejszym przejdziemy do omówienia zjawiska intymnego *outsourcingu*, tym samym przenosząc naszą uwagę z osób, które przyczyniają się do komercjalizacji intymności wykonując pracę emocjonalną, na osoby, które owej komercjalizacji dokonują dokonując zakupu usług m.in. w postaci omawianej pracy emocjonalnej, czyli konstruują swoją intymność, budują życie rodzinne korzystając z zasobów zewnętrznych – dokonują intymnego *outsourcingu* (słowo „*outsourcing*” jest skrótem od zwrotu *outside-resource-using* oznaczającego korzystanie z zasobów zewnętrznych). Intymny outsourcing opisuje Hochschild głównie w książce o znaczącym tytule *The Outsourced Self* (Hochschild, 2012), przekonując, że we współczesnych społeczeństwach zachodnich coraz częściej jednostki rezygnują z samodzielnej realizacji określonych obowiązków związanych z życiem rodzinnym i intymnym jednocześnie pozyskując je od osób trzecich w postaci odpłatnych usług. Intymny *outsourcing* przyjmować może dwie postaci. Rezygnacja z samodzielnego wykonania określonych zadań może bowiem oznaczać, że zatrudnimy specjalistę, który zrealizuje owo zadanie za nas, albo, że zwrócimy się o poradę do eksperta, który doradzi nam, w jaki sposób owo zadanie powinniśmy zrealizować „własnymi rękoma”. W obu przypadkach mamy do czynienia z *outsourcingiem*: w pierwszym przypadku pozyskujemy wykonawcę czynności, w drugim przypadku profesjonalne instrukcje jej wykonania. Do tej pierwszej grupy należeć będzie np. korzystanie z usług specjalistów zajmujących się organizacją ślubów lub przyjęć dla dzieci, tudzież opieką nad osobami starszymi, czy – wspomnianą już wcześniej – opieką nad dziećmi. Do drugiej grupy

zaliczyć można korzystanie z poradnictwa małżeńskiego, czy – nieco bardziej „awangardowych” – usług kreowania pozytywnych wspomnień i *love coachingu*. W dalszym toku wywodu skupimy się na drugim z wymienionych rodzajów *outsourcingu*, w szczególności na dwóch jego „awangardowych” obliczach wymienionych jako ostatnie.

Zagadnienie *love coachingu* omawia Hochschild opisując historię Grace, która zdecydowała się na zatrudnienie nauczyciela miłości o imieniu Evan (zob. Hochschild, 2012, ss. 19–41). Grace oczekiwała, że Evan pomoże jej znaleźć miłość za pośrednictwem internetowego portalu randkowego. Hochschild zwraca uwagę, że Evan, podobnie jak inni *love coaches*, wykorzystuje w mówieniu o intymności metafory ekonomiczne: porównuje poszukiwanie miłości do poszukiwania pracy, a randkowe serwisy internetowe do centrum handlowego, w którym sprzedaje się miłość. Zatem, już na gruncie języka intymność zostaje silnie powiązana z rynkiem. Co więcej, Evan zachęca Grace do myślenia o swoim profilu internetowym jako o marce (*brand*). Zadaniem tej marki jest przyciągnięcie jak największej ilości zainteresowanych, którzy jednocześnie posiadają ten sam lub wyższy status co Grace. Okazuje się bowiem, że profile w serwisach randkowych poddawane są waloryzacji i hierarchizacji. O statusie decyduje wiek, uroda, stan cywilny, zarobki itp. Evan obiecuje Grace, że jego porady pomogą jej w uzyskaniu wyższego wskaźnika RoI (*Return of Investment*). Wskaźnik RoI dotyczy *stopnia zwrotu inwestycji* i jest obliczany w oparciu o ilość i status osób wyrażających zainteresowanie profilem. W ten sposób poszukiwanie miłości rzeczywiście przypomina pracę połączoną z robieniem zakupów. Hochschild konstatuje, że w gruncie rzeczy osoby korzystające z *love coachingu* uczą się nie tyle tworzenia związków miłosnych, co raczej ich poszukiwania. Nie są nastawieni na budowanie relacji, ale raczej na jej odnalezienie. Ulegają iluzji, że można znaleźć partnera/partnerkę odpowiadającą naszym zapotrzebowaniom, tak jak można znaleźć telewizor czy rower zaspokajający czyjeś wymagania. Miłość i intymność zostają w ramach tej wizji sprowadzone do procesu konsumpcji, który w praktyce oznacza odnalezienie odpowiedniego obiektu, a następnie jego „używanie”.

Innym przykładem intymnego *outsourcingu*, który omawia Hochschild jest działalność firmy *Family360* zajmującej się *kreowaniem pozytywnych wspomnień* (zob. Hochschild, 2012, ss. 131–145). *Family360* jest firmą-córką przedsiębiorstwa *Management360*, które odniosło sukces w dziedzinie doradztwa w zakresie zarządzania firmą. Rozwiązania, które przyczyniły się do sukcesu *Management360* w zakresie

doradztwa biznesowego zostały przeniesione do *Family360*, które ma pomagać w zarządzaniu rodziną, a którego efektem mają być *pozytywne wspomnienia członków rodziny*. Hochschild przytacza historię Michaela, który zdecydował się skorzystać z usług *Family360*. Michael jest młodym ojcem i mężem, który wiele czasu spędza w pracy, odnosząc w niej kolejne sukcesy. W trosce o rodzinę postanawia skorzystać z oferty *Family360*. Hochschild podkreśla, że Michael nie bierze pod uwagę zredukowania długich godzin pracy, przyjmuje je za stałą, jego troska przejawia się nie tyle w dążeniu do czasowej intensyfikacji realizacji roli ojca, ile w rezygnacji z jej spontanicznej realizacji na rzecz realizacji profesjonalnej, zalecanej przez zewnętrznych specjalistów. Michael zostaje wyposażony w rozmaite instrukcje i formularze, które dostarczają mu konkretnych zadań (np. zadać każdemu członkowi rodziny dwa pytania podczas śniadania) i jednocześnie rozliczają z ich wykonania. Formularze przeznaczone są również dla członków rodziny Michaela, którzy oceniają jego poczynania.

Przykład funkcjonowania firmy *Family360* potraktować można jako przejaw profesjonalizacji tradycyjnie realizowanych w sposób spontaniczny ról społecznych. Rola społeczna ojca przestaje polegać na spontanicznej komunikacji z pozostałymi członkami rodziny, zostaje uregulowana przez racjonalne procedury i nastawiona na realizację celów instrumentalnych. Życie rodzinne zostaje poddane racjonalizacji, podobnie jak funkcjonowanie przedsiębiorstwa. Tym samym rodzina coraz bardziej przypomina firmę, w której obowiązują określone procedury, i w której głównym celem jest realizacja owych procedur. Jest to kolejny przykład oddziaływania rynku kapitalistycznego na intymność, w ramach którego dom i rodzina zostają poddane logice ekonomicznej.

Pewnego rodzaju *leitmotivem* w rozważaniach Hochschild dotyczących intymnego *outsourcingu* jest pytanie o granicę *outsourcingu*. Socjolożka twierdzi, że większość z osób, które brały udział w jej badaniach, wskazywało na pewnego rodzaju punkt, po przekroczeniu którego *outsourcing* zaczyna jawić się jako przesadny, nadmierny. Dla niektórych jest to wynajęcie specjalisty pomagającego wybrać odpowiednie imię dla dziecka (*nameologist*), dla kogoś innego skorzystanie z *love coachingu*. Niemniej jednak Hochschild opowiada również o osobach, dla których tego typu granica przestaje istnieć, które nie myślą o rodzinie i intymności jako o czymś, co należy chronić przed wpływem rynku i kapitalizmu, lecz raczej jako o czymś, co należy jak najmocniej urynkować i skomercjalizować. W rozdziale znamienne zatytułowanym *Wszystko za co trzeba zapłacić jest lepsze* (*Anything You Pay For Is*

Better) Hochschild prezentuje poglądy Rose, która wprost podpisuje się pod wzmiankowanym powyżej stwierdzeniem. Jest przekonana, że życie rodzinne nie może być szczęśliwe bez interwencji ekspertów specjalistów, i że pomoc tych ostatnich zawsze jest lepsza i skuteczniejsza niż pomoc członka rodziny. Poniżej przedstawiony zostanie szczególnie sugestywny przykład pozbawionego poczucia granic *outsourcingu* myślenia o rodzinie i intymności w kategoriach rynkowych.

Wzmiankowane powyżej ogłoszenie jest autentyczną ofertą pracy znalezionej w Internecie i omawianą przez Hochschild w jednym z jej esejów (Hochschild, 2003f). Ogłoszenie zostało zamieszczone przez bogatego i „nieśmiałego” biznesmena, który poszukuje osobistej asystentki. Do jej obowiązków należeć mają m.in.: towarzyszenie podczas podróży służbowych, realizacja prac domowych (sprzątanie, gotowanie itp.), robienie kojących masaży. Do każdej z wymienionych czynności przyporządkowana jest godzinowa stawka wynagrodzenia. Ogłoszeniodawca określa płeć oraz wiek potencjalnej kandydatki, jednocześnie zastrzegając, że powinna być wrażliwa, sympatyczna, elokwentna i fizycznie atrakcyjna. Biznesmen zastrzega, że praca nie ma nic wspólnego ze świadczeniem usług seksualnych przytomnie zaznaczając, że potencjalna kandydatka powinna być singlem lub mieć bardzo wyrozumiałego partnera.

Zreferowane powyżej ogłoszenie stanowi stosunkowo skrajny – choć rzeczywisty i bynajmniej nie odosobniony – przypadek komercjalizacji intymności, w ramach którego najjaskrawiej ujawniają się rozmaite napięcia związane z tym zjawiskiem. Hochschild powiada, że w gruncie rzeczy (pomijając kwestię stosunku płciowego) ogłoszeniodawca poszukuje żony, wszelako jednocześnie nie chce być mężem (Hochschild, 2003f, s. 33). Niewątpliwie mamy tu do czynienia zarówno z intymnym *outsourcingiem*, jak i z komercjalizacją emocji: ogłoszeniodawca chce wykupić nie tylko usługi (sprzątanie), ale również emocje (życzliwość). Równocześnie każdą z usług i emocji wycenia – płacąc za emocje chce uniknąć konieczności ich odwzajemnienia wynikających z kulturowych reguł wymiany emocjonalnej. Biznesmen myśli tutaj o swoim (potencjalnym) pracowniku, podobnie jak pasażerowie samolotu myślą o stewardessach – jako o kimś, wobec kogo nie trzeba stosować typowych dla życia codziennego i „zwykłej kultury” reguł wymiany emocjonalnej, ponieważ zapłacenie za emocje eliminuje konieczność ich odwzajemnienia.

Powyższe ogłoszenie stanowi przykład specyficznego podejścia do rodziny i sfery intymnej, w ramach którego jednostki roszczą sobie prawo do wyboru tych elementów życia rodzinnego, na które mają ochotę oraz do eliminowania obowiązku

realizacji elementów niepożądanych poprzez ich zakup. Hochschild przywołuje mnóstwo przykładów, zaświadczających o powyższej tendencji: babcia jest niezadowolona ze zbyt długiego czasu spędzanego z wnukiem, stwierdzając, że nie jest zatrudniona jako jego niania, natomiast wizyta teściów i konieczność zaopiekowania się nimi, doprowadza jedną z badanych kobiet do frustracji i stwierdzenia, że przecież nie jest właścicielką restauracji i noclegowni (Hochschild, 2003d, ss. 26–28). Współczesny obraz rodziny jest przez jednostki często dopasowywany do ich preferencji. To, co owym preferencjom nie odpowiada, a jest potrzebne do funkcjonowania domu, staje się towarem, który należy zakupić np. zatrudniając niankę dla wnuka lub kucharza na okres pobytu teściów. Zasygnalizowane tutaj zjawisko jest bezpośrednio sprzężone z niesłychanym rozrostem branży opiekuńczej, o którym była mowa wcześniej, a także innych usług „domowych”, „rodziny” i „intymnych”.

Biznesmen, który zamieścił ogłoszenie, wpisał się zatem w szerszy trend polegający na wybiórczym traktowaniu życia intymnego i rodzinnego oraz przekonaniu (popartego zresztą pojawieniem się specjalistycznych branż) o możliwości zakupu brakujących elementów, których samodzielna realizacja nie odpowiada naszym preferencjom. Warto zastanowić się, jakiego właściwie elementu intymności chce uniknąć ogłoszeniodawca, z jakim fragmentem życia intymnego jest mu nie drodze. W tym kontekście warto odnieść się do fragmentu w którym Hochschild przekonuje: *„W gruncie rzeczy pieniądze mężczyzny pozwalają mu na kupno wolności. Pozwalają na zakupienie prawa do depersonalizacji relacji. Mężczyzna płaci kobiecie by uniknąć jakiegokolwiek innej formy zobowiązania. Nie chce żywić w stosunku do niej żadnych uczuć”* (Hochschild, 2003f, s. 34; tłum. M.M.).

Mężczyzna wyzwala się od obowiązku odwzajemniania uczuć, wymyka się typowym dla „zwykłej kultury” regułom wymiany i wyrażania emocji. Nie idzie tu jednak o same emocje, lecz o coś, co pozwala przynajmniej w założeniu przejąć niemal pełną kontrolę nad związkiem, jednocześnie unikając niepewności, ryzyka i poczucia braku bezpieczeństwa. Mianowicie, gdy Hochschild pisze o depersonalizacji związku, w znacznym stopniu sprowadza się ona do zupełnego pominięcia podmiotowości osoby świadczącej usługi. Usługobiorca płaci nie tylko za świadczone usługi, lecz również za możliwość zignorowania podmiotowości usługodawcy – w tym sensie „chce żony, ale nie chce być mężem”: oczekuje zrozumienia i empatii, a jednocześnie za pomocą pieniędzy chce wyzwolić się z obowiązku uwzględniania „ja” drugiej strony.

W ten sposób „nieśmiały biznesmen” niejako zapewnia sobie kontrolę nad związkiem i poczucie bezpieczeństwa jednocześnie niwelując ryzyko i niepewność. Ryzyko i niepewność związane ze współczesnymi „czystymi” relacjami intymnymi odnoszą się bowiem przede wszystkim do tego, że zarówno reguły, którymi rządzi się dana relacja, jak również czas jej trwania ustalane są przez uczestników – tym samym jednostki w każdej chwili mają prawo domagać się zmiany charakteru relacji, zmiany charakteru partnera lub rezygnować z partycypacji w danym związku. Tymczasem eliminując podmiotowość i intencjonalność zatrudnionej osoby, eliminujemy możliwość wzmiankowanych powyżej roszczeń, jednocześnie zachowując prawo do własnych. Pole manewru usługodawcy w zasadzie ogranicza się do możliwości domagania się podwyżki lub zakończenia współpracy. Ten drugi przypadek nie stanowi jednak zagrożenia bezpieczeństwa ontologicznego, nie przysparza również poczucia niepewności zleceniobiorcy tak, jak miałyby to miejsce w postaci „standardowej” relacji intymnej – ponieważ ogłoszeniodawca wyzwolił się od konieczności zaangażowania w relację i w gruncie rzeczy – eliminując podmiotowość i intencjonalność swojej asystentki – nie ma właściwie nic wspólnego z zatrudnioną osobą, zakończenie takiej relacji stanowi raczej zakończenie współpracy z kontrahentem niż wygaśnięcie intymnej relacji. Do problemu nieuwzględniania cudzej podmiotowości i uprzedmiotawiania powrócimy w dalszych partiach niniejszej pracy.

(2.4) Ustaliliśmy już, że nieśmiały biznesmen usiłuje nie uwzględniać podmiotowości drugiej osoby, nie chce podejmować trudu jej rozumienia, nie zamierza tym samym dostarczyć jej symbolicznego uznania, zamiast tego wszystkiego oferując zapłatę. Jednocześnie biznesmen pragnie pozyskać wszystkie wymienione powyżej dobra, których odmawia swojej asystentce. Niemniej jednak należy zauważyć, że nieśmiały biznesmen decyduje się na odebranie pewnego istotnego dobra samemu sobie. Decydując się na odwzajemnianie ciepłych emocji asystentki chłodnymi pieniędzmi, nieśmiały biznesmen decyduje się permanentnie powściągać swoje emocje, niejako rezygnuje z ich uaktywniania, “nie chce żywić do niej żadnych uczuć”, nawet jeśli takowe miałyby zakiełkować, odmawia sobie do nich prawa. Mówiąc językiem Hochschild, mamy tu do czynienia z emocjonalnym ascetyzmem (*emotional asceticism*) (Hochschild, 1990, s. 283). Należy jednak zapytać, dlaczego jednostki decydują się na ów emocjonalny ascetyzm. Zdaniem Hochschild, wyróżnić można dwie przyczyny takowych decyzji, a zarazem dwa typy emocjonalnego ascetyzmu.

Pierwsza z nich wiąże się bezpośrednio z długim czasem spędzonym w pracy kosztem czasu spędzanego w domu. Emocjonalny ascetyzm jest tu pewnego rodzaju sposobem usprawiedliwienia owych długich godzin, próbą zredukowania lub raczej – niedostrzeżenia ich negatywnych skutków. Zdaniem amerykańskiej socjolożki, „rodziny dochodzą do wniosku, że dom, małżeństwo, a nawet dzieci ‘potrzebują mniej’ niż dotychczas sądzono. Dokonują emocjonalnej redukcji” (Hochschild, 1990, s. 282). Emocjonalny ascetyzm „pomaga bronić się przed przyjęciem do wiadomości kosztów związanych z niespędzaniem czasu w domu. Jeśli nie postrzegamy potrzeby jako potrzeby, jak mielibyśmy sądzić, że potrzebujemy czasu, by ją zaspokoić” (Hochschild, 1990, s. 283). Pierwszy typ emocjonalnego ascetyzmu polega zatem na odmawianiu innym członkom rodziny potrzeb emocjonalnych związanych ze wspólnym spędzaniem czasu, co jest pewnego rodzaju próbą usprawiedliwienia niemożności zaspokojenia tych potrzeb ze względu na długi czas spędzany w pracy. Oczywiście, należy zauważyć, że nawet jeśli dane jednostki przestają traktować cudze potrzeby jako potrzeby i nie niepokoją się brakiem ich zaspokojenia, to jednak na skutek tego owe potrzeby bynajmniej nie znikają. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że przypadku nieśmiałego biznesmena nie mamy do czynienia z opisanym powyżej typem ascetyzmu, jako że ów biznesmen dokonuje „emocjonalnej redukcji” na sobie samym. Być może jednak nie miały biznesmen wyobraża sobie również, że jego potencjalna asystentka bynajmniej nie potrzebuje ani zrozumienia, ani uznania, i że w gruncie rzeczy płacąc jej, zaspokoi jej wszystkie potrzeby. W takim przypadku można nieśmiałemu biznesmenowi przypisać również pierwszy – omówiony powyżej – typ emocjonalnego ascetyzmu. Niemniej jednak, Hochschild twierdzi, że emocjonalny ascetyzm jest powszechnie stosowaną przez wielu rodziców i małżonków strategią radzenia sobie z negatywnymi konsekwencjami długiego czasu spędzanego w pracy.

Drugi typ emocjonalnego ascetyzmu jest znacznie bliższy postawie nieśmiałego biznesmena. Jest bowiem związany z powściągnięciem własnych emocji i zdaniem Hochschild stanowi strategię radzenia sobie z – wielokrotnie już w ramach niniejszej pracy wzmiankowanymi – ryzykiem, niepewnością i obawą przed odrzuceniem, stanowiącymi immanentną dla czystych relacji właściwość. Brak zaangażowania stanowiłby w tym przypadku swoisty mechanizm ochronny, przystosowawczy: „Jedną z istotnych strategii w zarządzaniu emocjami byłoby wykształcenie zdolności do ograniczania więzi emocjonalnych, która to strategia przystosowuje nas do przetrwania w niestabilnej kulturze kapitalizmu” (Hochschild, 2009, s. 125).

Wiele miejsca emocjonalnemu ascetyzmowi poświęca Hochschild w eseju zatytułowanym *The Commercial Spirit of Intimate Life and the Abduction of Feminism: Signs from Women's Advice Books* (Hochschild, 2003d). Tekst ten jest w znacznym stopniu zbieżny z analizami Illouz dotyczącymi niezamierzonych konsekwencji feminizmu³⁶. Hochschild rozważa w nim emocjonalny ascetyzm obecny w nowoczesnych poradnikach dla kobiet o proveniencji feministycznej. Zalecany w nich ascetyzm jest specyficzną kombinacją obu opisanych powyżej typów. Hochschild – podobnie jak Illouz – twierdzi, że poradniki jako centralną wartość stawiają niezależność i autonomię. Z jednej strony ostrzegają przed zbytnim angażowaniem się, a także przed oczekiwaniami dotyczącymi relacji z innymi – zalecają studzenie swoich własnych emocji i oczekiwań. Z drugiej strony zachęcają do aplikowania owego emocjonalnego ascetyzmu potencjalnym zainteresowanym: „Większość ‘nowoczesnych’ poradników szepcze ‘daj odczuć potencjalnemu emocjonalnemu inwestorowi, że powinien się obawiać’ (Hochschild, 2003e, s. 22; tłum. M.M.). Emocjonalny inwestor, potencjalny partner powinien się obawiać, jako że winien być świadom, że nie powinien oczekiwać silnej relacji ani głębokiej więzi, a także, że powinien pogodzić się z jej kruchością i faktem, że w każdym momencie może dobiec końca. Poradniki zalecają kobietom, by – jak zaleca tytuł jednej z omawianych przez Hochschild pozycji – nie kochały zbyt mocno, a zarazem, by nie oczekiwały zbyt wiele miłości od innych. W efekcie, swoistym ideałem lansowanym w poradnikach jest „postmodernistyczna kowbojka która poświęca się ascetycznym praktykom emocjonalnej samokontroli, a zarazem spodziewa się dać i otrzymać zaskakująco niewiele miłości od innych istot ludzkich” (Hochschild, 2003d, s. 22; tłum. M.M.). Okazuje się zatem, że niezależność, autonomia i troszczenie się o siebie wymagają odcięcia się od bliskich relacji z innymi ludźmi, które są potencjalnie krzywdzące, opresyjne i niewolące, a także wyrzeczenia się oczekiwań dotyczących tego typu relacji. Zamiast tego poradniki zalecają „inwestowanie w siebie”.

Próbując dociec, co właściwie należy rozumieć przez „inwestowanie w siebie”, Hochschild konkluduje, że owe inwestycje posiadają dwojaki charakter: pierwszy związany jest z korzystaniem z usług terapeutów, drugi z konsumpcją i troską o ciało. Zdaniem amerykańskiej socjolożki, poradniki przekonują, że jeśli konieczna jest pomoc drugiej osoby (choć jednocześnie nieustannie podkreślają, że ideałem jest

³⁶ Podobnie jak w przypadku Illouz analiza dotyczy niektórych tylko – niestety nienazwanych i niewyróżnionych – nurtów myśli feministycznej.

samowystarczalność i niezależność), to znacznie lepiej – i bezpieczniej – zwrócić się do profesjonalisty, terapeuty, niż do członka rodziny bądź przyjaciela. Więzy z terapeutą są bezpieczne, ponieważ ze swej natury są chłodne i profesjonalne, są usługą wymagającą zapłaty, a tym samym nie stanowią zagrożenia dla autonomii i niezależności w takim stopniu, w jakim są nim ciepłe i nieprofesjonalne relacje z osobami bliskimi. Zdaniem Hochschild, poradniki rezerwują zadania takie jak emocjonalne wsparcie, pocieszenie, zrozumienie dla profesjonalistów ze stosownymi tytułami naukowymi jednocześnie odcinając je od rodziny i bliskich (Hochschild, 2003d, s. 25). Ponieważ powiedzieliśmy już wystarczająco wiele o nadziejach Giddensa związanych z terapeutami i krytyką dyskursu terapeutycznego autorstwa Illouz, przejdziemy niniejszym do drugiego sposobu „inwestowania w siebie”, czyli oddaniu się konsumpcji i trosce o ciało. Zdaniem Hochschild troska o ciało to w istocie konsumpcja i produkcja w jednym, jako że idzie tu o wyprodukowanie zgodnego z aktualnymi standardami piękna ciała, czego nie sposób uczynić bez konsumowania określonych dóbr i usług: utlenienia włosów, wizyt u kosmetyczki, itd. (Hochschild, 2003d, s. 26). Troskę o ciało uzupełnia – niezwiązana już z ciałem – radosna konsumpcja mająca stanowić lek na bólczki rzeczywistości.

Konkludując powyższe rozważania należy stwierdzić, że zdaniem Hochschild feministyczne poradniki dla kobiet w trosce o autonomię i niezależność swoich czytelniczek proponują odcięcie się od bliskich relacji z ludźmi na rzecz terapii, konsumpcji i troski o ciało. Można rzec, że owe poradniki stwierdzają: nie wiercie w miłość i bliskość – one odbierają wolność, uwiercie w naukę (psychologię) i rynek (konsumpcję). Porzućcie porywy uczuć, zrationalizujcie swoje życie i poddajcie się emocjonalnej ascezie. Hochschild – podobnie jak Illouz – stwierdza, że kobiety w dążeniu do emancypacji od męskiej dominacji zbyt mocno się do nich upodobniły, że „zamiast uczłowieczać mężczyzn, ukapitalistyczniamy kobiety” (Hochschild, 2003d, s. 29; tłum. M.M.). Hochschild uważa, że kobiety zamiast czynić mężczyzn (i zdominowany przez nich świat) cieplejszymi, bardziej intymnie zaangażowanymi i tym samym podobnymi do siebie samych, upodobniły się do nich „chłodząc się” i tym samym porzucając relacje intymne na rzecz partycypacji w rynkowej konsumpcji i produkcji.

Emocjonalny ascetyzm, podobnie jak wszystkie opisane tu procesy chłodzenia i komercjalizacji intymności, jawi się jako funkcjonalny w stosunku do rynku

kapitalistycznego. Hochschild w interesujący sposób artykułuje tę zależność nawiązując do myśli Maxa Webera:

„Feminizm jest dla komercyjnego ducha intymności tym, czym protestantyzm był dla ducha kapitalizmu. Pierwsze legitymuje drugie. Drugie czerpie z pierwszego i transformuje je. Tak jak pewne uprzednie warunki przygotowały podłoże pod rozkwit ducha kapitalizmu – zmierzch feudalizmu, rozrost miast, nobilitacja klasy średniej – tak również określone uprzednie warunki przygotowały grunt dla pojawienia się komercyjnego ducha intymności. Owe uprzednie warunki to osłabienie rodziny, religii i lokalnych wspólnot – tradycyjnych tarcz chroniących przed dotkliwym wpływem kapitalizmu” (Hochschild, 2003d, s. 23; tłum. M.M.).

Protestantyzm był funkcjonalny wobec kapitalizmu, ponieważ pozytywnie wartościował ciężką pracę i swoście rozumiany ascetyzm (oszczędzanie dóbr materialnych) – niezamierzoną konsekwencją kultuwowania etyki protestanckiej okazały się wzrost efektywności siły roboczej i akumulacja kapitału. Analogicznie – zdaniem Hochschild – feminizm (i wszystkie inne prądy myślowe „chłodzące” intymność i zalecające emocjonalną ascezę) są funkcjonalne wobec komercyjnego ducha intymności – prowadzą bowiem do odcięcia się od intymnych relacji na rzecz pracy lub/i konsumpcji. Należy podkreślić, że również w tym przypadku mamy do czynienia z niezamierzonym skutkiem – celami feminizmu są równouprawnienie płci, emancypacja kobiet, autonomia i niezależność, jakkolwiek niezamierzoną konsekwencją jego obowiązywania okazuje się komercjalizacja intymności. Niemniej jednak nie zmienia to faktu, że feminizm – podobnie jak inne prądy zalecające emocjonalną ascezę i „chłodzące intymność” – przyczyniają się do osłabienia statusu domu, rodziny i intymności na rzecz konkurujących z nimi pracy, rynku i kapitalizmu.

(2.5) Reasumując rozważania dotyczące badań Hochschild przypomnijmy raz jeszcze, iż zasadzają się one na zagadnieniu relacji pomiędzy domem, rodziną i intymnością, a pracą, kapitalistycznym rynkiem i ekonomią. Punktem wyjścia dla naszych rozważań uczyniliśmy spostrzeżenia dotyczące swoistych przewartościowań dotyczących waloryzowania tych dwóch sfer. Hochschild twierdzi, iż mimo że wciąż większość (stopniowo malejąca) deklaruje, że rodzina jest dla nich celem, a praca środkiem, w gruncie rzeczy jest bardziej zaangażowana właśnie w sferę pracy, a nie w intymność. Co więcej, Hochschild przywołuje szereg danych podług których znaczna liczba badanych czuje się w pracy bezpieczniejsza i bardziej doceniana niż na łonie rodziny. Zdaniem Hochschild wzmiankowane przewartościowania wynikają ze zmian

zarówno na gruncie intymności, jak i w sferze pracy. Rodzina staje się źródłem cierpień, albowiem na skutek omawianych tu już wielokrotnie przemian immanentną częścią życia intymnego stały się niepewność, ryzyko i obawa przed opuszczeniem. W sferze pracy można natomiast zaobserwować zabiegi zmierzające do jej uatrakcyjnienia. Co więcej, Hochschild przekonuje, iż wiele korporacji buduje niepisany etos długich godzin, który niejako stymuluje do wydłużania czasu spędzanego w miejscu pracy. Na skutek napięć charakterystycznych dla sfery intymnej, a także zachęt i stymulacji do angażowania się w pracę, rosnący odsetek osób dobrowolnie decyduje się wydłużyć czas spędzany w pracy kosztem czasu spędzanego w domu z rodziną.

Niemniej jednak czas nie jest najważniejszym zasobem o jaki rywalizują intymność i ekonomia, rodzina i kapitalistyczny rynek. Komercjalizacja intymności, którą diagnozuje Hochschild, dotyczy bowiem przede wszystkim sposobu myślenia, wizji świata. Omawiając zjawiska intymnego outsourcingu, pracy emocjonalnej i emocjonalnego ascetyzmu w gruncie rzeczy analizowaliśmy sposoby myślenia funkcjonalne wobec kapitalizmu, które stopniowo zastępują sposób myślenia charakterystyczny dla tego, co Jürgen Habermas nazywa światem życia. Ów nowy, funkcjonalny wobec kapitalizmu sposób myślenia, polega na rezygnowaniu z relacji z ludźmi bazujących na wzajemnym rozumieniu na rzecz relacji prowadzących się do transakcji kupna-sprzedaży (czego skrajnym przykładem jest próba zatrudnienia żony) lub poprzestawania na stosowaniu się do porad eksperckich (jak czyni to opisywany wyżej klient firmy *Family360*). Wydaje się, iż mamy tu do czynienia z eliminacją rozumienia i empatii, rezygnacją z traktowania innych jako podmiotów, z ich uprzedmiotowieniem i obsługiwaniem za pomocą eksperckich instrukcji lub kupowaniu świadczonych przez nie usług, lub też ich samych – wątek uprzedmiotowienia będziemy dokładniej analizować w dalszej części niniejszej pracy.

Sformatowanie jednostek ludzkich do postaci racjonalnych konsumentów posłusznych wobec eksperckich porad wiąże się z szeregiem kosztów i zagrożeń. Część z nich ma charakter osobisty i zostały one omówione w kontekście sytuacji stewardess i niań. Oczywiście, samo bycie uprzedmiotowionym również wiąże się z konsekwencjami w postaci personalnie odczuwanych napięć i niepokojów. Jakkolwiek wydaje się, że koszty osobiste to nie jedyne – ani nawet nie najważniejsze – negatywne konsekwencje związane z komercjalizacją intymności. Należy zaznaczyć, iż prowadzi ona do istotnych i poważnych kosztów ogólnospołecznych i ogólnokulturowych, które postaramy się wyeksplikować w ostatnim rozdziale niniejszej pracy, korzystając przy

tym m.in. z koncepcji kolonizacji *Lebensweltu* autorstwa wzmiankowanego wyżej Jürgena Habermasa.

Podsumowanie

(3) Arlie Hochschild i Eva Illouz diagnozują zjawisko chłodzenia intymności, które wiązać należy z procesami racjonalizacji i komercjalizacji życia intymnego. Chłodzenie intymności prowadzi do sytuacji, w której jednostki postrzegają „ciepło”, bliskie i zażyłe więzi międzyludzkie jako ograniczenie własnej autonomii i rezygnują z nich zachowując dystans w stosunku do innych ludzi, a także praktykując emocjonalny ascetyzm, czyli rezygnując z oczekiwań dotyczących otrzymania „ciepła” od innych ludzi. Zamiast ciepła, rodziny i intymności jednostki angażują się w pracę i konsumpcję, a w przypadku potrzeby kontaktów międzyludzkich wynajmują odpowiedniego specjalistę. Nie należy poprzestać na stwierdzeniu, iż chłodzenie intymności prowadzi do redukcji zaangażowania w ciepło rodziny i intymności na rzecz intensywniejszego zaangażowania w ożywczy chłód pracy i konsumpcji. Trzeba bowiem dodać, że składające się na chłodzenie intymności procesy racjonalizacji i komercjalizacji prowadzą do sytuacji, w której rodzina i intymność stają się coraz bardziej podobne do pracy i konsumpcji, a jednostki stają się wyrachowanymi, chłodnymi inwestorami ostrożnie kalkulującymi każdy krok zarówno na ekonomicznym, jak i intymnym rynku.

Zreferowane w niniejszym rozważania Hochschild i Illouz zdają się wspierać sceptycyzm Becka i Beck-Gernsheim, a jednocześnie studzić entuzjazm Giddensa i Weeksa. Socjolożki rozwijają trafne intuicje niemieckich socjologów dotyczące związków pomiędzy kapitalizmem i intymnością, jednocześnie wspierając krytyczną ocenę niedoceny wagi procesów komercjalizacji w wydaniu Giddensa i Weeksa. Diagnozy Illouz nie podważają oczywiście też dotyczących wzrostu wolności i równości w ramach relacji intymnych, które Giddens określa mianem demokratyzacji. Niemniej jednak badaczki zauważają, iż tradycyjne uwarunkowania, jakim poddana była intymność, zostały co prawda zniwelowane, lecz na ich miejscu pojawiły się nowe, których wpływu nie należy bagatelizować. Podczas gdy Giddens zdaje się traktować wybory jednostek ludzkich jako całkowicie autonomiczne i świadome, socjolożki zdają się wskazywać na strukturalne uwarunkowania owych wyborów, a także na ambiwalentny charakter niezamierzonych konsekwencji funkcjonowania wielu zjawisk społeczno-kulturowych, które przez Weeksa i Giddensa oceniane są jako jednoznacznie

pozytywne (przykładem jest tu choćby feminizm). Illouz i Hochschild zgadzają się z Giddensem, iż współcześnie jednostki ludzkie mają prawdopodobnie niespotykaną wcześniej możliwość swobodnego kształtowania związków intymnych i czerpania z nich przyjemności, jakkolwiek zauważają również, iż pole owych możliwości jest w znacznym stopniu zawężane przez szereg procesów, które opatrzyć można metką „chłodzenie intymności”.

Niemniej jednak obie socjolożki zauważają, że we współczesnej kulturze funkcjonuje również mechanizm na pierwszy rzut oka opozycyjny wobec chłodzenia intymności. O ile bowiem chłodzenie intymności zaleca emocjonalny ascetyzm, zachowanie dystansu i redukcję oczekiwań, o tyle nie sposób nie zauważyć, że współczesna kultura często i bardzo sugestywnie „podgrzewa” oczekiwania dotyczące życia intymnego, wyostreza apetyty, prezentuje wizje ekstatycznej szczęśliwości i niebiańskiego spełnienia. Arlie Hochschild napięcie pomiędzy chłodzeniem intymności a jej podgrzewaniem określa mianem paradoksu współczesnej miłości:

„Paradoks współczesnej miłości na Zachodzie wydaje się przedstawiać następująco: Jak nigdy przedtem, kultura zachęca dziś pary, by dążyły do bogatych, komunikatywnych, intymnych, figlarnych, i seksualnie satysfakcjonujących relacji. Ale w tym samym czasie, kontekst społeczny ostrzega przed zbyt mocnym ufaniem w taką miłość. Tak więc, kultura coraz bardziej zachęca pary do ‘pójścia na całość’ i zaufania. Ale także ostrzega: ‘Nie jesteś naprawdę bezpieczny, jeśli to zrobisz. Miłość twojego życia może odejść’. (...) Paradoksalnie, podczas gdy ludzie czują się swobodniej, by kochać tak bardzo, jak chcą, są coraz mniej pewni, że miłość będzie trwać” (Hochschild, 2003g, s. 123; tłum. M.M.).

Również Illouz zauważa, że współczesna kultura wytwarza również swoistą przeciwwagę dla chłodzenia i racjonalizowania intymności, jaką jest snucie romantycznych fantazji i epatowanie obrazami niejako „podgrzewającymi” oczekiwania dotyczące miłości, rodziny i intymności. Illouz twierdzi, że „bardziej niż jakakolwiek inna kultura w historii ludzkości kultura konsumpcjonizmu aktywnie, a nawet agresywnie pobudza funkcjonowanie wyobraźni i aktywność fantazjowania” (Illouz, 2012b, s. 207). Zdaniem socjolożki, współczesna kultura stymuluje oczekiwania wobec miłości, rodziny i intymności prezentując – w ramach muzyki rozrywkowej, filmu, telewizji, Internetu – niezliczone obrazy szczęśliwości i ekstatycznego spełnienia:

„Jak starałam się pokazać, stajemy się coraz bardziej rozdarci między światem hiperracjonalności, która racjonalizuje swoje własne ja i czyni z niego towar, a światem prywatności, w którym coraz silniej dominują samogenerujące się fantazje. Jeżeli ideologia jest czymś, co pozwala nam żyć przyjemnie w ramach sprzeczności, to nie jestem pewna, czy ideologia kapitalizmu jest w stanie nadal nam to zapewniać. Może kultura kapitalistyczna osiągnęła już nowy etap – podczas gdy przemysłowy i jeszcze bardziej rozwinięty kapitalizm umożliwił i domagał się rozszczerzonej jaźni, gładko przechodzącej w interakcjach między sferą strategii a sferą domową, od tego, co ekonomiczne, do tego, co emocjonalne, od egoizmu do współpracy, to wewnętrzna logika współczesnej kultury kapitalistycznej jest odmienna: nie tylko panujący na rynku kulturowy repertuar analizy kosztów i korzyści jest teraz stosowany w zasadzie we wszystkich prywatnych i domowych interakcjach, ale także stało się coraz trudniejsze przechodzenie od jednego rejestru działania (ekonomicznego) do innego (romantycznego)” (Illouz, 2010, ss. 163–164).

Mimo zatem, iż obie socjolożki skupiają się głównie na analizowaniu mechanizmu chłodzenia intymności – powodującego, że jednostki ludzkie stają się zdystansowane, racjonalne i powściągliwe, o tyle jednak świadome są obecności mechanizmu jawiącego się jako przeciwstawny, polegającego na podgrzewaniu oczekiwań dotyczących życia intymnych poprzez prezentowanie przykładów i swoistych obietnic ekstatycznych przeżyć, efektownych spełnień i nie mającej granic szczęśliwości. Mechanizmowi „podgrzewania” intymności przyjrzymy się bliżej w kolejnym rozdziale referując myśl Wojciecha Klimczyka. Natomiast analizując myśl Zygmunta Baumana postaramy się wykazać, iż procesy chłodzenia i podgrzewania intymności, choć mogą jawić się jako przeciwstawne, w istocie rozumieć należy jako komplementarne i kompatybilne.

ROZDZIAŁ III. Podgrzewanie intymności. Brian McNair i Wojciech Klimczyk o pornografizacji współczesnej kultury

Niniejszy rozdział składa się z trzech zasadniczych części: (1) skrótowego omówienia specyfiki badań seksualności i pornografii prowadzonych w naukach społecznych i humanistyce, (2) przedstawienia zasadniczych tez forsowanych przez Briana McNaira (3) zreferowania diagnoz sformułowanych przez Wojciecha Klimczyka i wreszcie (4) skonfrontowania ze sobą obu omówionych wcześniej ujęć i podsumowania.

Seksualność jako przedmiot badań

(1) Obecne rozważania należy zacząć od stwierdzenia, iż kierując uwagę ku problemom seksualności wkraczamy na niezwykle szerokie i rozbudowane pole badań. Badacze zjawiska wyróżniają trzy paradygmaty problemowe dotyczące seksualności w samym tylko wieku dwudziestym. Pierwszy z nich miał charakter naturalistyczno-esencjalistyczny i polegał na poszukiwaniu biologicznych, uniwersalnych – jak się wówczas zdawało – cech seksualności – prym wiodły w owych poszukiwaniach biologia, medycyna i psychologia. Drugi z paradygmatów – szeroko rozpowszechniony w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – to paradygmat relatywistyczno-kulturowy, w którego ramach zwracano uwagę na międzykulturowe i wewnątrz-kulturowe zróżnicowanie praktyk seksualnych. Paradygmatem obecnie obowiązującym jest rozpatrywanie seksualności w kontekście władzy i dominacji oraz wynikających z ich wpływu nierówności (zob. Parker, 2009).

Jeśli idzie o badanie seksualności jako takiej, to powrócimy do niego w rozważaniach poświęconych myśli Michela Foucaulta, który – jak się wydaje – nie tylko wpasowuje się w trzeci z wymienionych wyżej paradygmatów, lecz który w gruncie rzeczy swoimi tekstami położył pod niego podwaliny. Tymczasem jednak w ramach niniejszego podrozdziału zawężymy nieco pole naszych dociekań skupiając się na badaniach dotyczących medialnych reprezentacji seksualności, w szczególności (choć nie tylko) na reprezentacjach o charakterze pornograficznym. Ktoś mógłby rzec, iż nasze rozważania rozpoczynamy tutaj od złej strony, albowiem zamiast na początku skupić się na tym, co reprezentowane, inicjujemy je kierując uwagę ku reprezentacji. Niemniej jednak wydaje się, iż mediatyzowana seksualność nie jest tylko reprezentacją

praktyk seksualnych, lecz – jak postaramy się wykazać – w znacznym stopniu owe praktyki – używamy tutaj dużego skrótu myślowego – kreuje.

Badania poświęcone pornografii i seksowi mediatyzowanemu również stanowią dziedzinę szeroką i naznaczoną różnymi paradygmatycznymi przesunięciami, których nie sposób tutaj omówić (zob. Attwood, 2002). Problemem, który postaramy się w ramach niniejszych dociekań podjąć, jest niespotykana nigdy wcześniej obecność pornografii i seksualności w mediach oraz jej wpływ na kształt współczesnej kultury. Stwierdzając, że interesuje nas wpływ wszechobecności seksu i pornografii na współczesną kulturę, chcemy powiedzieć, że w mniejszym stopniu interesuje nas sposób, w jaki poszczególne grupy społeczne – dajmy na to, kobiety, mężczyźni i dzieci – odbierają pornografię i w jakim celu z nią obcuje (Attwood, 2005), lecz raczej: jakie procesy kulturowe związane są z ekspansją pornografii, a także – nieco bardziej szczegółowo – jakie przekonania kulturowe zawiera w sobie „pornograficzna logika”.

Wzmoczona obecność seksu i pornografii w mediach posiada – jak wiadomo – swoich zwolenników i przeciwników zarówno w ramach szeroko rozumianej opinii publicznej, jak i w dziedzinie badań społecznych i humanistycznych. Próbując zidentyfikować zwolenników i przeciwników omawianego tutaj zjawiska użyć można wykorzystanego już wyżej roboczego rozróżnienia na konserwatystów i progresywidów. Konserwatyści, jak łatwo się domyślić, krytykują rozprzestrzenianie się seksu i pornografii w mediach jako degradację moralną i dezintegrację instytucji rodziny, progresywiści natomiast interpretują interesujące nas tutaj zjawisko jako emancypację i egalitaryzację, postęp w zakresie krzewienia wolności i równości. Należy zauważyć, iż konserwatystom w sukurs przychodzi krytycy komercjalizacji, która ze zjawiskiem upowszechnienia seksualności związana jest nierozłącznie. Ponadto warto podkreślić rozłam mający miejsce w ramach myśli feministycznej, jako że część feministek pozytywnie – w duchu progresywidowskim – waloryzuje upowszechnienie się pornografii i seksualności, podczas gdy również nie mała grupa wyznawców feminizmu krytykuje owo upowszechnienie, zasadniczo zbliżając się do pozycji anty-komercjalistów, a także do klasycznych dla myśli feministycznej krytyk pornografii formułowanych przez Andreę Dworkin i Catherine McKinnon.

W ramach niniejszej pracy i w kontekście jej celów szczegółowe omawianie wyróżnionych powyżej stanowisk jest zarazem niemożliwe, jak i niepotrzebne, tym bardziej, że tego typu analizy prowadzone są przez kilkakrotnie cytowaną tu już i w sposób niezwykle pracowity badającą wzmiankowaną tu zagadnienia Feonę Attwood, a

także innych badaczy. Nie stawiamy sobie za cel dokonania rzetelnego przeglądu stanowisk badawczych wobec upowszechnienia seksu i pornografii, nie staramy się również przedstawić pełnego obrazu owego zjawiska. Interesuje nas tu natomiast, w jaki sposób upowszechnienie pornografii i seksu w mediach wpływa na procesy zachodzące w kulturze oraz na treść kulturowych przekonań. Poniżej skupimy się na omówieniu dwóch skrajnych ujęć upowszechnienia pornografii i seksu we współczesnej kulturze. Pierwsze z nich odnosić się będzie do badań Briana McNaira, którego zaliczyć można do skrajnych progresywnistów, natomiast drugie ujęcie wiąże się z analizami Wojciecha Klimczyka, które zdają się wpisywać w nurt anty-komercyjny. Wymienione wyżej koncepcje wybrane zostały dlatego, że pozwalają zrealizować wzmiankowany kilka linijek wyżej cel, a także dlatego, że interesująco korespondują z diagnozami stawianymi w poprzednich partiach niniejszej pracy.

Brian McNair o pornografii naprawiającej świat

(2) Brian McNair jest brytyjskim socjologiem i medioznawcą, a jednocześnie autorem trzech książek poświęconych obecności seksu w mediach. Już na wstępie należy zauważyć – powtarzając tym samym twierdzenia kilkakrotnie już w ramach niniejszej pracy wyrażone – że stanowisko McNaira prezentowane w jego pracach stanowi wyraz ewolucji od umiarkowanej aprobaty wobec wzmożonej obecności treści seksualnych w mediach, aż do stanowczego i nieznoszącego sprzeciwu stwierdzenia wyrażonego w tytule najnowszej książki, które głosi, iż pornografia uczyniła nasz świat lepszym miejscem. Punktem wyjścia w ramach omawianej tu pozycji jest konstatacja dotycząca niespotykanego dotychczas rozprzestrzenienia się medialnych reprezentacji seksu we współczesnej kulturze. Ów proces McNair określa mianem pornografizacji (*pornografication*), natomiast naznaczoną tym procesem współczesną kulturę Zachodnią nazywa kulturą obnażania (*striptease culture*) (zob. McNair, 1996). Pornografizacja kultury dokonuje się, zdaniem brytyjskiego badacza, w dwójnasób. Po pierwsze, coraz szerszy i łatwiejszy jest dostęp do pornografii w sensie ścisłym, tzw. pornografii twardej, którą McNair definiuje poprzez przyświecający jej cel, jakim jego zdaniem jest przede wszystkim pobudzenie i podniecanie (*arousing*). Po drugie, powiada McNair, coraz bardziej powszechne jest zjawisko pornoszyku (*porno-chic*), które – mówiąc najogólniej – polega na wykorzystywaniu pornograficznych konwencji w mainstreamowej, niepornograficznej kulturze. Pornoszyk zaobserwować można niemal na wszystkich płaszczyznach kultury masowej: w teledyskach muzycznych

(Madonna, Lady Gaga), filmach, reklamach itd.³⁷. Należy również dodać, że pornografizacja kultury, tudzież świata przenikanie pornografii do kulturowego mainstreamu przejawia się również w tym, że osoby związane z przemysłem pornograficznym, w szczególności aktorki grające w filmach porno, stają się celebrytami, udzielają wywiadów, grają w niepornograficznych filmach i serialach, piszą książki, czy kandydują w wyborach do organów samorządowych oraz stopnia centralnego. Wspomnieliśmy już, że McNair przekonuje, iż proces pornografizacji „czyni świat lepszym miejscem”. Poniżej przyjrzymy się argumentom, jakie badacz przytacza na poparcie tej niewątpliwie skrajnej i kontrowersyjnej tezy.

Podstawową zaletą pornografii jest, zdaniem McNaira, „demokratyzacja pożądania” (zob. McNair, 2004), rozumiana jako emancypacja kobiet oraz tzw. mniejszości seksualnych. McNair twierdzi, iż pornografia rozbiła patriarchalną wizję seksualności, spluralizowała poglądy na seksualność, tym samym sprzyjając wzrostowi tolerancji i akceptacji dla seksualnych preferencji kobiet oraz gejów i lesbijek. Zdaniem brytyjskiego badacza, w przypadku gejów i lesbijek pornografia z jednej strony pozwoliła przedstawicielom i przedstawicielkom owych mniejszości zrozumieć siebie i znaleźć formę ekspresji, a z drugiej strony przyczyniła się do wzrostu tolerancji w stosunku do owych grup. O ile w przypadku pierwszego twierdzenia – dotyczącego ekspresji i swoistego „wsparcia”, jakim pornografia może być dla gejów i lesbijek – można przyjąć, iż jest ono słuszne, o tyle drugie twierdzenie budzi szereg wątpliwości. Otóż wydaje się, iż pornograficzne przedstawienie seksu pomiędzy dwójką mężczyzn lub dwójką kobiet nie jest w stanie wzbudzić tolerancji wobec nich u osoby heteroseksualnej – w jaki bowiem sposób nastawiona na pobudzanie i podniecanie pornografia przedstawiająca zwykle oderwany od jakichkolwiek kontekstów „czysty seks”, miałaby budzić tolerancję? Dlaczego tolerancję miałoby budzić właśnie to, co odmienne (czyli sposób zaspakajania potrzeb seksualnych), a nie to, co wspólne (np. podobne problemy życiowe).

Trudno udzielić odpowiedzi na postawione wyżej pytania, co więcej nie udziela jej również sam McNair. Ponadto w rozdziale poświęconym emancypacji gejów i lesbijek jako konkretne przykłady czynników wspierających ów proces McNair podaje nie filmy pornograficzne, lecz *talk-shows* poruszające problematykę mniejszości seksualnych oraz seriale, w których występują bohaterowie homoseksualni (McNair,

³⁷ McNair wyróżnia trzy typy grania konwencją pornograficzną: humorystyczny, edukacyjny i metaforyczny (zob. McNair, 2012, ss. 36–52).

2012, ss. 110–124). W przypadku seriali i *talk-shows* ich funkcja emancypacyjna jest wysoce bardziej prawdopodobna, niż w przypadku pornografii ze względu na to, że pokazują osoby homoseksualne w ramach ich codziennej aktywności, w kontekście ich życia codziennego, które zwykle stosunkowo niewiele różni się od życia osoby heteroseksualnej. Dlaczego zatem McNair próbuje przypisać pornografii zasługi, które są zasługami seriali i *talk-shows*? Dlaczego twierdzi, że pornografia uczyniła świat lepszym, a jako przykłady konkretnych „ulepszaczy” podaje dzieła zgoła niepornograficzne?

Podobnie w kontekście emancypacji kobiet McNair pisze raczej o serialach i przejawach pornoszyku, niż o pornografii w sensie ścisłym. McNair wydaje się zgadzać z Catherine Hakim, która twierdzi, że pornografizacja kultury sprawiła, iż pojawił się nowy typ kapitału, kapitał erotyczny, z którego najsprawniej korzystać potrafią kobiety, i który przyczynia się do wzrostu pozycji kobiet w społeczeństwie i do wyzwolenia ich spod męskiej dominacji (Hakim, 2010, 2011). Przykładami kobiet wyzwolonych dzięki kapitałowi erotycznemu są m.in. Madonna, Lady Gaga, czy Rihanna: ich jawna i drapieżna seksualność ma być świadectwem emancypacji, autonomii i umiejętności swobodnego komunikowania i realizowania własnych pragnień (McNair, 2012, ss. 91–109). Warto w tym miejscu zauważyć, iż to, co McNair i Hakim uważają za emancypację i wolność, przez wiele feministek postrzegane jest jako reprodukcja nierówności i utowarowienie kobiet, dokonujące się ku uciesze mężczyzn.

McNair twierdzi wszelako, iż pornografia przyczyniła się nie tylko do demokratyzacji pożądania, lecz również do zmniejszenia liczby aktów przemocy. Brytyjski badacz zauważa, że w ostatnich trzech dekadach możemy zaobserwować nie tylko rosnącą tolerancję dla mniejszości seksualnych i wzrost równouprawnienia kobiet, lecz również mniej przestępstw i przemocy o charakterze seksualnym (McNair, 2012, ss. 89–90). McNair twierdzi, iż pomiędzy owym spadkiem przemocy a wzrostem konsumpcji i dostępności pornografii zachodzi „pozytywna korelacja” (McNair, 2012, s. 89). Medioznawca przywołuje rozmaite badania mające zaświadczać, iż rosnąca dostępność pornografii powoduje zmniejszenie się liczby gwałtów (McNair, 2012, s. 86). Co więcej, brytyjski badacz nie tylko dochodzi do wniosku, że w kulturze Zachodniej ilość przemocy zmniejsza się ze względu na rosnącą dostępność pornografii, lecz twierdzi również, że wysoki poziom przemocy w innych kulturach spowodowany jest niedostateczną dostępnością pornograficznych dobrodziejstw. W rozdziale zatytułowanym „*Drop Porn not Bombs*” McNair przekonuje, iż kluczem do światowego

pokoju oraz wzrostu równouprawnienia i spadku przemocy, np. w krajach arabskich, jest rozpowszechnienie w nich pornografii (McNair, 2012, ss. 146–155).

Wydaje się, iż McNair w swoich mesjanistycznych zapędach zapomina o szeregu istotnych okoliczności. Po pierwsze, brytyjski badacz w pewnym sensie nie docenia omawianego przez siebie fenomenu twierdząc, że poza światem zachodnim pornografia jest obecna w stopniu znikomym. Warto przywołać tu chociażby analizy Frederica Martela, który – w przeciwieństwie do McNaira – przeprowadził rzetelne badania terenowe, na podstawie których stwierdził, że zarówno w krajach gdzie pornografia jest zakazana (Chiny, część krajów arabskich), jak i tam, gdzie wydawałoby się, że jest ona czymś zupełnie nieobecnym i zbędnym (kraje afrykańskie), rynek pornograficzny jest rozwinięty w sposób niebywały, a treści pornograficzne są popularne i dostępne w stopniu przypominającym sytuację znaną ze społeczeństw zachodnich (Martel, 2011). Po drugie, tak jak naiwne jest twierdzenie, że dostępność pornografii jest głównym czynnikiem wpływającym na spadek przemocy w społeczeństwach euroatlantyckich, tak naiwnością jest sądzić, iż pornografia wystarczy, by zmienić mentalność społeczeństw, np. arabskich.

Wyliczając kolejne zalety pornografii McNair przekonuje również, iż stabilizuje ona intymne relacje międzyludzkie. Zdaniem brytyjskiego badacza, w przypadku niezadowolenia z życia seksualnego realizowanego w ramach związku pornografia stanowi alternatywę wobec „realnej zdrady” z realną osobą – w tym sensie McNair powiada, iż pornografia to „bezpieczna prostytutka” (McNair, 2012, s. 88). Pornografia stanowić może również źródło inspiracji dla urozmaicenia życia seksualnego, a także – zachwala McNair – sprawdza się jako reduktor stresu (McNair, 2012, ss. 121–123). Zasadniczo, powiada autor, pornografia dostarcza ludziom przyjemności, seksualnej podniety, nierzadko stanowiąc ich główne lub jedyne źródło – w tym sensie pornografia po prostu uszczęśliwia ludzi, przyczyniając się do wzrostu ogólnej szczęśliwości (McNair, 2012, s. 158). Badacz wskazuje również na edukacyjną rolę pornografii, która „wizualizując seks i seksualność (...) edukuje swoich odbiorców w kwestii mechaniki seksu w ogólności, a w szczególności w kwestii bezpiecznego seksu” (McNair, 2012, s. 10; tłum. M.M.).

Poza wyliczaniem zalet pornografii i sposobów, w jakie uczyniła ona świat lepszym miejscem, McNair usiłuje również odpierać zarzuty krytyków procesu pornografizacji. Większość z owych zarzutów McNair uznaje za przejawy pornostrachu (*porno fear*) – idzie tu głównie o konstruowane z pozycji konserwatywnych

zarzuty dotyczące niszczenia przez pornografię godności ludzkiej, instytucji rodziny i porządku społecznego oraz o formułowane przez część feministek uwagi dotyczące uprzedmiotawiania kobiet i promowania przemocy wobec kobiet i reprodukcji patriarchalnych nierówności. Zasadniczo brytyjski medioznawca twierdzi, iż pornostach jest konsekwencją zbyt dosłownego interpretowania pornografii przez pryzmat jej najbardziej skrajnych i najgorszych przejawów, przy jednoczesnym negowaniu jej pozytywnych aspektów (McNair, 2012, ss. 72–73).

W podobny sposób McNair kwituje procesy komercjalizacji i utowarowienia seksu: „Zakłada się w pewnych kręgach (...), że ludzka seksualność nie powinna być utowarowiona. Mój argument przeciwny temu stanowisku wyraża się w stwierdzeniu, że rynek nie powinien być postrzegany jako z definicji degenerujący i płytki, lecz jako sposób wymiany dóbr i usług, nierzadko wspierający ową wymianę w taki sposób, który rozbudowuje jej zasięg i demokratyzuje ją. (...) W tym sensie utowarowienie może być źródłem społecznego postępu a nie jego wrogiem” (McNair, 2012, s. 13 tłum. M.M.). Trudno oprzeć się wrażeniu, że McNair po prostu ignoruje zagrożenia związane z komercjalizacją i utowarowieniem seksu. Nie odnosi się do żadnych konkretnych analiz owych procesów, lecz po prostu stwierdza, iż nie można myśleć o rynku jako *a priori* degenerującym. Nie sposób McNairowi odmówić w tym zakresie racji, jako że zasadniczo nie należy żadnemu zjawisku społecznemu przypisywać niezmiennych, substancjalnych, apriorycznych cech. Niemniej jednak, jeśli dane zjawisko (w tym przypadku jest to rynek) wykazuje pewne cechy (w tym przypadku są to procesy komercjalizacji i utowarowienia prowadzące do degeneracji więzi międzyludzkich) to nie należy owych cech ignorować. Tymczasem McNair wydaje się zupełnie nie zainteresowany rzetelną dyskusją na temat wnikliwie analizowanych we współczesnych naukach społecznych zjawisk komercjalizacji i utowarowienia, w kilku okrągłych zdaniach uznając wskazywane w tych analizach zagrożenia za jałowe.

Niemniej jednak najciekawszy wydaje się sposób, w jaki McNair argumentuje przeciwko – dobrze znanemu i szeroko dyskutowanemu – zarzutowi, jakoby pornografia pośrednio prowadziła do stosowania przemocy (najbardziej radykalnym i wyrazistym poglądem w tej kwestii jest stanowisko zajmowane przez część feministek, które podpisują się pod stwierdzeniem, że pornografia to teoria, a gwałt to praktyka). McNair powiada, że w gruncie rzeczy nie wiadomo, czy pornografia posiada jakikolwiek znaczący wpływ na ludzi. Przytacza przykłady gwałtocieli i morderców, którzy byli posiadaczami pokaźnych kolekcji filmów pornograficznych, by stwierdzić,

że właściwie nie sposób dociec, czy pornografia miała w ich przypadku rolę inspirującą, czy też była po prostu pozbawionym znaczenia „dodatkiem”. Uważa, że nawet w przypadku, gdy morderca czy gwałcieciel sam przyznaje, że pornografia stanowiła dla niego inspirację, to nie jest to wystarczający dowód na jej negatywny wpływ – McNair przekonuje raczej, iż jednostki, które posiadają skłonność do brutalności oraz mordercze instynkty, zrealizowałyby swoje pragnienia niezależnie od tego, czy miałyby kontakt z pornografią, czy też nie. Jednocześnie wszelkie badania naukowe wskazujące na – przytoczmy określenie samego autora – „pozytywną korelację” pomiędzy oglądaniem pornografii a brutalnością, są przez McNaira dezawuowane jako tendencyjne i niekonluzywne.

Wydaje się zatem, iż McNairowska wizja wpływu pornografii jest całkowicie niespójna. Z jednej bowiem strony autor przekonuje, że jeśli idzie o negatywny wpływ pornografii, to nie sposób go udowodnić; wpływ pornografii na przemoc, twierdzi McNair, jest znikomy lub żaden – nie da się bowiem dowieść, że ludzkie działania noszące znamiona przemocy seksualnej zostały spowodowane lub zainspirowane kontaktem z pornografią, a wszelkie badania na to wskazujące są zdaniem badacza – powtórzmy raz jeszcze – tendencyjne i niekonkluzywne. Niemniej jednak nie przeszkadza to brytyjskiemu medioznawcy w przytaczaniu wyników badań dotyczących pozytywnego wpływu pornografii na rzeczywistość (dlaczego nie są one skrytykowane jako niekonkluzywne i tendencyjne – nie sposób dociec), a także w forsowaniu argumentów dotyczących pozytywnego wpływu pornografii. Wpływ pornografii na wzrost przemocy jest niemożliwy do wykazania, lecz wpływ pornografii na spadek przemocy jest tak oczywisty i tak znaczący, iż społeczeństwu, gdzie owa przemoc jest zbyt powszechna, należy udostępnić pornografię w ramach terapii – wyrażone w tym zdaniu napięcie najlepiej wskazuje na tendencyjność wywodów McNaira.

Omawiana tu książka przedstawiana jest przez autora jako naukowa analiza, jednakowoż w wielu swych fragmentach zdaje się stanowić raczej świadectwo osobistych upodobań i przekonań. Interpretacje materiału empirycznego są płytkie, jednostronne i podporządkowane tezie wyrażonej w tytule książki. Niemniej jednak wywody McNaira wydają się w pewnym stopniu cenne, stanowiąc jeden z najświeższych i najpopularniejszych wyrazów porno- optymizmu – kumulują bowiem niemal wszystkie argumenty wysuwane przez zwolenników tezy o pozytywnym wpływie pornografii. Warto zauważyć, że tezy McNaira nie są odosobnione w swym

optymizmie i entuzjazmie wobec współczesnych przemian intymności – doskonale uzupełniają się ze stanowiskami badaczy, takich jak Jeffrey Weeks czy Anthony Giddens, którzy również nie ukrywają entuzjazmu dla demokratyzujących procesów mających swoje źródło w przemianach intymności. Wszelako należy zastrzec, że wywody McNaira z całą pewnością są dalece bardziej jednostronne, i w znacznie mniejszym stopniu wartościowe poznawczo, niż analizy Giddensa i Weeksa.

Pragniemy podkreślić, iż krytykując badania McNaira, nie twierdzimy bynajmniej, że nie ma on racji, gdy twierdzi, iż pornografia może dostarczać przyjemności, budulca dla jednostkowej tożsamości, pełnić funkcję edukacyjną, inspirować, redukować stres, czy – choć akurat te dwie cechy są najbardziej dyskusyjne – dzięki swojej transgresyjnej naturze redukować przemoc i prowadzić do emancypacji. Część spośród tez McNaira wydaje się przynajmniej do pewnego stopnia słuszna i znajduje potwierdzenie w analizach innych badaczy. Krytykując wywody McNaira chcemy przede wszystkim zwrócić uwagę na nie licującą z akademickimi standardami tendencyjność: książka McNaira zdaje się rezygnować z obowiązujących w naukach społecznych standardów bezstronnej i rzetelnej analizy, przyjmując postać osobistego wyznania wiary nastawionego na nakłonienie czytelnika do pozytywnej waloryzacji obecności pornografii we współczesnej kulturze. Pragniemy zatem zwrócić uwagę na jednostronność wywodów McNaira polegającą na ignorowaniu faktu, iż pornografia może również być źródłem cierpień, niepokoju, a jej transgresyjność prowadzić może do zniewolenia, uzależnień i brutalności. Ową drugą stroną pornograficznego medalu analizuje Wojciech Klimczyk, którego badania omówimy poniżej.

Wojciech Klimczyk o erotyzmie ponowoczesnym

(3) W niniejszym podrozdziale omówione zostaną dociekania krakowskiego badacza Wojciecha Klimczyka dotyczące funkcjonowania intymności w mediach, które autor przedstawił w książce *Erotyzm ponowoczesny*. Porządek niniejszego tekstu będzie następujący: 3.1) omówienie terminologicznych i metodologicznych założeń Klimczyka, 3.2) rekonstrukcja jego poglądów dotyczących ciała, 3.3) rekonstrukcja analiz przedstawień seksu w: 3.3a) popularnych czasopismach, 3.3b) filmach pornograficznych.

(3.1) W tytule książki krakowskiego badacza pojawiają się dwa pojęcia, od których należy rozpocząć przyglądanie się jego pracy. Jeśli idzie o ponowoczesność, to Klimczyk przyjmuje traktuje to określenie jako adekwatne wobec współczesności tj. do

drugiej połowy dwudziestego wieku i początku wieku dwudziestego pierwszego. Nie będziemy tutaj dociekać, dlaczego Klimczyk wybrał „ponowoczesność”, a nie np. „późną nowoczesność”, czy „płynną nowoczesność”, nie będziemy również wnikać w jego rozumienie nowoczesności, modernizmu i postmodernizmu (Klimczyk w swoisty sposób rozróżnia wymieniane tu pojęcia) – nie jest to znaczące z punktu widzenia niniejszych rozważań. Główne cechy dystynktywne ponowoczesności będą natomiast sukcesywnie wykładane w dalszym toku wywodu. Drugi termin, jaki pojawia się w tytule książki, to erotyzm. Oddajmy głos autorowi:

„Moja propozycja wychodzi z rozróżnienia seksualności jako sfery biologicznych uwarunkowań, popędów i instynktów (a także towarzyszących im emocji i pragnień jednostek) oraz erotyzmu rozumianego jako zbiór funkcjonujących w przestrzeni publicznej przedstawień i refleksji na temat seksualności. Seksualność jest w tym ujęciu zespołem cech fizjologicznych i procesów psychicznych oraz powiązanych z nimi działań praktycznych, erotyzm zaś sytuuje się w obrębie systematycznej refleksji, czy nawet teorii. Erotyzm to utrwalone myśli i przedstawienia związane z seksem, ale nie seks sam w sobie jako akt płciowy będący głęboką intymnością jednej, dwojga czy więcej osób. Dopiero w momencie upublicznienia i utrwalenia tego aktu seks staje się erotyczny w sensie przyjętych przeze mnie definicji” (Klimczyk, 2008, s. 18).

Powyższe rozróżnienie wydaje się jasne i klarowne: Klimczyk chce badać erotyzm pojęty jako przedstawienia i przekonania dotyczące seksualności, funkcjonujące w sferze publicznej. Ponieważ w ramach niniejszej pracy intymność rozumiana jest jako dziedzina kultury, czyli właśnie jako zbiór przekonań, erotyzm (w sensie Klimczyka) jaki się tutaj jako fragment intymności. Warto również zauważyć, że gdy Klimczyk powiada, że jego celem jest „skupienie się w tych rozważaniach na seksualności w kulturze, a więc na tym, co publiczne, a nie na intymnych zachowaniach będących sferą prywatną” (Klimczyk, 2008, s. 19).

Założenia badawcze Klimczyka w znacznym stopniu pokrywają się z perspektywą niniejszej pracy. Socjolog stwierdza, że „(...) badanie erotyzmu musi opierać się przede wszystkim na rekonstrukcji jego kulturowych uwarunkowań. Innymi słowy, że erotyzm w znacznej mierze jest odbiciem ogólnych tendencji społecznych, a więc zależy od zmian tak w sferze ekonomii i techniki, jak etyki, religijności i rodziny, a także jest jednym z czynników tych zmian” (Klimczyk, 2008, s. 20). Kilka stron dalej Klimczyk zauważa: „Książka niniejsza powstała z potrzeby zrozumienia coraz

silniejszej obecności seksualności w sferze publicznej, a więc z chęci zrozumienia zmian, którym podlega kultura. I dlatego szukać w niej będą związków między tym, co szczegółowe – choćby porady, jak osiągnąć orgazm – a tym co ogólne, czyli światopogląd, wzory moralne i panujące wartości” (Klimczyk, 2008, s. 23). Krakowski badacz jest zatem przekonany, że badając erotyzm, dowiaduje się czegoś również o całości współczesnej kultury oraz o kondycji partycypujących w niej jednostek. Klimczyk nie przyjmuje tu co prawda społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury (w zasadzie nie przyjmuje żadnej definicji kultury) niemniej jednak wydaje się, że podziela pogląd, iż badając jakąś sferę kultury, badamy przekonania i wartości, które „mówią coś” nie tylko o danej dziedzinie kultury, lecz również o owej kulturze jako całości.

Klimczyk jest również przekonany, że koniecznym warunkiem rzetelnej analizy jest zdystansowanie się wobec przedmiotu badań, spojrzenie z perspektywy neutralnego obserwatora: „Dopiero w momencie syntetycznego spojrzenia na przekaz kulturowy możemy zdać sobie sprawę z siły jego oddziaływania. Dopiero wtedy staje się w pełni zrozumiałą i dopiero wtedy możemy się z nim świadomie mierzyć. Konieczny jest dystans, przed którym kultura popularna tak bardzo się broni” (Klimczyk, 2008, s. 23). Badacz stara się zatem w swoich rozważaniach zachowywać neutralny, bezinteresowny stosunek do analizowanych zjawisk, nie rzuca się w wir zaangażowanych moralnie ubolewań (jak bywa to w przypadku wielu konserwatywnych krytyków przemian intymności), nie popada w emancypacyjny entuzjizm (jak dzieje się to choćby w przypadku Briana McNaira) – wydaje się, że ten zdystansowany stosunek pokrywa się z przyjętą w ramach niniejszej pracy perspektywą badawczą.

Powyżej zrekonstruowane zostały główne założenia składające się na perspektywę badawczą Klimczyka. Przejdziemy teraz do zreferowania rezultatów jego pracy. Punktem wyjścia uczynimy – wzorując się na strukturze omawianej tu książki – rozważania dotyczące ponowoczesnego ciała, następnie przejdziemy do charakterystyki erotyzmu na podstawie prasy popularnej oraz pornografii.

(3.2) Klimczyk wychodzi od powszechnie przyjmowanej konstatacji, w ramach której ciało w ponowoczesności przestało być postrzegane jako coś danego z góry, jako niezmienna część natury, lecz raczej jako plastyczny fenomen kulturowy, który można kształtować wedle własnego uznania (Klimczyk, 2008, s. 98). Ciało staje się tym samym częścią tożsamości, podobnie jak umysł jawi się jako świadectwo poczynań

jednostki, stanowi część jej definicji (Klimczyk, 2008, s. 97)³⁸. Ciało staje się zatem projektem, podejście do ciała staje się zbiorem problematycznych wyborów, decydujących o tym, jak jednostka jest postrzegana, i jak postrzega sama siebie. Krakowski badacz przekonuje, że stosunek do ciała może stać się źródłem zarówno społecznej aprobaty, jak i dezaprobaty: z jednej bowiem strony „[w]ysiętek włożony w nadanie mu odpowiedniego kształtu zostanie potem nagrodzony w przestrzeni społecznej uwagą, sympatią i seksualnym pożądaniem” (Klimczyk, 2008, s. 98), a z drugiej: „Ciało, które nie jest w stanie dopasować się do kulturowych wymogów przynosi cierpienie i frustrację związaną ze społeczną marginalizacją” (Klimczyk, 2008, s. 98).

Klimczyk wyróżnia dwa „filary” ponowoczesnej cielesności, dwa konteksty, w które uwikłane jest ciało: pierwszy ma charakter estetyczny, drugi ekonomiczny (Klimczyk, 2008, s. 100). Kontekst estetyczny jest bardzo silnie związany z ponowoczesnością, której przypisuje on jako jedną z głównych cech estetyzację rzeczywistości, rozumianą jako dążenie do pozyskania jak największej ilości jak najintensywniejszych i jak najbardziej niepowtarzalnych wrażeń i przeżyć:

„Ponowoczesność umieszcza ciało w centrum zainteresowania zgodnie z tendencją do estetyzowania rzeczywistości. Estetyzowanie jest poszukiwaniem wzniosłości, a więc procesem odrywania się od sztucznej hierarchii wartości i szukaniem spełnienia w chwilach zachwytu, uniesienia, ekstazy. Estetyzacja nie polega na dążeniu do wypełnienia pewnego przeznaczenia na z góry wyznaczonej drodze, ale na ciągłym poszukiwaniu nowych możliwości wyładowania emocji, co sprawia, że nacisk położony zostaje na przeżycie. Jedynym zaś sposobem przeżywania jest doświadczenie cielesne” (Klimczyk, 2008, s. 99).

Ciało jawi się w tym kontekście jako medium, które pozwala doznawać, doświadczać, przeżywać: „Ciało jest instrumentem doświadczenia świata. Więcej nawet, papierkiem lakmusowym jego istnienia, skoro we współczesnym świecie związane z nim doznania są tym prawdziwsze, im mocniej można ich doświadczyć” (Klimczyk, 2008, s. 98). Uwikłanie ciała w kontekst ekonomiczny nie jest czymś typowym tylko i wyłącznie dla ponowoczesności. Klimczyk zauważa, że ciało związane

³⁸ Klimczyk omawia program telewizyjny „Chcę być piękna” polegający na tym, że kobiety mające kompleksy dotyczące swojego wyglądu, otrzymują szansę poddania się darmowej operacji plastycznej. Zdaniem krakowskiego badacza, program ten znakomicie pokazuje jak dalece ciało konstytuuje tożsamość, kobiety po operacji stawały się – dla siebie i dla innych – „kimś innym”. Jak podsumowuje Klimczyk: „można całkowicie zmienić swoje życie, poddając się operacjom plastycznym i rehabilitacji” (Klimczyk, 2008, s. 107).

jest z ekonomią co najmniej od zarania kapitalizmu, kiedy to wymagano od ciała wydajności, sprawności i funkcjonalności wobec procesu produkcji: „Chodziło o maksymalnie efektywne użycie zasobów ludzkich, a więc o poddanie ciała działaniu władzy. Rozumowanie jest proste – im więcej wydajnych ciał, tym wydajniejsza gospodarka” (Klimczyk, 2008, s. 100). Krakowski badacz przekonuje, że w ponowoczesności mamy do czynienia z ciągiem dalszym podporządkowania ciała potrzebom rynku, z tym, że odbywa się to w odmienny niż dotychczas sposób, podług innej strategii:

„Ponowoczesność wcale nie odeszła od dyscyplinowania ciała. Przyjęła po prostu nową strategię. Strategię jeszcze mocniej uwewnętrznioną niż klasyczna dyscyplina. Zaczęła kontrolować ciała poprzez kategorię przyjemności. Sprawiała, że ciało bierze udział w odtwarzaniu i umacnianiu systemowych zależności, przede wszystkim oddając się rozrywkom, które napędzają koniunkturę, a więc są ekonomicznie funkcjonalne. Aberracje w tym kontekście funkcjonują jako szczególnie chodliwy towar. Ciała nieużyteczne z punktu widzenia logiki produkcji okazują się w porządku konsumpcji niezwykle efektywne” (Klimczyk, 2008, s. 101).

Zdaniem Klimczyka, w epoce nowoczesności ciało angażowano i podporządkowywano produkcji, natomiast w ponowoczesności – konsumpcji. W ten sposób zmieniają się wzory dotyczące ciała. Ciało wydajne (w stosunku do procesu produkcji) zostaje zastąpione ciałem otwartym na doznania i dostarczającym doznań innym ciałom, ciałem atrakcyjnym i/lub ekstremalnym. Jak podkreśla badacz, rozmaite osobliwości i skrajności (np. nadzwyczajna otyłość) wcale nie dyskwalifikują ciała: „Ciało w sytuacji ekstremalnej jest najbardziej efektowne. Staje się źródłem przeżycia innego ciała, a więc staje się estetyczne, a wraz z tym konsumpcyjnie funkcjonalne” (Klimczyk, 2008, s. 102).

Od ciała wymaga się zatem atrakcyjności lub/i ekstremalności – omówimy pokrótce te dwie właściwości. Klimczyk twierdzi, że atrakcyjność definiowana jest poprzez aktualną modę, więc nigdy nie można być pewnym, czy – dajmy na to – z trudem wyrzeźbione ramiona nie okażą się wkrótce *passe*. Niemniej jednak – zauważa autor – istnieje jeden „uniwersalny” wzorzec – atrakcyjne jest ciało młode: prężne, dynamiczne, sprawne. Prowadzi to do paradoksu, gdyż stare ciało, jeśli chce być atrakcyjne, musi wyglądać jak młode – nie ma wzorów atrakcyjności dla osób w różnym okresie życia, jedynym wzorcem jest ciało młode, do którego nie-młode ciała winny się upodabniać (Klimczyk, 2008, s. 106). Stąd tak duża popularność operacji

plastycznych, których stosowalność niegdyś ograniczała się do usuwania/maskowania defektów będących efektem chorób genetycznych lub wypadków, podczas gdy dziś chirurgia plastyczna często ma za zadanie skroić czyjeś ciało na miarę aktualnej mody lub o połowę niższego niż faktyczny wieku (Klimczyk, 2008, ss. 106-114).

Chirurgia plastyczna wiąże się również z drugą właściwością ciała, budzącą, w opinii Klimczyka, zainteresowanie i pożądanie – ekstremalnością. Klasycznym przykładem w tym zakresie są operacje piersi – Klimczyk odwołuje się do przykładów, gdzie groteskowy biust będący efektem kilkunastu operacji, doprowadził do śmierci swojej posiadaczki (Klimczyk, 2008, s. 230). Niemniej jednak ekstremalność nie musi być wynikiem interwencji chirurgicznej. Popularność kulturystyki, czyli sportu, w którym chodzi o zbudowanie jak największej masy mięśniowej, jest kolejnym przejawem wzoru ekstremalności. Warto zastrzec, że ekstremalność nie musi wiązać się z (tradycyjnie rozumianą) atrakcyjnością, czego przykładem jest coraz większe zainteresowanie dotyczące osób nadzwyczaj otyłych oraz rankingi ciężkości z podziałem na płcie.

Klimczyk poświęca również miejsce wątkom *genderowym* dotyczącym ciała. Zauważa, że doszło do swoistego „równouprawnienia”, jeśli idzie o funkcjonowanie żeńskiego i męskiego ciała w kontekstach ekonomicznym i estetycznym:

„Dawniej było tak, że mężczyzna ulegał głównie presji ekonomicznej, która sprawiała, że jego ciało miało być przede wszystkim silne i wytrzymałe, by mógł wykonywać pracę fizyczną konieczną dla utrzymania rodziny. Kobieta zaś miała być przede wszystkim obiektem estetycznym. Jej ciało było wyłącznie do patrzenia. Można powiedzieć, że było konsumowane, ale nie konsumowało. Najnowsze czasy przyniosły tu fundamentalną zmianę. Okazuje się bowiem, że obecnie każda z płci kulturowych oprócz dawnych wymogów spotyka się z nowymi – ciało mężczyzny ma być estetyczne, a ciało kobiety efektywne” (Klimczyk, 2008, s. 122).

Zaowocowało to pewnego rodzaju przewartościowaniami, jeśli idzie o „idealnego mężczyznę” i „idealną kobietę”. Jeśli idzie o kobiety, bardzo popularny jest typ niezależnej (m.in. finansowo) i silnej kobiety sukcesu, jeśli natomiast idzie o mężczyzn coraz częściej mówi się o mężczyźnie metroseksualnym, który używa kosmetyków, korzysta z zabiegów upiększających – dba o ciało w równej mierze co kobiety. Niemniej jednak należy zauważyć, że wspomniane „równouprawnienie” nie eliminuje nierówności w kontekście ciała. W przypadku kobiet presja dotycząca ciała jest zdecydowanie silniejsza, niejednokrotnie bowiem kobieta nie tyle jest postrzegana

jako określana przez swoje ciało, lecz po prostu jest swoim ciałem. Kobieta nieatrakcyjna zewnętrznie to kobieta nieodpowiedzialna, niezadbana, zapuszczona itd. Braki w wyglądzie zewnętrznym przenosi się automatycznie na braki w charakterze, osobowości, inteligencji, co nie ma miejsca w przypadku mężczyzn. Zewnętrzna presja kulturowa jest często internalizowana przez kobiety, w związku z czym wiele z nich nie jest zadowolonych ze swojego ciała, ma mnóstwo kompleksów, choruje na bulimię i anoreksję (Klimczyk, 2008, s. 127).

Konkludując: ponowoczesne ciało (zarówno męskie jak i żeńskie) funkcjonuje w dwóch kontekstach: estetycznym (maksymalizacja przeżyć) i ekonomicznym (jako element procesu konsumpcji stanowiący – zależnie od kontekstu – zarówno podmiot, jak i przedmiot konsumpcji). Wzorcowe ciało realizuje dwie wartości: atrakcyjność i/lub ekstremalność. Zarówno atrakcyjność jak i ekstremalność są wzorcowe ze względu na swoją funkcjonalność wobec rynku. Dostarczają wrażeń osobom konsumującym (kontekst estetyczny), więc dobrze się sprzedają (kontekst ekonomiczny): „Ciało w procesie konsumpcji jest (...) przedmiotem i podmiotem. Kształtuje się w procesie konsumowania i bycia konsumowanym. Oba momenty mają znaczenie dla jego kształtu. Konsumpcja jest podstawowym sposobem uczestnictwa w rzeczywistości społecznej i jako taka staje się nieunikniona” (Klimczyk, 2008, s. 121). Ponowoczesne ciało jest, jak pokazuje Klimczyk, nadzwyczaj mocno uwikłane w mechanizmy rynku. Podobnie ma się sprawa z ponowoczesnym erotyzmem, czyli z medialnymi przedstawieniami seksu.

(3.3a) Przejdziemy teraz do omówienia analiz Klimczyka dotyczących przedstawiania seksu w prasie popularnej. Klimczyk najpierw skupia się na popularnych tygodnikach, takich jak „Polityka”, „Newsweek”, „Przekrój” czy „Wprost”, a następnie poświęca uwagę kolorowym magazynom, takim jak „Cosmopolitan”, „Claudia”, „Pani” (dla kobiet) oraz „Playboy”, „Men’s Health”, „CKM” (dla mężczyzn). Warto zaznaczyć, że przedstawienia seksu w czasopiśmie są o tyle ważne, że wedle wyników badań przytaczanych przez Klimczyka za rok 2003, 27% Polek i Polaków czerpie swoją wiedzę o seksie właśnie z czasopism (Klimczyk, 2008, s. 142).

Analizując popularne tygodniki Klimczyk dochodzi do wniosku, że seks jest w nich przedstawiany przede wszystkim jako sensacja. Czasopisma są zainteresowane głównie skrajnościami i ekstremami (np. sadomasochizm, prostytutka), wyjątkowo chętnie wypowiadają się na temat skandali mających charakter seksualny (np. sprawa

dyrygenta poznańskiego chóru chłopięcego) wywołując tzw. burzę medialną. Twierdzi, że czasopisma usiłują jednocześnie przedstawić seks jako „papierek lakmusowy” stanu całej kultury³⁹. Niemniej jednak owe diagnozy konstruowane są tak, by posiadać posmak sensacji, stąd zwykle przyjmują postać wieszczona dotyczącego seksualnej rewolucji ocenianej jako upadek obyczajów lub rozkwit wolności.

Klimczyk zauważa, że seks omawia się również jako problem, jako trudną do rozwikłania zagadkę, która wymaga interwencji naukowców. Stąd wiele artykułów prasowych napisanych jest przez (lub powołuje się na autorytet) profesorów uniwersyteckich, tym samym starając się nobilitować i uprawomocnić stawiane w nich tezy. Niemniej jednak Klimczyk przekonuje, że to „naukowe wsparcie” zwykle przyjmuje postać przybijania profesorskich pieczętek pod dziennikarskimi frazesami mającymi jawić się jako sensacja (Klimczyk, 2008, ss. 144–151). Badacz sądzi też, iż uwaga jaką obdarza się seks na łamach popularnych tygodników, a także zaangażowanie nauki w mówienie o seksie, sprawia, że dyskurs seksualny rozrasta się coraz bardziej: „Seks obok polityki okazuje się głównym tematem społecznego zainteresowania. Mechanizm sam się napędza. Im więcej o seksie się pisze, tym ważniejszy się wydaje i tym bardziej wart uwagi, a więc opisania. Mariaż z ponowoczesną nauką pozwala wzmocnić to przekonanie. Skoro naukowcy zabierają głos w danej sprawie, to ma ona znaczenie” (Klimczyk, 2008, s. 149).

Klimczyk podkreśla, że referowane powyżej postrzeżenie seksu jako sensacji, papierka lakmusowego i problemu wymagającego interwencji nauki, które jest udziałem popularnych czasopism, to tylko jeden ze sposobów mówienia o seksie na łamach prasy: „skłonność do pisania o zjawiskach kontrowersyjnych występuje obok coraz silniejszego zainteresowania seksem ‘codziennym’, a więc wzorami realizowanymi przez większość jednostek. Zainteresowanie to przejawia się widoczną na pierwszy rzut oka tendencją do udzielania porad i podejmowania prób pokazania czytelnikom, co zrobić, by życie intymne było maksymalnie efektywne. (...) [S]eks jest trudnym zadaniem do wykonania, sami sobie nie poradzimy” (Klimczyk, 2008, s. 150). Tak więc obok opisywanego w popularnych tygodnikach seksu „sensacyjnego”, mamy również seks „zwykły”, o którym traktują kolorowe magazyny, i który starają się ulepszyć proponując rozmaite porady.

³⁹ Wydaje się, że dostrzeżone przez Klimczyka zjawisko traktowania seksu jako „papierka lakmusowego” stanowi przejaw Foucaultowskiej woli wiedzy dotyczącej seksu i zasadzającej się na przekonaniu, że prawda o seksie pozwoli dotrzeć do prawdy o człowieku. Myśl tę rozwinie w jednym z kolejnych rozdziałów niniejszych rozważań.

Zacznijmy od tego, że zdaniem Klimczyka, kolorowe magazyny opisując seks osadzają go w kontekście dwóch podstawowych kategorii: związku i orgazmu. Związek jest tu kategorią, która zastąpiła małżeństwo: „Życie intymne realizowane jest w obrębie swobodnego, choć z wynegocjowanymi rozwiązaniami, związku równorzędnych jednostek. Nawet małżeństwo to przede wszystkim związek, a nie małżeństwo po prostu. Człowiek, z którym dzieli się życie i łóżko to zaś *facet, chłopak, partner/kobieta, dziewczyna, partnerka*” (Klimczyk, 2008, s. 174). Klimczyk zauważa również, że „[s]łowa „mąż” czy „żona” brzmią w tym kontekście cokolwiek staromodnie, a nawet groźnie. Używanie ich stwarza wrażenie rutyny, która zabija każdy związek. Dlatego nie wypada się nimi posługiwać” (Klimczyk, 2008, s. 175). Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym przykładem Giddensowskiej czystej relacji, która nie jest ograniczona żadnymi instytucjonalnymi czy obyczajowymi nakazami i zakazami i której kształt oraz czas trwania zależą od partycypujących w niej jednostek.

Drugą z wymienionych kategorii stanowiących punkt odniesienia dla dyskursu seksualnego jest orgazm. Orgazm opisywany jest jako „czyste przeżycie”, w związku z czym „jest najważniejszym wyznacznikiem udanego współżycia” (Klimczyk, 2008, s. 176) – przypomnijmy, że zdaniem Klimczyka, w zestetyzowanej ponowoczesności to właśnie przeżycia i ich moc są jedną z najwyżej cenionych wartości: „moc orgazmu polega na jego zdolnościach do przenoszenia jednostki na inny poziom doznań. Orgazm przyprawia o utratę zmysłów, pozwala oderwać się od świadomości. Jest ucieczką do innego świata. Okazuje się przeżyciem w czystej postaci, a więc tym, co w ponowoczesnej kulturze wartościowane jest najwyżej” (Klimczyk, 2008, s. 177). Klimczyk sądzi, że sposób, w jaki pisze się o związku i – w szczególności – o orgazmie wiele mówi o ponowoczesnym erotyzmie oraz napięciach z nim związanych.

Po pierwsze, zdaniem krakowskiego badacza popularne magazyny przekonują, że „orgazm się osiąga, a nie otrzymuje w darze” (Klimczyk, 2008, s. 178). Wiąże się to z wizją seksu jako wyzwania, które wymaga odpowiednich umiejętności, by można było mu sprostać. Poradniki przekonują, że seks „to nie zupa w proszku” (Klimczyk, 2008, s. 170), nie jest łatwo uprawiać go w sposób należyty. Seks wymaga treningu, odpowiedniej wprawy, znajomości stosownych technik. Seksu nie uprawia się ot tak sobie, chyba, że uznaje się seks „byle jaki” za zadowalający. Co więcej, nigdy nie należy spoczywać na laurach: „Chodzi o stałe doskonalenie swoich umiejętności. O stawanie się coraz sprawniejszym” (Klimczyk, 2008, s. 171).

Ów nakaz samodoskonalenia, podnoszenia seksualnych umiejętności i kwalifikacji jest przez Klimczyka dogłębnie analizowany i stanowi jeden z najistotniejszych aspektów jego rozważań: „Podnoszenie własnej sprawności służy ulepszeniu życia intymnego, a ulepszone życie intymne podnosi sprawność. To obieg zamknięty. Niekończący się proces. Nie należy nigdy spocząć na laurach i zadowalać się tym, czego się już nauczyliśmy” (Klimczyk, 2008, s. 166). Zakończenie treningu, zaprzestanie poszukiwania nowych technik może skutkować rutyną, a rutyna jawi się niemal jako śmierć związku. Nie wolno ani na chwilę godzić się na powtarzalność i nudę, zawsze należy szukać czegoś nowego. Warto zaznaczyć, że właściwie jedynym ograniczeniem wprowadzania do związku wszelakich unowocześnień i nowinek jest niezgoda partnera. Ponieważ jednak niezgoda na nowość jawi się jako nadmierna staroświeckość, gnuśność i oziębłość, to zwykle – jak twierdzi Klimczyk – ewentualna niezgoda pod wpływem presji i wzbudzonego nią poczucia winy prędzej czy później przeradza się w zgodę, co sprawia, że nic nie jest zabronione, nawet to, co instrumentalizuje partnera lub partnerkę (Klimczyk, 2008, ss. 166-167)⁴⁰.

Mechanizm, który wytwarzają zamieszczane w kolorowych magazynach porady Klimczyk nazywa zasadą transgresji i czyni z niej jedną z głównych dominant całego ponowoczesnego erotyzmu. Zasada transgresji oznacza, że głównym sensem życia seksualnego jest ciągle przekraczanie granic. Należy nieustannie udoskonalać swoje umiejętności, a także poszukiwać nowych bodźców. W tym sensie żaden związek, ani żaden orgazm nie mogą jawić się jako zadowalające, wciąż należy pracować nad ich ulepszeniem: „Seks *zawsze* można ulepszyć – przekonują nas magazyny. „Seks nigdy nie jest doskonały. Trzeba wciąż od nowa próbować wspiąć się na szczyt. Nad seksem nie można przejść do porządku dziennego, bo grozi to nieumiejętnością odpowiedniego zaspokojenia partnera” (Klimczyk, 2008, s. 166).

Ponadto sposób, w jaki opisuje się orgazm i seks staje się źródłem frustracji: „Orgazm staje się doznaniem niemal mistycznym, gdy się o nim czyta, to zaś powoduje, że rzeczywiste doznania wydają się przy opisywanych blade i niesatysfakcjonujące” (Klimczyk, 2008, s. 179). Klimczyk podkreśla, że „[o]rgazm to przecież nie tyle przeżycie fizjologiczne, co kulturowo konstruowane oczekiwanie wobec drugiego

⁴⁰ W rzeczy samej Klimczyk przytacza opisy rozmaitych praktyk, które w zasadzie wiążą się z uprzedmiotowieniem i upokorzeniem drugiej osoby, natomiast w kolorowych magazynach przedstawiane są jako znakomite urozmaicenie życia seksualnego. Jedną z najbardziej drastycznych i kuriozalnych egzemplifikacji form uprzedmiotowienia seksualnego jest proponowana przez jedno z czasopism praktyka określana mianem „jednorękiego bandyty” (Klimczyk, 2008, s. 167).

człowieka. Przywiązywanie zaś do niego wielkiej wagi grozi niemożliwością sprostania własnym oczekiwaniom, a więc wykluczeniem możliwości osiągnięcia satysfakcji” (Klimczyk, 2008, s. 179). W ten sposób medialne przedstawienia idealnego seksu stają się nierzadko źródłem niepokojów i niezadowolenia z własnych poczynań.

Bardzo istotne jest to, że seks rozumiany jako wyzwanie wymagające umiejętności i ich nieustannego ulepszania, przestaje być kontaktem, w którym zasadniczą wartością jest kontakt z drugą osobą i jej bliskość, a staje się zmaganiem z wyidealizowanymi wzorcami, próbą realizacji określonych norm: „Intymność przekształcona zostaje w konfrontację z nieuchwytnym przeciwnikiem – lękiem przed niemocą. W przypadku mężczyzn jest to impotencja, w przypadku kobiet oziębłość. Fenomenalne zainteresowanie, jakie towarzyszyło wprowadzeniu na rynek viagry, świadczy o tym, jak wielką wagę przywiązuje się dziś do sprawności seksualnej. Satysfakcja nie wynika już w pierwszej mierze z bliskości partnera, ale ze świadomości, że jest się gotowym sprostać wyzwaniu. Przestaje chodzić przede wszystkim o podniecenie wynikające z intymnego kontaktu z konkretną osobą (...)” (Klimczyk, 2008, s. 178). Paradoksalnie zatem w stosunkach intymnych przestaje chodzić o „my” i „ty”, a tym, co ma znaczenie jest „ja” i stopień, w jakim „ja” realizuje lansowane w poradnikach wzory.

Wydaje się, że *scientia sexualis*, o której pisał Foucault (szerzej wątek ten rozwiniemy w dalszych partiach pracy szczegółowo poświęconych rozważaniom francuskiego filozofa). wciąż stanowi narzędzie wykluczenia, niemniej jednak jej funkcjonowanie przedstawia się nieco inaczej, niż ma to miejsce w analizach Foucaulta. Podczas gdy onegdaj władza/wiedza oddzielała „normalnych” od „dewiantów”, dziś eksperci przedstawiają katalogi umiejętności, które należy osiągnąć, i warunków, jakie należy spełnić, by podołać lansowanym w kulturze wzorcom, oddzielając tych, którzy potrafią, od tych, którzy nie potrafią. Ulepszanie miłości i seksu przestaje jawić się jako możliwość, staje się koniecznością, opresją, która wszystkich nie nadążających za eksperckimi poradami skazuje na miano seksualnych nieudaczników. Jak powiada Wojciech Klimczyk, „seks przestał być sprawą pożądania, a stał się umiejętnością, której niepełne opanowanie skazuje na wykluczenie i samotność” (Klimczyk, 2008, ss. 76-77). Roman Kubicki słusznie zauważa, iż „Niegdyś wszechobecny znak zakazu przeżywania rozkoszy niepostrzeżenie zastąpiony został równie wścibskim znakiem nakazu. Kto przedwczoraj spowiadał się z orgazmu, dziś, przeciwnie, z powodu

nieumiejętności jego przeżywania szuka wsparcia u seksuologa” (Kubicki, 2013, s. 226).

Kolejnym napięciem, związanym magazynowymi poradami jest paradoks (nie)racjonalności: „Seks okazuje się równocześnie tajemnym lądem, który kryje niezgłębione sekrety, i dyscypliną wiedzy, którą należy studiować, sportem, który należy stale uprawiać, by nie wyjść z formy. Pożądanie musi zostać uwolnione z więzów logiki, musi być *spontaniczne*, ale też logika pożądania musi zostać *zrozumiana*” (Klimczyk, 2008, s. 182). Zdaniem Klimczyka, nie sposób pogodzić nieustannie zaleconej spontaniczności i naturalności z instrukcjami i procedurami, nie da się ucieleśnić czegoś takiego jak „zalecona spontaniczność” ponieważ jest to coś na kształt okrągłego trójkąta, zawiera wewnętrzną niemożliwość. Paradoks ten – uważa autor – jest kolejnym źródłem konfuzji jakie wprowadzają erotyczne porady. Warto zauważyć, że Klimczyk nie jest jedynym, który dostrzega ów paradoks w ramach współczesnej seksualności. Również Tomasz Szlendak powiada, iż „Seks traktuje się (...) rzeczowo i racjonalistycznie, a zarazem magicznie i nieracjonalnie, jak zakupy w świątyniach konsumpcji” (Szlendak, 2008, s. 144).

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące porad fundowanych przez kolorowe czasopisma warto skoncentrować się na tezie Klimczyka, który twierdzi, iż owe porady budują obietnicę rozkoszy niemożliwej. Jej niemożliwość wynika ze – wskazanych powyżej – napięć i paradoksów. Miałyby to bowiem być rozkosz czysta i najwyższego sortu, oferująca ostateczne spełnienie, przy czym jednak zastrzega się, że żadna rozkosz nie jest ostateczna, a żadne spełnienie pełne, albowiem – podług zasady transgresji – wszystko można i należy ulepszyć. Nie można zatem pozwolić sobie na spełnienie, należy starać się bardziej. Rozkosz oferowana w czasopismach jest niemożliwa również z tego względu, że miałyby bazować na spontaniczności, a jednocześnie na realizowaniu instrukcji – taka zalecona spontaniczność, zracjonalizowana nieracjonalność, zdaniem Klimczyka, nie może stanowić źródła rozkoszy, lecz raczej prowadzić do bolesnych napięć. Warto również zapytać, czy porady proponujące – w gruncie rzeczy – skupienie się na własnym ja i na realizowaniu określonych instrukcji, przy jednoczesnym zmarginalizowaniu uczestniczącego przecież w danym akcie „ty” i tym samym zdeintegrowaniu „my” mogą prowadzić do osiągnięcia rozkoszy, czy też wręcz przeciwnie. Do problemu skupienia się na „ja”, zinstrumentalizowaniu „ty” i dezintegrowaniu „my” powracać będziemy w ramach niniejszych rozważań wielokrotnie.

(3.3b) Przejdziemy teraz do omówienia dokonanej przez Wojciecha Klimczyka analizy pornografii, która pozwoli na uwypuklenie wskazanych dotychczas cech ponowoczesnego erotyzmu, a także wyróżnienie cech dotychczas niezasygnalizowanych. Wykładając swoje rozumienie pornografii, Klimczyk proponuje stosunkowo szeroką definicję tego zjawiska: „Pornografią jest dla mnie inscenizowanie i pokazywanie tego, co wiąże się z seksem, w celu wywołania u odbiorcy uczucia podniecenia. Nie tylko przedstawianie narządów płciowych w czasie stosunku, ale i zdjęcia nagich kobiet w wyzywających pozach. Nie tylko otwarcie pornograficzne filmy, które trzeba kupić, wypożyczyć lub ściągnąć z Internetu, ale i te emitowane późnym wieczorem przez ogólnie dostępne telewizje” (Klimczyk, 2008, s. 137).

Definicja Klimczyka wydaje się stosunkowo szeroka i mało precyzyjna. Nie miejsce to jednak na dyskusję o definicjach pornografii, które toczą się w ramach literatury przedmiotu, i których – jak już wspomnieliśmy – pobieżne nawet zreferowanie wymagałoby zbyt wiele miejsca. Zauważmy jednak, że definicja o której mowa stara się uwzględnić przede wszystkim szeroki zakres występowania interesującego nas zjawiska, jego ekspansję na różne dziedziny kultury i tym samym umożliwić owej analizie ekspansji. Klimczyk stara się zobrazować skalę zjawiska prezentując szereg statystyk. Twierdzi, że w roku 2001 50% ruchu internetowego dotyczyło stron z seksem – niektóre strony pornograficzne odwiedzane były miesięcznie przez 50 milionów ludzi (Klimczyk, 2008, s. 184). Pornografia jest zatem fenomenem niezwykle popularnym i to nie tylko wśród wąskiego i zagorzałego grona odbiorców. W roku 2005 odsetek osób przyznających się do kontaktów z pornografią w Polsce wyniósł 30%, natomiast w USA 53% (Klimczyk, 2008, s. 185). Popularność pornografii przekłada się na jej wymierną, pieniężną wartość. Okazuje się, że wartość rynku pornograficznego w USA szacuje się na 12 miliardów dolarów, co sprawia, że rynek pornograficzny wart jest więcej niż np. koszykarska liga NBA. Popularność pornografii przekłada się wszelako nie tylko na wartość materialną, lecz również na symboliczne uznanie. Gwiazdy porno-biznesu udzielają wywiadów, występują w telewizji, traktowane są jako ludzie sukcesu, czasem jako autorytety moralne, z powodzeniem robią karierę w polityce (Klimczyk, 2008, s. 191).

Należy podkreślić, że Klimczyk nie twierdzi bynajmniej, iż sama pornografia jest zjawiskiem nowym. Zaznacza on natomiast, że tym, co dotąd było nieobecne jest skala na jaką pornografia się rozpowszechniła oraz wpływ jaki wywiera (Klimczyk, 2008, s. 186). Warto również zastrzec, że mimo iż krakowski badacz traktuje fenomen

pornografii bardzo szeroko, jego szczegółowe badania ograniczają się do pornografii w wersji *hard*, czyli najbardziej dosłownej i bezpośredniej.

Rozpoczynając swoje rozważania dotyczące pornografii, autor *Erotyzmu ponowoczesnego* stwierdza, że porady dotyczące tego, jak należy uprawiać seks, zamieszczone w kolorowych magazynach, nie zaspokajają całego popytu związanego z seksem: „Chcemy czegoś więcej. Chcemy wiedzieć jak uprawiają go inni. Chcemy się z nimi porównać i okazać się lepszymi. No i lubimy na niego patrzeć, bo towarzyszy temu miłe uczucie podniecenia” (Klimczyk, 2008, s. 183). Porady dostarczają wskazówek, ale nie prezentują dokładnego wzorca w pełnej okazałości. Do pewnego stopnia zaspokajają ciekawość i dostarczają informacji, nie prezentują jednak – by tak rzec – seksu w całej okazałości, ani nie dostarczają intensywne przeżyć, zaspokajają tylko jedną z dwóch istotnych ponowoczesnych potrzeb dotyczących (m.in.) seksualności, podczas gdy pornografia zaspokaja je obie: „Pornografia odpowiada na dwie podstawowe potrzeby – poznania i przeżycia. Zaspokaja zarówno ciekawość, jak i pożądanie, jedne z głównych mechanizmów napędowych konsumpcji” (Klimczyk, 2008, s. 187).

By zaspokoić obie wymienione potrzeby, pornografia obiecuje swoim widzom prezentację „czystego seksu”. Czysty seks ma być seksem „wypranym z brudu codzienności – zmęczenia, strachu przed niechcianą ciążą, niedoskonałością ciała” (Klimczyk, 2008, s. 138), seksem „samym w sobie i dla samego siebie” (Klimczyk, 2008, s. 186). Czysty seks, „oczyszczony” z wszelkich niestymulujących kontekstów, ma stanowić źródło czystego przeżycia, przeżycia intensywnego, niepowtarzalnego. Jednocześnie, twierdzi Klimczyk, pornografia obiecuje przedstawić prawdę o seksie, pokazać seks prawdziwy, pozbawiony jakichkolwiek woali, seks bez owijania w bawełnę i bez drogi na skróty, seks w całej okazałości. Czysty seks, prezentowany przez pornografię, seks uosabiający prawdę i dostarczający ekstatycznych wrażeń staje się seksem wzorcowym, swoistą poradą, która dociera do widzów jako wizja idealnego seksu.

Przejdziemy teraz do zreferowania poczynionej przez Wojciecha Klimczyka analizy logiki pornograficznego przedstawienia, by sprawdzić, czy i w jaki sposób, pornografia realizuje swoje obietnice. Pierwszą cechą filmu pornograficznego, na jaką wskazuje krakowski badacz jest kondensacja. Klimczyk zauważa, że w produkowanych współcześnie filmach w zasadzie nie istnieje wątek fabularny (Klimczyk, 2008, s. 217). Film składa się ze scen przedstawiających akt seksualny, czasem uzupełnionych przez

ujęcia, które stanowią pretekst dla zajścia owego aktu. Zwykle jednak nie istnieje żadna narracja, która spaja przedstawiane sceny w całościową opowieść. Rezygnuje się ze wszystkiego – w tym również z fabuły – co nie stanowi bezpośredniego źródła stymulacji, co nie jest prezentacją „czystych” seksualnych przeżyć. W ten sposób pornografia stara się zaspokoić estetyczną potrzebę silnych wrażeń: „Chodzi o dostarczenie jak największej ilości bodźców, najmocniejsze pobudzenie” (Klimczyk, 2008, s. 217). Jednocześnie w ten sposób, za pomocą czystego seksu, pornografia chce zaprezentować prawdę o seksie: „W pornografii nie chodzi już wcale o film, a więc fikcję. Widz nie chce oglądać intrygi, interesuje go jedynie prawdziwy seks” (Klimczyk, 2008, s. 219).

Kolejnym znakiem rozpoznawczym współczesnej pornografii jest, zdaniem Klimczyka, precyzja w pobudzaniu i systematyczność. Seks w widowisku pornograficznym „zostaje zaprezentowany z chirurgiczną niemalże precyzją” (Klimczyk, 2008, s. 219). Klimczyk rekonstruuje obowiązujący w branży schemat ściśle określający kolejność „wydarzeń” mających miejsce w trakcie odgrywania aktu (zob. Klimczyk, 2008, s. 218). Seks pornograficzny jest wyreżyserowanym, a właściwie wykalkulowanym widowiskiem, w którym każdy ruch i każdy dźwięk jest przemyślany i wystudiowany. Pornografia jest również systematyczna w tym sensie, że dokonuje swoistej klasyfikacji seksu: „Stosunki zestawia się tematycznie, ponieważ kolejną ważną cechą pornografii jest jej systematyczność. Upodobania są skrupulatnie skatalogowane. Seks podzielony jest na dyscypliny” (Klimczyk, 2008, s. 220). Katalogowanie jest właśnie tym, co zastępuje fabułę w roli wyróżnika i kryterium porównawczego. Poszczególne widowiska porządkowane są ze względu np. na kolor skóry występujących osób, ich wiek, kolor włosów, rozmiar piersi aktorek, dominujący rodzaj prezentowanego stosunku seksualnego. Wszystko zostaje skrupulatnie umieszczone w odpowiednich szufladkach i opatrzone stosownymi fiszkami. Każde pragnienie (np. oglądania seksu, w którym biorą udział kobiety o rudych włosach i – dajmy na to – niewielkich rozmiarów piersiach) może zostać zaspokojone, bez konieczności oglądania tego, czym nie jesteśmy w danej chwili zainteresowani – wystarczy sięgnąć do odpowiedniej szufladki.

Jako cechy dystynktywne pornografii Klimczyk wyróżnia również ekstremalność i maksymalizację. Ekstremalność związana jest bardzo silnie ze wspomnianą już przy okazji poradnictwa zasadą transgresji: „Pornografia nie wyznacza granic, nie chce ich wyznaczać. Jej logika działa inaczej. Zasadą jest transgresja. Seks

ma być siłą rewolucyjną, dlatego nie należy poddawać go ograniczeniom” (Klimczyk, 2008, s. 223). Klimczyk stwierdza, iż rzeczywiście pornografia wyjątkowo usilnie stara się ten postulat realizować. Przekraczając granice, niejednokrotnie posuwa się do epatowania przemocą np. przedstawiając brutalne inscenizacje gwałtu lub też popadając w absurd i groteskę prezentując akty seksualne z udziałem pluszowych maskotek oraz instrumentów muzycznych. Klimczyk powiada: „Pornografia jest wielością specjalizacji, a każda specjalizacja rządzi się regułą maksymalizacji” (Klimczyk, 2008, s. 228). Ponieważ pornografia jest podzielona na specjalności, aktorzy pornograficzni stają się specjalistami, profesjonalistami, którzy – podług zasady transgresji – zmuszeni są wciąż doskonalić swoje umiejętności, maksymalizować osiągi. Seks staje się tutaj sportem, wiąże się z rywalizacją, jego celem jest bicie seksualnych rekordów⁴¹.

Ostatnim wyróżnikiem, który Wojciech Klimczyk przytacza omawiając logikę pornograficznego widowiska, jest kompensacja: „Pornografia uwodzi również dlatego, że oparta jest na zasadzie kompensacji. Stwarza świat, w którym wszystkie niedomagania zostają usunięte. Nie ma w nim kłopotów z erekcją, nie ma oziębłości, bólów głowy. Nie trzeba rozmawiać, nie trzeba niczym się przejmować. Przekaz jest wyraźny – jeśli dziewczyna, z którą się spotykasz ma zbyt małe piersi, w pornograficznym świecie z łatwością znajdziesz taką, której biust będzie ci odpowiadać. (...) Pornografia dzięki swojej różnorodnej ofercie usuwa wszelkie problemy, które mogą pojawić się w prawdziwej sypialni” (Klimczyk, 2008, ss. 227–228). Pornografia stara się oferować swoim widzom wszystko to, czego nie mogą doświadczyć w realnym świecie. Innymi słowy, w świecie pornografii nie ma słowa „nie”. Kompensacyjne właściwości pornografii wydają się wyjątkowo frapującą właściwością. Z jednej bowiem strony, można uznać je – jak czyni to Brian McNair – za mechanizm zgoła pozytywny: odstresowujący sfrustrowane jednostki, a ponadto stabilizujący ich związki, albowiem stanowiący alternatywę dla „prawdziwej” zdrady. Z drugiej jednak strony kompensacja pornografii może stanowić przyczynek dla rezygnacji ze związków z jednostkami ludzkimi na rzecz poprzestawania na czerpaniu seksualnej satysfakcji z relacji z nigdy nie mówiącą „nie” pornografią – ten wątek rozwiniemy w rozważaniach poświęconych filozofii Rae Langton.

⁴¹ Jednym z przykładów, które przytacza Klimczyk, jest rywalizacja kobiet polegająca na odbyciu jak największej liczby stosunków seksualnych – w ramach tej dyscypliny prowadzone są oficjalne statystyki i rankingi, zwyciężczynie cieszą się dużą estymą w środowisku i zyskują status gwiazd (Klimczyk, 2008, s. 229).

Zanim przejdziemy do wyciągnięcia wniosków dotyczących pornografii, należy zwrócić uwagę na sygnalizowany przez Klimczyka kontekst feministyczny. Krakowski badacz powiada: „Pornografia jest towarem przeznaczonym dla mężczyzn i przez mężczyzn produkowanym, dlatego w większości przypadków pokazuje seks jednostronny” (Klimczyk, 2008, s. 236). Przytacza również opinie feministek takich jak Andrea Dworkin, które przekonują, że pornografia jest przejawem fallocentrycznej dominacji, w ramach której kobieta przedstawiana jest jako narzędzie, zostaje uprzedmiotowiona, co objawia się nie tylko poprzez jawną przemoc i upokorzenie, ale również w sposób bardziej subtelny, m.in. poprzez sposób tytułowania i opisywania pornograficznych scen – kobiety są opisywane przy użyciu czasowników w stronie biernej, w przeciwieństwie do mężczyzn których poczynania są opisywane za pomocą czasowników w stronie czynnej – zabieg ten pogłębia wrażenie, że mężczyzna jest stroną aktywną i dominującą, natomiast kobieta jawi się jako bierne narzędzie (zob. Klimczyk, 2008, ss. 237–240). Najbardziej radykalnym stanowiskiem reprezentowanym przez feministki jest domaganie się całkowitego zakazu pornografii, związane z przekonaniem, że pornograficzna przemoc wobec kobiet i ich instrumentalizacja w praktyce oznacza przyzwolenie na gwałt, który stanowi mniej lub bardziej bezpośrednią konsekwencję lektury filmów pornograficznych.

Konkludując rozważania na temat pornografii, odwołajmy się na początek do następującego cytatu: „Pornografia jest symptomatyczną dla ponowoczesności formą erotyzmu, gdyż pielęgnując złudzenie spełnienia na powierzchni dyskursu, czyni go w głębi cynicznym, stając się odbiciem rynkowej gry interesów. (...) Ma przedstawiać seks wyzwolony z ograniczeń, seks spontaniczny, a w rzeczywistości jest seksem przedstawianym, zaplanowanym, usystematyzowanym. Jest iluzją wyzwolenia, przygotowaną na potrzeby rynku. Jest seksem, który ma przynieść zysk taki zaś seks nie może być źródłem wyzwolenia, gdyż swoboda zaprogramowana nie jest żadną swobodą” (Klimczyk, 2008, s. 237). Zacytowana powyżej myśl Klimczyka syntetycznie określa stanowisko tego badacza w stosunku do pornografii. Poniżej rozwiniemy zasygnalizowane przez niego napięcia związane z pornografią.

Pornografia, podobnie jak poradnictwo, uwikłana jest w paradoks (nie)racjonalności. Chce jawić się jako spontaniczna i autentyczna, podczas gdy jest poddana niemal doskonałej racjonalizacji. Pornografia stara się uchodzić za prawdziwy, „czysty” seks, pragnie stanowić wzór tego, jak powinien wyglądać stosunek seksualny. W praktyce widowisko pornograficzne jest drobiazgowo zaprogramowanym

spektaklem wykalkulowanych westchnięć i jęknięć, zbiorem dokładnie skatalogowanych i podzielonych na dyscypliny schematycznych przedstawień. Można odnieść wrażenie, że branża pornograficzna w dużym stopniu zapoznała się z poradami ekspertów – aktorki i aktorzy są coraz lepiej wytrenowani, wciąż zdobywają nowe umiejętności, ich wyczyny są nierzadko – w sensie ścisłym – rywalizacją w biciu seksualnych rekordów. Klimczyk przekonuje, że pornografia to Baudrillardowska hiperrealność, która stara się być „iluzją, która nie będzie iluzją” (Klimczyk, 2008, s. 194), podczas gdy tak naprawdę nie ma w niej nic realnego, nic autentycznego. Jest seksem wysterylizowanym, „wypranym z brudu codzienności” – wyizolowanym z jakichkolwiek „życiowych” kontekstów, zaprogramowanym w najdrobniejszych ruchach schematycznym stosunkiem sztucznych do granic możliwości ciał, który chce uchodzić za prawdziwy, spontaniczny, autentyczny i – jakżeby inaczej – wzorcowy. Pornografia jest jednak nie tylko zracjonalizowanym seksem chcącym uchodzić za spontaniczny i czystym sterylnym seksem chcącym uchodzić za prawdziwy. Jest również seksem dążącym do ekstremum, do maksymalizacji. Jest seksem nigdy z siebie niezadowolonym, wciąż przekraczającym kolejne granice, podlegającym zasadzie transgresji.

Niemniej jednak Klimczyk przekonuje, że pomimo wielu napięć i sprzeczności występujących w ramach pornograficznej logiki, w coraz większym stopniu funkcjonuje ona jako wzorzec. Odwołując się do wciąż rosnącej popularności zjawiska Klimczyk twierdzi, że proces ten będzie narastał: „Być może stwierdzenie, że pornografia dostarcza wzorców dla naszego życia intymnego, że to życie staje się niejednokrotnie wprost pornograficzne, jest zbyt daleko posunięte, warto jednak je rozważyć, bo w niedalekiej przyszłości może okazać się boleśnie prawdziwe” (Klimczyk, 2008, s. 22). Owa bolesność zasadzałaby się przede wszystkim na – podobnie jak w przypadku stosowania się do porad – permanentnej frustracji i poczuciu niespełnienia. Wciąż przekraczające kolejne granice pornograficzne wzorce stanowią bowiem, zdaniem Klimczyka, źródło cierpień i rozterek dla odbiorców pornografii. Oczywiście, nie należy zapomnieć o najczęściej pojawiającym się (i najbardziej krytykowanym) zarzucie w stosunku do pornografii, mówiącym, że prowadzi ona do przemocy (głównie w stosunku do kobiet) – Klimczyk wyraźnie się pod tym zarzutem podpisuje. Pornografia prowadzi również do uprzedmiotowienia – wątek ten rozwinie w dalszych partiach pracy, głównie w oparciu o rozważania Rea Langton.

W przytoczonym powyżej cytacie Klimczyk podkreśla, że pornografia, podobnie jak treści poradników, uwikłana jest w mechanizmy rynku, jest funkcjonalna w stosunku do konsumpcjonizmu i kapitalizmu. Zaznaczmy, że również realizowana w ramach pornografii zasada transgresji – którą notabene badacz ten dyskwalifikuje jako nieautentyczną i wydumaną – pełni istotną funkcję jako mechanizm usprawniający wcielanie intymności w rynkowe tryby – wątek ten zostanie rozwinięty w całościowym podsumowaniu dociekań dotyczących ponowoczesnego erotyzmu, czyli intymności publicznej, mediatyzowanej.

Podsumowanie

(4) Skontrastowanie badań Briana McNaira i Wojciecha Klimczyka dotyczących zmediatyzowanej seksualności wydaje się niejako wypadać na korzyść tego drugiego. Klimczyk, w przeciwieństwie do McNaira, podaje wiele argumentów na poparcie swoich tez, a jego dociekania przedstawiają się jako rzetelna analiza, a nie – jak ma to miejsce w przypadku Briana McNaira – wyznanie wiary. Niemniej jednak, nie chcemy tutaj całkowicie odmówić słuszności tezom stawianym przez McNaira. Podobnie jak Giddens i Weeks ma on z pewnością rację pisząc o wpływie przemian intymności (w tym przypadku upowszechnienia się medialnych przedstawień seksu i pornografii) na wzrost wolności i równości, najpewniej ma również rację powiadając, iż pornografia może sprawdzać się jako reduktor stresu, pełnić funkcję edukacyjną, zapobiegać zdradom i stanowić źródło inspiracji. Niemniej jednak wizja McNaira jest – znacznie bardziej niż ma to miejsce w przypadku Weeksa i Giddensa – rażąco jednostronna ze względu na niemal zupełne ignorowanie ewentualnych negatywnych konsekwencji funkcjonowania pornografii, które nawet jeśli zostają dostrzeżone przez brytyjskiego badacza, to jednocześnie szybko – często w dosłownie kilku zdaniach i przy użyciu wysoce nieprzekonujących argumentów – zostają uznane za nieprawdziwe, nieistotne lub marginalne. Diagnoza Klimczyka wydaje się o wiele bardziej ambiwalentna, albowiem nie neguje on pozytywów wyliczanych przez McNaira, jakkolwiek zarazem wnikliwie analizuje logikę seksualnych porad i pornografii dostrzegając w nich szereg napięć i paradoksów. Stąd też, o ile u McNaira pornografia jest po prostu źródłem szczęścia i sposobem zaspokojenia ludzkich potrzeb, a także – dzięki swej transgresywności – stymulatorem wzrostu wolności i równości, o tyle Klimczyk dostrzega w niej również źródło cierpień i kreatora ludzkich potrzeb, które stymulowane przez zasadę transgresji stają się przyczyną wykluczeń i frustracji.

Dociekania Klimczyka w pewnym sensie stanowią kontynuację rozważań Illouz i Hochschild uzupełniając ich diagnozy dotyczące procesów racjonalizacji i komercjalizacji. Krakowski badacz zauważa bowiem, iż wpływ rynku na intymność połączony jest ze swoistą estetyzacją intymności – erotyzm zawieszony jest pomiędzy ekonomicznością i estetyzacją. Ekonomia i estetyzacja są ze sobą ściśle zespolone, albowiem najbardziej chodliwym towarem współczesnej ekonomii są przeżycia. Towary reklamuje się za pomocą przeżyć lub jako dostarczające przeżyć. Owa zestetyzowana ekonomia w przypadku erotyzmu rządzi się zasadą transgresji, a także funkcjonuje w oparciu o paradoksy nieracjonalnej racjonalności i rozkoszy niemożliwej. Z ową zasadą transgresji, a także z obietnicami czystego przeżycia i ekstاتycznej rozkoszy związany jest pewnego rodzaju kontrast pomiędzy Illouz i Hochschild a Klimczykiem. O ile bowiem socjolożki diagnozują ochładzanie intymności – jej racjonalizację, schematyzację, emocjonalny ascetyzm – o tyle badania Klimczyka zdają się zaświadczać o czymś zgoła przeciwnym, o podgrzewaniu intymności – zaostrzaniu apetytów, maksymalizowaniu oczekiwań, fundowaniu obietnic, zachęcaniu do snucia fantazji.

Na napięcie pomiędzy podgrzewaniem i chłodzeniem zwróciliśmy już zresztą uwagę wskazując na diagnozowany przez Hochschild paradoks współczesnej miłości. Wydaje się, iż chłodzenie i podgrzewanie intymności są w pewnym stopniu komplementarne, a mianowicie pozostają funkcjonalne wobec potrzeb rynku. Chłodzenie intymności stanowi przejaw swoistej indywidualizacji (być może trafniejszym określeniem byłaby tu monadyzacja), która sprawia, że związki międzyludzkie postrzegane są jako opresja i zagrożenie, natomiast rynek, a w szczególności konsumpcja, jawią się jako bezpieczny schron – emocjonalna asceza w stosunkach międzyludzkich prowadzić ma do wzmożonej konsumpcji w stosunkach rynkowych. Jednocześnie – użyjemy tu dużego skrótu myślowego – kapitalizm rywalizuje z intymnością o ludzki czas i sprawia, że sposób myślenia coraz bardziej przypomina logikę rynkową. Z kolei podgrzewanie intymności, bazujące na zasadzie transgresji, stanowi uzasadnienie dla powstawania nowych modeli określonych towarów i uzasadnia chęć ich kupna jako dostarczających nowych, bardziej ekstremalnych i ekstатycznych przeżyć. Podgrzewanie intymności prowadzi do permanentnego wyostrzania apetytu, a wyostrzanie apetytu stymuluje wzrost konsumpcji. Zauważmy wszelako, iż w opinii Illouz, Hochschild i Klimczyka zarówno chłodzenie, jak i podgrzewanie intymności nierzadko prowadzą do sytuacji, w której

zamiast poczucia bezpieczeństwa (w przypadku chłodzenia) lub ekstremalnej ekstazy (w przypadku podgrzewania) jednostki ludzkie często odczuwają niespełnienie i frustrację. Wydaje się, iż można zaryzykować tezę, że również niespełnienie i frustracja są wobec rynku funkcjonalne, albowiem to właśnie rynek coraz częściej obiecuje te nieprzyjemne elementy egzystencji zniwelować. Zagadnienie to rozwinięte zostanie w kolejnym podrozdziale, w którym skoncentrujemy się na myśli Zygmunta Baumana, jednego z najbardziej wnikliwych analityków współczesnego konsumpcjonizmu, który rozwija zarysowane tu intuicje dotyczące wpływu rynku na intymność.

ROZDZIAŁ IV. Intymność jako konsumpcja. Zygmunt Bauman o utowarowieniu miłości

Myśl Zygmunta Baumana dotyczącą relacji intymności i rynku przedstawimy w następującym porządku: (1) omówimy Baumanowskie ujęcie procesów podgrzewania i chłodzenia intymności, (2) przedstawimy oba wzmiankowane wyżej procesy oraz ich skutki jako komplementarne ze względu na ich funkcjonalność wobec potrzeb rynku oraz (3) prowadzące do uprzedmiotawiania i redukcji relacji międzyludzkich do relacji konsumpcji, by w końcu 4) podsumować zreferowane wcześniej diagnozy Baumana.

(1) Wpływ konsumpcjonizmu i rynku na intymność (w szczególności na seksualność, lecz nie tylko na nią) Zygmunt Bauman postrzega jako tak silny, iż stwierdza, że „[d]zisiejsze udreki *homo sexualis* są udrekami *homo consumens*. A jeśli kiedyś odejdą, uczynią to ramię w ramię” (Bauman, 2007, s. 142). Bauman zdaje się zatem wychodzić z założenia, iż wpływ konsumpcjonizmu i rynku na intymność jest w przeważającej mierze negatywny, jako że prowadzi do rozmaitej maści „udrę”. Diagnozy Baumana dotyczące owych udręek stanowią rozwinięcie i dopełnienie analiz sformułowanych przez Illouz, Hochschild i Klimczyka. W szczególności interesujący wydaje się fakt, iż dociekania socjologa odnoszą się zarówno do podgrzewania, jak i chłodzenia intymności, pozwalając potraktować te procesy jako komplementarne, tym samym w pewnym stopniu naświetlając meandry zjawiska określanego przez Hochschild mianem „współczesnego paradoksu miłości”.

Bauman w pełni zgadza się z Hochschild i Illouz twierdząc, że współcześnie trwałe więzi postrzegane są jako zagrożenie:

„Zaangażowanie w związek z drugą osobą lub paroma osobami, a zwłaszcza bezwarunkowe zaangażowanie, zaangażowanie ‘do grobowej deski’, w zdrowiu i w chorobie, na dobre i na złe, przypomina coraz bardziej pułapkę, której należy za wszelką cenę uniknąć. (...) Młodzi ludzie, chcąc wyrazić swoją aprobatę, mówią, że coś jest *cool*, a więc dosłownie: ‘chłodne’. Bez względu na wszystkie inne swoje cechy, wzajemne ludzkie relacje nie powinny ulegać zbyt niemu ociepleniu, a już na pewno nie powinny pozostawać ciepłe” (Bauman, 2007, ss. 203–204).

W innym miejscu Bauman powiada, że „[w] każdym rodzaju trwałego zobowiązania rozum ‘płynnie-nowoczesny’ wietrzy groźbę opresji, każde nieprzelotne

zaangażowanie to dla niego groźba popadnięcia w obezwładniającą zależność” (Bauman, 2007, s. 140). Podobnie jak Hochschild i Illouz Bauman stwierdza zatem, że autonomia jednostki oraz jej wolność jawią się współcześnie jako naczelne wartości, wobec których wszelkie trwałe relacje międzyludzkie stanowią zagrożenie. Stąd, zauważa Bauman, do relacji międzyludzkich podchodzić należy chłodno i racjonalnie, najlepiej korzystając z logiki rynkowej, obracającej się wokół takich pojęć jak „inwestycja” czy „zysk”. Bauman zgadza się tutaj z Hochschild (a także z Klimczykiem), że popularyzatorami takiego rynkowego, racjonalnego i chłodnego myślenia o międzyludzkich relacjach są rozmaitej maści eksperci i doradcy:

„Ekspert wyjaśni ci, że związek z drugim człowiekiem jest inwestycją jak każda inna: angażujesz w niego czas, pieniądze, wysiłek, które mógłbyś obrócić na inne cele. Nie robisz tego jednak, bo masz nadzieję, że postępujesz słusznie i przyjemności, które cię ominęły lub od których świadomie się powstrzymałeś, w stosownym czasie zrekompensujesz sobie z nawiązką. Kupujesz akcje i trzymasz je tak długo, jak długo masz nadzieję na wzrost ich wartości; sprzedajesz je zaś natychmiast, gdy tylko ich wartość zaczyna spadać lub gdy inne akcje rokują większy zysk (cała sztuczka polega tu na tym, by nie przegapić właściwego momentu)” (Bauman, 2007, s. 28).

Warto zauważyć, że powyższy fragment wywodów Baumana zdaje się korespondować z badaniami Hochschild, m.in. z analizami dotyczącymi korzystania z porad *love coacha* czy usług korporacji *Family360*. Należy podkreślić, że racjonalizacja intymności, jej chłodzenie, stwarza zapotrzebowanie na ekspertów, którzy – tak jak miłośni trenerzy czy *Family360* – uczyć będą jednostki, w jaki sposób racjonalnie radzić sobie z intymnością. Spontaniczność, jak już wielokrotnie zauważyliśmy, zostaje zastąpiona kalkulacją. Bauman twierdzi wręcz, że współczesna intymność – szczególnie seksualność – została tak dalece zracjonalizowana i poddana chłodnemu opisowi, a zarazem tak dogłębnie zanalizowana, że pozbawiono ją tym samym jej uroku, odebrano związane z nią poczucie sensu, w efekcie uniemożliwiając osiągnięcie poczucia spełnienia:

„Seksualność stała się codziennością, przeniknęliśmy ją na wylot. Rozrysowaliśmy schematy. Wiemy już, który kabel z którą diodą połączyć. Tyle, że napięcie jest zbyt wysokie. Codzienność ma być absolutem, a to za wiele. Układ nie jest dostosowany do zadań, które przed nim postawiono. Wiemy za dużo, by osiągnąć spełnienie” (Bauman, 2007, s. 257).

Wynikający z paradoksów i napięć występujących w ramach współczesnej intymności brak możliwości osiągnięcia spełnienia niewątpliwie odnieść można do paradoksu rozkoszy niemożliwej diagnozowanego przez Klimczyka. W rzeczy samej przejdziemy niniejszym do Baumanowskiego ujęcia zjawiska, które nazwaliśmy podgrzewaniem intymności, tym samym wskazując na punkty styczne analiz Baumana i Klimczyka, których – jak się okazuje – jest zaskakująco wiele. Bauman również stwierdza, że współcześnie miłość i seksualność przedstawia się jako umiejętność wymagająca treningu, nabycia techniki, przyswojenia określonych instrukcji (Bauman, 2007, s. 14), co z kolei prowadzi do paradoksu nieracjonalności (Bauman, 2007, s. 13). Bauman, jak już zaznaczyliśmy, również diagnozuje paradoks rozkoszy niemożliwej, wskazując na jego dotkliwość jeszcze bardziej dobitnie niż Klimczyk:

„(...) można odnieść wrażenie, że mamy tu do czynienia z jednym z najbardziej niewdzięcznych paradoksów: związek nie tylko nie jest w stanie zaspokoić pragnienia, które miał (ponoć) ukoić, ale na domiar złego sprawia, że pragnienie staje się coraz bardziej palące i dokuczliwe. Szukałeś związku z drugą osobą, mając nadzieję, że złagodzi ona brak poczucia bezpieczeństwa, będący zmorą twojej samotności, ale terapia jedynie zaostrzyła objawy i teraz czujesz się chyba nawet mniej bezpieczny niż przedtem, nawet jeśli ‘nowe, jeszcze gorsze’ poczucie braku bezpieczeństwa grozi ci z innej strony” (Bauman, 2007, ss. 29–30).

Niemniej jednak najbardziej interesujący wydaje się sposób, w jaki Bauman opisuje to, co Klimczyk określa mianem logiki transgresji. Zdaniem Baumana, współczesna transgresyjność w ramach związków intymnych wynika m.in. z tego, iż we współczesnej kulturze z jednej strony wciąż wyostrza się apetyty i zachęca do transgresji (co trafnie diagnozuje również Klimczyk), a z drugiej strony nie uczy się jednostek, jak radzić sobie z niedoskonałościami i brakami u innych (Bauman, 2007, s. 255). W efekcie, powiada badacz, „coraz mniej stajemy się wyrozumiali. Wymagamy wciąż nowych doznań, a nasza tolerancja na kryzysy zmniejsza się. Zadajemy sobie pytanie: po co naprawiać coś, co dużo łatwiej można znaleźć gdzie indziej i to w nowej wersji? Tyle że nie potrafimy dostrzec, iż to co jest gdzie indziej, wcale nowe nie jest. Że w to samo miejsce nas zaprowadzi” (Bauman, 2007, s. 254). Bauman sądzi, że współczesna jednostka nie potrafi pogodzić się z faktem, że jej oczekiwania mogą zostać w jakimkolwiek stopniu zawiedzione. Tego typu rozczarowanie prowadzi zatem nie do pracy nad niedoskonałościami osoby, stanowiącymi źródło owego rozczarowania, ani do próby pogodzenia się z owymi niedoskonałościami, lecz do

zastąpienia tej osoby następną. Bauman bardzo sugestywnie porównuje ten sposób organizowania relacji intymnych z logiką współczesnego konsumpcjonizmu:

„Towary, które okażą się wadliwe lub ‘nie w pełni satysfakcjonujące’, można wymienić na inne, być może bardziej satysfakcjonujące, nawet jeśli transakcja nie uwzględnia serwisu gwarancyjnego ani gwarancji zwrotu pieniędzy. Ale nawet wówczas, gdy spełniają nasze oczekiwania, nie nastawiamy się na to, że będą służyć nam długo. Ostatecznie wyrzuca się na śmietnik bez zbędnego żalu zupełnie sprawne samochody, komputery i telefony komórkowe w całkiem przyzwoitym stanie, gdy tylko w sklepach i ‘na ustach wszystkich’ pojawia się ich ‘nowa jeszcze lepsza wersja’. Dlaczego związki partnerskie miałyby stanowić wyjątek od tej reguły? (Bauman, 2007, ss. 26–27).

W swoim dociekaniu związanych z transgresyjnością współczesnej intymności, polegającą na nieustannym przekraczaniu kolejnych granic oraz szukaniu nowych doznań i partnerów, Bauman zdaje się niejako uzupełniać wywody Klimczyka dotyczące tej kwestii, jednocześnie łącząc niejako chłodzenie i podgrzewanie intymności jako procesy komplementarne. Przypomnijmy, iż chłodzenie intymności w gruncie rzeczy odnosi się do deprecjacji znaczenia więzi międzyludzkich, natomiast podgrzewanie intymności wiąże się ze stymulacją do poszukiwania jak najsilniejszych przeżyć. Wydaje się zatem, że gdy Zygmunt Bauman konstatuje, iż transgresyjność współczesnej intymności wynika z faktu, że stajemy się coraz mniej tolerancyjni wobec braków naszych bliźnich, to daje przykład swoistego chłodzenia intymności: deprecjacji relacji międzyludzkich polegającej na braku tolerancji i zrywaniu więzi z ludźmi zawodzącymi oczekiwania i niedoskonałymi, czyli w praktyce – jak się wydaje – ze wszystkimi ludźmi w ogólności. Kiedy natomiast Bauman twierdzi, iż transgresja bierze się z tego, że jednostki ludzkie oczekują wciąż nowych przeżyć i doznań, to w oczywisty sposób odnosi się do podgrzewania intymności rozumianego – jak wskazaliśmy wyżej – jako stymulacja do poszukiwania coraz silniejszych i bardziej wyjątkowych doznań. W tym sensie Bauman pozwala zauważyć, że diagnozowana przez Klimczyka logika transgresji bazuje zarówno na podgrzewaniu intymności, jak i na jej chłodzeniu – oba te procesy stymulują niejako przekraczanie kolejnych granic, które jednak – jak zgodnie konstatują Klimczyk i Bauman – ostatecznie stanowi zwykle raczej źródło cierpień i rozczarowań niż ekstazy i spełnienia. Co więcej, Bauman przekonuje, że zarówno elementy składające się na procesy podgrzewania i chłodzenia intymności, a także ich skutki – w tym niespełnienie, o którym mowa powyżej – są funkcjonalne wobec potrzeb rynku.

(2) Kontrastując współczesne społeczeństwo konsumentów z niedawnym społeczeństwem producentów Bauman stwierdza, iż o ile w tym drugim podstawową wartością była stabilność i zaspokajanie potrzeb, o tyle w tym pierwszym liczy się przede wszystkim zmiana i mnożenie potrzeb:

„[W] nowoczesnym społeczeństwie producentów; społeczeństwie, przypomnijmy, stawiającym na rozagę i dalekowzroczną przeczność, na trwałość i bezpieczeństwo, a w szczególności na trwałe niebezpieczeństwo. Ale ludzkie pragnienie bezpieczeństwa i marzenia o najwspanialszym nawet, ale niezmiennym stanie, nie nadają się do obsługi społeczeństwa konsumentów. Po drodze do społeczeństwa konsumentów pragnienie stabilności nie może się nie przesunąć z listy aktywów systemu do grona jego niepożądanych, potencjalnie zgubnych pasywów, sprawców zakłóceń i systemowych dysfunkcji. Trudno oczekiwać czegoś więcej, skoro konsumpcjonizm, w zdecydowanym przeciwieństwie do poprzedzających go form życia społecznego, wiąże wizję szczęścia nie tyle z zaspokojeniem potrzeb (jak sugerują jego reklamowe prospekty), ile z ciągle rosnącą liczbą i nasilaniem się pragnień wymagających natychmiastowego spożycia i śpiesznego zastąpienia przedmiotów, które mają te pragnienia zaspokajać” (Bauman, 2009, s. 39).

W kontekście powyższego cytatu podgrzewanie intymności, wyostanie apetytów i stymulowanie przekraczania granic i pędu ku nowości jawi się jako funkcjonalne wobec konsumpcyjnego oblicza kapitalizmu. Współczesne jednostki stają się poszukiwaczami przeżyć (*sensation seekers*) (zob. Bauman, 1998, s. 23), a samo przeżycie – w efekcie specyficznego splotu estetyzacji i ekonomii opisywanego przez Klimczyka – staje się jednym z głównych i najbardziej uwodzących towarów dostępnych na rynku. Niemniej jednak funkcjonowanie konsumpcjonizmu wymaga, by jednostki nie tylko pragnęły nieustannie poszukiwać i kolekcjonować przeżycia, lecz również, by potrafiły pozbywać się tego, co zbędne:

„Prawdą jest, że w ‘terazistycznym’ życiu mieszkańców ery konsumpcjonizmu motywem pośpiechu jest po części pragnienie zawłaszczenia i gromadzenia rzeczy. Ale najprzemowniejszą z potrzeb, tą, która czyni pośpiech prawdziwą koniecznością, jest konieczność pozbywania się ich i zastępowania. Obładowanie ciężkim bagażem, który wahamy się porzucić ze względu na więzi uczuciowe czy nierozważnie złożone śluby dochowania wierności, redukuje szanse sukcesu do zera” (Bauman, 2009, ss. 43–44).

Wydaje się, iż nie wystarczy już stwierdzić, jak uczynił to Erich Fromm, że współcześnie ważniejsze jest raczej „mieć”, niż „być”. Współczesny konsumpcjonizm

sugeruje, by nie tyle mieć, lecz miewać, rozkoszować się luksusem wyrzucania, porzucania i pozbywania się. Roman Kubicki słusznie zauważa, że współczesny człowiek w coraz większym stopniu kieruje się zasadą „chcę cię nie po to, by przy sobie choćby przez chwilę mieć, lecz po to, by móc kolejne ‘coś’ z własnego życia wyrzucić” (Kubicki, 2013, s. 228). Stąd, jak już zauważyliśmy komentując wyjątkowo sugestywny fragment wywodów Baumana, wyrzuca się na śmietnik wciąż poprawnie działające urządzenia, podobnie jak również porzuca się ludzi, którzy co prawda niczym sobie na porzucenie nie zasłużyli, niemniej jednak ich termin zdatności do spożycia minął i nadszedł czas, by zostali zastąpieni nowym modelem. Konsumpcjonistyczna logika wiąże się tutaj z chłodzeniem intymności, albowiem w gruncie rzeczy sprowadza się do deprecjacji i dezintegracji stosunków międzyludzkich.

Wielokrotnie w toku niniejszej pracy wspominaliśmy o charakterystycznym dla współczesności poczuciu niepewności. Zauważyliśmy również, że we współczesnej kulturze seksualność (a także intymność w ogólności) wciąż stanowi pole, na którym dochodzi do wykluczeń (już nie bazujących na oddzielaniu „normalnych” od „dewiantów”, lecz na zdolnych sprostać intymnym wyzwaniom i niezdolnym). Powyżej po raz kolejny podkreśliśmy, że transgresywny charakter intymności prowadzi do frustracji rozczarowań i niespełnienia. Zdaniem Baumana, wszystkie wymienione powyżej negatywne stany również pozostają funkcjonalne wobec zapotrzebować współczesnego oblicza rynku kapitalistycznego:

„Członkostwo w społeczeństwie konsumentów jest zatem zadaniem trudnym jak atak przypuszczony na strome wzgórze. Strach przed nienadawaniem się wyparł wprawdzie obawę przed nieprzystosowaniem, ale nęka nie mniej od dawnego strachu boleśnie. Rynki konsumpcyjne skwapliwie ów strach wyzyskują, a firmy wytwarzające dobra rywalizują o opinię najbardziej godnego zaufania przewodnika i pomocnika swych klientów w ich nieustających wysiłkach sprostania wyzwaniu. Firmy te dostarczają ponoć ‘narzędzi’, instrumentów niezbędnych w indywidualnym wysiłku ‘samoprodukcji’ ” (Bauman, 2009, s. 69).

W innym miejscu Bauman powiada:

Spółczesność konsumentów kwitnie, póki potrafi utrzymać swoich członków w stanie niezaspokojenia (a zatem, w jego własnej terminologii, w stanie braku szczęśliwości). Najbardziej oczywistą metodą osiągnięcia tego celu jest dewaluowanie produktów konsumpcyjnych zaraz po uczynieniu ich przedmiotem pragnień konsumentów. Inny, a bardziej jeszcze skuteczny sposób na uzyskanie tego samego efektu trzymany jest w ukryciu i rzadko bywa wyciągany na światło dzienne, wyjąwszy wnikliwe dociekania wścibskich dziennikarzy

śledczych. Tym drugim sposobem jest zaspokajanie bieżących potrzeb/pragnień/zachcianek w taki sposób, aby musiały powołać do życia kolejne potrzeby/pragnienia/zachcianki. Co się zaczęło jako wysiłek w kierunku zaspokojenia określonego pragnienia, musi się skończyć kompulsją lub nałogiem. I dzieje się tak, póki rozwiązań dla problemów i ulgi od bólu i niepewności poszukuje się w sklepach i tylko w sklepach, i póki tej tendencji nie tylko pozwala się, ale gorliwie dopomaga krzepnąć w obyczaj czy świadomie obroną strategię bez alternatywy (Bauman, 2009, s. 54).

Bauman przekonuje, że wzbudzanie ludzkich potrzeb i ich niezaspokajanie prowadzące do frustracji, rozczarowania i niespełnienia jest funkcjonalne wobec potrzeb systemu kapitalistycznego, albowiem to właśnie w łonie owego systemu wykształcają się rozmaite formy terapii, które mając pomóc w radzeniu sobie z owymi niepokojami – począwszy od doradców i ekspertów, a skończywszy na rzucaniu się w wir pozornie kojącej konsumpcji. Wykształcane w ramach rynku terapie w oczywisty sposób sprzyjają jego funkcjonowaniu.

Warto przyjrzeć się poczynionej przez Baumana uwadze dotyczącej kompulsji i nałogów. Socjolog nie jest bowiem jedynym badaczem zwracającym uwagę na wzmożony konsumpcjonizm jako źródło uzależnień. Koniec wieku dwudziestego i początek wieku dwudziestego pierwszego, to, jak wiadomo, okres niespotykanego wcześniej rozkwitu rozmaitych form uzależnień i kompulsji. Idzie tu oczywiście nie tylko o – mające długą historię – uzależnienia od substancji chemicznych, takich jak alkohol i rozmaite środki halucynogenne, ale o nowe zjawiska, takie jak m.in. uzależnienie od jedzenia, opalania, zakupów, gier komputerowych, dostawiania prezentów czy od czytania przed snem. Dość powiedzieć, że w obszernej i wciąż rozrastającej się literaturze przedmiotu, w ramach której prym wiodą głównie prace z dziedziny psychologii, wylicza się ponad 100 typów uzależnień. Wśród nich nie brakuje również nałogów związanych z aktywnościami o charakterze intymnym, które w większości zalicza się do uzależnień od czynności, zwanych też uzależnieniami behawioralnymi (Lelonek-Kuleta, 2012).

Próbując odnaleźć na źródło, z którego wypływa niespotykany dotychczas rozwój uzależnień i kompulsji Bernadeta Lelonek-Kuleta wskazuje na – wielokrotnie już wspomniane w ramach niniejszej pracy – poczucie niepewności i zagubienia, przed którym ucieczką ma być właśnie rutyna przekształcająca się w nałóg. Ponadto Lelonek-Kuleta uważa, że rozkwit uzależnień często powiązany jest z konsumpcjonizmem i korespondującym z nim przekonaniem o konieczności dążenia do natychmiastowego

zaspokojenia potrzeb, zaspokojenia, którego nie należy odwlekać (zob. Lelonek-Kuleta, 2012). Konsumpcja jawi się jako rutyna, która za sprawą logiki transgresji, stymulującej do zażywania coraz to większych „działek” i poszukiwania coraz intensywniejszych konsumpcyjnych przeżyć, stanowić może krok w stronę uzależnienia.

Współczesne, konsumpcjonistyczne oblicze rynku kapitalistycznego wydaje się zatem korzystać z sytuacji, w której rosnąca liczba konsumentów odczuwa niepokój, frustrację, permanentne niespełnienie, jednocześnie mnożąc pragnienia i podnosząc poprzeczkę oczekiwań, a zarazem dystansując się wobec innych ludzi. W efekcie coraz powszechniejsze stają się rozmaite formy uzależnień i kompulsji, które również zdają się funkcjonalne wobec rynku. Do sprzyjających rynkowi, a niesprzyjających kondycji ludzkiej czynników Bauman dodaje również irracjonalność i brak umiejętności rozumienia otaczającego świata:

Konsumpcjonizm jest więc nie tylko gospodarką nadmiaru i marnotrawstwa, ale też i gospodarką zakłamania. Gospodarka ta wspiera się na irracjonalności konsumentów, a nie na ich trzeźwych kalkulacjach, do których się w swych reklamach odwołuje. Polega na wzbudzaniu w konsumencie emocji, a nie na rozwijaniu jego zdolności zrozumienia. Przy czym zakłamanie, podobnie jak nadmiar i marnotrawstwo, nie świadczy o nieprawidłowościach w funkcjonowaniu gospodarki konsumpcyjnej. Wręcz przeciwnie, jest symptomem jej dobrego zdrowia i trzymania się właściwego traktu” (Bauman, 2009, s. 55).

Zdaniem Baumana, idealny konsument jest nie tylko sfrustrowany, niespełniony i kompulsywny, lecz również irracjonalny i nie potrafiący zrozumieć otaczającej rzeczywistości, albowiem to właśnie konsument irracjonalny i poznawczo zagubiony jest podatny na perswazję i uwodzenie mające skłonić go do coraz intensywniejszego uczestnictwa w rutynie konsumpcji. Wątek zaniku racjonalnej argumentacji i deficytu rozumienia, które zastąpione zostały przez odwołujące się do emocji perswadowanie i uwodzenie, omówimy dokładniej w trzeciej części pracy korzystając z analiz A. Pałubickiej.

(3) Bauman zauważa, iż we współczesnych konsumpcjonistycznych realiach nie idzie tylko o to, by być sprawnym konsumentem, lecz również by uczynić samego siebie towarem:

„Członkowie społeczeństwa konsumentów są sami towarami konsumpcyjnymi i ta właśnie właściwość czyni ich *bona fide* członkami społeczeństwa. Stanie się i pozostanie

sprzedawalnym towarem jest najobfitszym źródłem niepokoju konsumentów, nawet jeśli zazwyczaj pozostaje w ukryciu i nie dociera do świadomości” (Bauman, 2009, s. 66).

Zauważmy, iż w społeczeństwie, w którym każdy próbuje uczynić siebie atrakcyjnym towarem, w którym w gruncie rzeczy jednostki ludzkie chcą być traktowane i chcą traktować innych jak towary, mamy do czynienia z zanikiem podmiotowego traktowania istot ludzkich, z ich uprzedmiotawianiem. Przedmioty i towary – pozwólmy sobie wprost sformułować tę banalną w gruncie rzeczy konstatację – nie są ludźmi. Przedmioty i towary traktuje się odmiennie niż ludzi. We współczesnej kulturze granica ta jednak zaczyna się zacierać, albowiem ludzie pragną być towarami i coraz częściej traktują siebie nawzajem, jak gdyby faktycznie byli martwymi przedmiotami pozbawionymi podmiotowości. Zdaniem Baumana, jednym z jaskrawych przykładów tego zjawiska jest funkcjonowanie – omawianych tu już wcześniej – randkowych portali internetowych:

„Stali klienci internetowych serwisów randkowych, przywykli do obyczajów panujących na rynku towarowym, w towarzystwie ludzi z krwi i kości czują się skrupowani. Towary, z którymi nauczono ich trzymać kontakty towarzyskie, dają się dotknąć, ale nie mają rąk, którymi mogłyby dotykać, posłusznie poddają się wszelkim oględzinom, ale nie odwzajemniają spojrzeń i nie domagają się, by na nie spoglądano, a zatem nie wystawiają widza na ocenę, natomiast potulnie wystawiają się do oceny klientowi. Można je oglądać z każdej strony bez obawy, że zatopią badawcze spojrzenie w naszych oczach, tych oknach duszy, odkrywających jej najbardziej intymne sekrety. Źródła atrakcyjności serwisów internetowych tkwią przede wszystkim w przerabianiu potencjalnych ludzkich partnerów w tego typu towary, do jakiego dobrze wyszkoleni konsumenci przywykli i którym potrafią się posługiwać. Im bardziej są doświadczeni i ‘dojrzałsi’ jako klienci, tym bardziej są zaskoczeni, zmieszani i skrupowani, gdy spotykają się z ‘towarami’ ‘twarzą w twarz’ i odkrywają, że spojrzenia trzeba odwzajemniać i że w takich ‘transakcjach’ oni, podmioty, są również przedmiotami” (Bauman, 2009, s. 22).

Bauman przekonuje, iż internetowe portale randkowe pozwalają swoim użytkownikom traktować się wzajemnie przedmiotowo, przyglądać się sobie wzajemnie jak towarom. Zgodnie z analizami Illouz i Hochschild, wybór dokonywany w ramach takich serwisów jest w zasadzie wyborem najlepszego spośród dostępnych towarów, który to wybór wspomagany jest rozmaitymi wskaźnikami, rankingami i klasyfikacjami, którym poddawane są owe „towary”. Zygmunt Bauman zauważa, iż przedmiotowe traktowanie, jakie zaobserwować można w Internecie, charakteryzuje się

m.in. tym, że towarów (czyli uprzedmiotowionych osób) nie trzeba rozumieć, nie trzeba brać pod uwagę ich podmiotowości. Towary nie mają pragnień i oczekiwań, które trzeba spełniać, nie mają intencjonalności, którą należy rozumieć. Stąd, gdy zamiast poddającego się rozmaitym kalkulacjom przedmiotu/towaru przychodzi skonfrontować się z domagającą się rozumienia i posiadającą oczekiwania, a jednocześnie wymykającą się prostym klasyfikacjom i wymagającą podmiotowego traktowania osobą, konsument zdaje się zagubiony i w coraz większym stopniu bezradny.

Warto w tym kontekście raz jeszcze przywołać analizowane przez A.R. Hochschild ogłoszenie, w którym nieśmiały biznesmen pragnie mieć żonę, ale nie być mężem, zakupić usługi kobiety, która traktować go będzie jak męża, a jednocześnie nie będzie wymagała traktowania, jakim zwykle mąż obdarza żonę. W ogłoszeniu tym dostrzec można nie tylko konfuzję pojawiającą się w obliczu konieczności podmiotowego traktowania innych ludzi i ich rozumienia. Wydaje się, iż dostrzec tu można pragnienie uprzedmiotowienia wszelakich – również intymnych – więzi międzyludzkich, wyeliminowanie konieczności rozumienia i wzajemności, zredukowanie relacji z innymi ludźmi do postaci odpłatnej konsumpcji.

Nie sposób również ponownie nie wspomnieć o rozważaniach Wojciecha Klimczyka, który twierdzi, iż tendencja do uprzedmiotawiania i pomijania cudzej podmiotowości zawarta jest w logice poradników, które redukują jednostkę ludzką do obiektu, któremu aplikuje się techniki zalecone w instrukcjach, i który stanowić ma źródło ekstatycznych doznań. Również Tomasz Szlendak zauważa, że „chcąc skorzystać z (...) medialnego, masowego ‘poradnictwa’ i seksualnego ‘bodźcowania’, jedynie konsumujemy, spychając drugiego człowieka na margines naszych prywatnych doznań” (Szlendak, 2002, s. 117).

Zauważmy, iż jeśli przyjąć, że we współczesnej kulturze rozwija się tendencja do uprzedmiotawiania relacji międzyludzkich nawet w sferze intymnej, i jeśli coraz rzadsze są stosunki, gdzie jednostki traktują się podmiotowo, to w efekcie – paradoksalnie – podmiotem bywa się tylko w czasie konsumpcji. Podobnie jak nieśmiały biznesmen, płaci się, aby zdobyć uznanie dla własnej podmiotowości, jednocześnie nie musząc uznawać podmiotowości cudzej. Warto zastrzec, że uznanie to nie jest uznaniem w pełni satysfakcjonującym, albowiem pochodzi od „towaru”, od kogoś, kogo uprzedmiotawia się odmawiając mu podmiotowości. W ten sposób pojawia się kolejny paradoks: uprzedmiotowienie i utowarowienie, które mają ukoić niepokój związany z napotkaniem wymagającej podmiotowego traktowania osoby, stają się

źródłem kolejnej bolączki, jaką jest brak symbolicznego uznania – uznanie stanowiące usługę, którą odpłatnie konsumujemy, a której źródłem jest uprzedmiotowiona jednostka ludzka, jest uznaniem niesatysfakcjonującym.

Wydaje się, iż wspominając o potrzebie uznania i braku jej zaspokojenia, docieramy do kolejnej negatywnej konsekwencji procesów komercjalizacji intymności i związanych z nimi uprzedmiotowienia i utowarowienia. Wydaje się bowiem, że zredukowanie międzyludzkich relacji do odpłatnej konsumpcji uniemożliwia uzyskanie pełnowartościowego uznania symbolicznego, co z kolei staje się kolejnym źródłem cierpienia. Gdy Bauman pisze, że „Ponowoczesny seks tak często przynosi rozczarowanie nie dlatego, że jest cielesny, ale dlatego, że jest egoistyczny” (Bauman, 2007, s. 255), to można tę frazę zinterpretować właśnie w duchu powyższych ustaleń. Być może głównym źródłem współczesnych niepokojów jest samotność i brak uznania wynikające z faktu, że jednostki ludzkie, obawiając się cudzej podmiotowości, decydują się na uniknięcie konfrontacji z nią poprzez uprzedmiotowienie i utowarowienie, co sprawia, że pozostają samotni w świecie towarów, a w pewnym sensie stają się solipsystami odmawiając innym podmiotowości – wątek solipsystyczny omówimy w kontekście poglądów Rae Langton.

(4) Diagnozy autorstwa Zygmunta Baumana pozwalają zrozumieć relacje łączące procesy chłodzenia intymności diagnozowane przez Hochschild i Illouz jako deprecjacja zażytych i bliskich stosunków międzyludzkich oraz podgrzewania intymności diagnozowanego przez Klimczyka jako stymulacja pragnień dotyczących przeżyć. Po pierwsze, oba są funkcjonalne wobec zapotrzebowania rynku. Również negatywne konsekwencje owych procesów, związane z odczuwanymi przez jednostki ludzkie frustracjami i niepokojami, a także kompulsywnością, pozostają funkcjonalne wobec konsumpcjonistycznego oblicza kapitalizmu. Bauman wspomina również o innej niezwykle istotnej kwestii (zgodnie z zapowiedziami zanalizujemy ją dokładniej w trzeciej części niniejszej pracy), która polega na wzroście irracjonalności i deficytu rozumienia wśród współczesnych konsumentów, który czyni ich podatnymi na odwołujące się do emocji marketingowe perswazyje rynku (co oczywiście również pozostaje funkcjonalnym wobec rynku). Wydaje się, iż podgrzewanie intymności można zinterpretować jako „wyłączające racjonalność” uwodzenie, które skłania do mnożenia pragnień, transgresyjnej konsumpcji przeżyć i jak najintensywniejszej partycypacji w rynku, natomiast chłodzenie intymności jawi się jako stymulacja jakiejś formy racjonalności oraz umiejętności analitycznych mających na celu ochronę

jednostkowej autonomii przed zagrożeniem ze strony zażyłości z innymi ludźmi, w efekcie prowadzącą do erozji międzyludzkich relacji.

Po drugie, procesy jawią się jako komplementarne, albowiem oba prowadzą do uprzedmiotowienia jednostek ludzkich. Chłodzenie intymności prowadzi do owego uprzedmiotowienia: zalecając przecież analityczność, racjonalistyczność i krytyczny dystans w stosunkach międzyludzkich powoduje, że ludzie stają się obiektami analiz, bądź – jak ma to miejsce m.in. na internetowych portalach randkowych – towarami, które porównuje się, klasyfikuje i parametryzuje. Podgrzewanie intymności prowadzi natomiast do uprzedmiotowienia, albowiem w gruncie rzeczy zaleca koncentrację na doznaniach i przeżyciach redukując rolę ludzi do środków mających owe przeżycia zapewnić, przedmiotów stanowiących obiekty aplikacji technik mających zapewnić ekstatyczne przeżycia i doświadczenia.

Kolejną tezę, jaką wyprowadzić można z rozważań Baumana, jest stwierdzenie, że obawa przed zażyłością i bliskością oraz koniecznością uznania cudzej podmiotowości, której konsekwencją jest coraz powszechniejsze uprzedmiotawianie i utowarowienie, stanowi źródło cierpień nie tylko – co oczywiste – dla jednostek uprzedmiotawianych, ale również dla jednostek uprzedmiotawiających. Podmiot otoczony przedmiotami nie ma przecież sposobności uzyskania pełnowartościowego symbolicznego uznania – wydaje się bowiem, iż nie jest takowym uznaniem, którym odpłatnie obdarza nas osoba, którą uprzedmiotawiamy. Pozbawiając kogoś podmiotowości, uprzedmiotawiając go, jednocześnie pozbawia się siebie możliwości czerpania z satysfakcji z uznania, jaką obdarzyć mogłaby owa (już-nie) osoba. Świat osoby permanentnie uprzedmiotawiającej, skupionej na dystansowaniu się od ludzi i kolekcjonowaniu przeżyć, jest światem samotnym, a w pewnym sensie – o czym wkrótce – światem solipsystycznym.

Ze względu na skupienie się Baumana na relacjach pomiędzy intymnością a rynkiem (które w gruncie rzeczy zdają się sprowadzać do funkcjonalności tej pierwszej wobec tego drugiego), oraz ze względu na negatywną waloryzację ich skutków można pokusić się o stwierdzenie, że diagnozy Baumana są w pewnym sensie odwrotnością diagnoz Giddensa, Weeksa i McNaira. O ile bowiem brytyjscy badacze skupiają się na procesach wzrostu wolności i równości w ramach sfery intymnej (które – przypomnijmy – Giddens określa mianem demokratyzacji) i zasadniczo bagatelizuje negatywny wpływ komercjalizacji, utowarowienia i rynku, o tyle Zygmunt Bauman skupia się na negatywnym wpływie rynku, w gruncie rzeczy postrzegając większość

zjawisk uznanych przez Giddensa, Weeksa i McNaira za przejawy emancypacji jako zniewolenie (w tym również krytykując czystą relację, która w jego przekonaniu „jest przeciwieństwem przyjaźni, oddania, solidarności i miłości – wszystkich relacji ‘ja-ty’ uznawanych za spoiwo wspólnot ludzkich” (Bauman, 2009, s. 28)) i nieszczególnie dostrzegając jakiegokolwiek pozytywne procesy dokonujące się na gruncie intymności. Obie wizje, pomimo iż są skrajne, nie są jednocześnie pozbawione słuszności i dostarczają szeregu przekonujących argumentów zaświadczających o ich sensowności. Niemniej jednak wydaje się, iż dopiero konfrontacja owych ujęć i potraktowanie ich – wraz z badaniami Becka, Beck-Gernsheim, Illouz, Hochschild i Klimczyka – jako komplementarnych pozwala na uzyskanie rzetelnego i wyważonego (choć z pewnością nie pełnego) obrazu współczesnych przemian intymności. Ów obraz postaramy się pokrótce nakreślić w podsumowaniu wywodów poczynionych w kontekście omawianych tu socjologicznych ujęć współczesnych przemian intymności.

ROZDZIAŁ V. Zanikanie intymności. Erich Fromm o sztuce miłości

Poglądy Fromma na miłość i intymność zreferujemy w następującym porządku: (1) punktem wyjścia będzie koncepcja natury ludzkiej, z której wypływa (2) normatywna wizja „zdrowej” miłości przeciwstawiona (3) patologicznym deformacjom, którym ulega miłość we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych. Ostatnim krokiem w niniejszych rozważaniach będzie (4) odniesienie przemyśleń Fromma do omawianych w poprzednim rozdziale diagnoz socjologicznych.

(1) Rekonstrukcję przekonań Fromma dotyczących natury ludzkiej warto zacząć od przytoczenia następującego stwierdzenia: „Istotą egzystencji człowieka jest fakt, że wynurzył się on z królestwa zwierząt, ze sfery instynktownego przystosowywania się, że ma transcendentną naturę – człowiek nigdy jej nie opuścił; jest jej częścią, a jednak, raz od niej oderwany, nie może powrócić, (...) wygnany z raju – stanu pierwotnej jedności z naturą (...)” (Fromm, 2006, s. 21).

Zdaniem Fromma, człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, nie żyje w pełnej harmonii z naturą i ze światem. Istota ludzka, powiada Fromm, jest co prawda integralną częścią środowiska naturalnego, ale dzięki mocy rozumu potrafi się od owego środowiska zdystansować (w odróżnieniu od zwierzęcia). Dystansowanie się uniemożliwia pełną symbiozę, zespolenie się z naturą, człowiek zyskuje samoświadomość, traci jednak poczucie bezpieczeństwa:

„Człowiek jest obdarzony rozumem; jest b y t e m o b d a r z o n y m s a m o ś w i a d o m o ś c i ą , uświadamia sobie siebie, swego bliźniego, swoją przeszłość oraz możliwość swojej przyszłości. Ta świadomość samego siebie jako odrębnej jednostki, świadomość krótkotrwałości życia, faktu, że człowiek rodzi się niezależnie od swej woli i że umiera wbrew tej woli, że umrze przed tymi, których kocha, albo że oni umrą przed nim, świadomość swojej samotności i wyodrębnienia, swojej bezbronności wobec sił przyrody i społeczeństwa – wszystko to czyni jego odosobnione, z niczym nie związane istnienie więzieniem nie do zniesienia” (Fromm, 2006, ss. 21–22).

Świadomość i samoświadomość jednostki ludzkiej i wiążący się z nimi dystans wobec świata sprawiają, że postrzega ona siebie jako wyalienowaną, jako część, która jest, a zarazem nie jest częścią całości. Rozumowe dystansowanie się wobec świata i uświadomienie sobie własnej odrębności skutkuje poczuciem mentalnej bezdomności,

swoistej izolacji, tudzież – jak powiada Fromm – samotności, która „stanowi (...) w istocie źródło wszelkiego niepokoju” (Fromm, 2006, s. 22). To właśnie ze względu na samotność i wynikający z niej niepokój Fromm powiada, jak zauważyliśmy wyżej, że egzystencja stanowić może więzienie. Poczucie samotności i wiążące się z nim poczucie niepokoju jawi się zatem jako bolesne znamię, którym naznaczona jest ludzka natura, jego przewyciężenie określa Fromm jako najgłębszą ludzką potrzebę, której niezaspokojenie skutkować może szaleństwem.

Fromm wskazuje na rozmaite sposoby zniwelowania poczucia samotności stosowane przez ludzi: „Można odpowiadać [na potrzebę samotności – przyp. M.M.] oddając cześć zwierzętom, składając ofiary z ludzi lub dokonując militarnych podbojów, nurzając się w zbytku, uprawiając ascezę, oddając się z zapamiętaniem pracy lub artystycznej twórczości, wreszcie pielęgnując w sobie miłość Boga i miłość człowieka” (Fromm, 2006, s. 23). Za najbardziej powszechne formy zmagania z samotnością i poczuciem odosobnienia niemiecki filozof uznaje wywoływanie stanów orgiastycznych, dostosowywanie się do grupy oraz działalność twórczą. Poprzez stany orgiastyczne Fromm rozumie przede wszystkim stosowane w społeczeństwach plemiennych rytuały polegające na zbiorowym odurzaniu się poprzez praktyki seksualne lub narkotyczne. Swoistym współczesnym reliktem praktyk orgiastycznych są rozmaite formy nałogu, m.in. alkoholizm i narkomania, jednakowoż utraciły one zbiorowy i rytualny charakter. Dostosowanie się do grupy i utożsamianie ze wspólnotą wiążą się z unikaniem poczucia samotności poprzez tworzenie grupowej solidarności sprawiającej, że jednostki czują się integralną częścią całości. Niemiecki filozof zaznacza, iż w dzisiejszych społeczeństwach – w których, mówiąc językiem E. Durkheima, solidarność mechaniczna zastąpiona została solidarnością organiczną – przystosowanie się do grupy w coraz mniejszym stopniu opiera się na budowaniu więzi, a coraz bardziej sprowadza się do powielania powszechnej rutyny, zarówno w wymiarze pracy, jak i w czasie wolnym. Działalność twórczą rozumie Fromm jako produktywną pracę będącą udziałem czy to artysty, czy to rzemieślnika. Zdaniem Fromma, współczesny rynek pracy niweluje korzyści wynikające z działalności twórczej redukując pracownika do dodatku do mechanicznej lub biurokratycznej maszyny.

(2) Niemniej jednak, najskuteczniejszym – zdaniem Fromma – sposobem przewyciężania poczucia samotności jest miłość. Filozof charakteryzuje ją jako spoiwo pozwalające zamienić poczucie odrębności w poczucie współbycia. Należy zaznaczyć, że miłość nie jest tu rozumiana jako symbioza polegająca na całkowitej zależności –

przeciwnie, Fromm opisuje tego typu uzależnienia jako patologie: masochizm (forma bierna) i sadyzm (forma czynna). Miłość zdrową od patologicznej niemiecki filozof odróżnia następująco:

W przeciwieństwie do zjednoczenia symbiotycznego dojrzała miłość jest zjednoczeniem uwarunkowanym zachowaniem integralności człowieka, jego indywidualności. Miłość jest aktywną siłą w człowieku, siłą, która przebija się przez mury oddzielające człowieka od jego bliźnich, siłą jednoczącą go z innymi; dzięki miłości człowiek przezwycięża uczucie izolacji i osamotnienia pozostając przy tym sobą, zachowując swą integralność. W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami (Fromm, 2006, ss. 32–33).

Miłość jest zatem formą zespolenia, w ramach której, pomimo iż obie części stają się jednością, zachowują one swoje cechy oraz pewną dozę autonomii, odrębności. Miłość jest związkiem dwojga ludzi, którzy tworzą całość, co pozwala im pokonać poczucie samotności, a którzy jednocześnie nie tracą swojej niezależności, co z kolei pozwala zachować im własną tożsamość. Filozof zaznacza, aby miłość przyjęła zreferowaną powyżej formę, konieczne jest, aby zawierała w sobie następujące komponenty: troskę, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i poznanie.

Jako swoisty wzorzec troski Fromm przytacza stosunek matki do dziecka w ramach miłości macierzyńskiej. Jednocześnie jednak zastrzega, iż troska oznacza nie tylko deklaracje, lecz również realizację działań z tych deklaracji wynikających: „Gdyby jakaś kobieta powiedziała nam, że kocha kwiaty, a zobaczylibyśmy, że zapomina je podlewać, przestalibyśmy wierzyć w jej ‘miłość’ do kwiatów” (Fromm, 2006, s. 37). Tym samym Fromm oponuje przeciwko miłości jako jedynie biernej deklaracji, powiadając, że miłość jest „czynnym zainteresowaniem się życiem i rozwojem tego, co kochamy” (Fromm, 2006, s. 37) – w tym sensie koniecznym warunkiem miłości jest troska.

Odpowiedzialność, zdaniem Fromma, jest „potrzebą zaspokajania wyrażonych i niewyrażonych potrzeb drugiej istoty ludzkiej” (Fromm, 2006, s. 38). Podkreśla on, że odpowiedzialność w ramach miłości rzeczywiście przejawia się jako potrzeba, a nie przykry obowiązek, jest dobrowolnym aktem woli, a nie zewnętrznym przymusem. Filozof zauważa, iż poczucie odpowiedzialności może stosunkowo łatwo przeradzać się w chęć dominacji, w poczucie, że znamy lepiej potrzeby danej osoby i najbardziej optymalne sposoby ich zaspokojenia niż ona sama. Swoistym zabezpieczeniem przed

taką deformacją poczucia odpowiedzialności jest trzeci komponent miłości: poszanowanie.

Zdaniem Fromma, poszanowanie „oznacza (...) zdolność przyjmowania człowieka takim, jaki jest, zdawania sobie sprawy z jego niepowtarzalnej indywidualności. Poszanowanie oznacza pragnienie, aby drugi człowiek mógł się rozwijać i rosnąć taki, jaki jest. Tak więc poszanowanie zakłada brak chęci wyzysku. Chcę, aby kochana osoba wzrastała i rozwijała się dla jej własnego dobra i w sposób dla niej odpowiedni, a nie po to, aby mi służyć. Jeżeli kocham drugiego człowieka, to czuję się z nim jednością – z nim lub z nią – ale z nim takim, jaki jest, a nie takim, jakim ja bym potrzebował, aby był jako narzędzie moich celów” (Fromm, 2006, s. 39). Poszanowanie jest zatem o tyle ważne, iż jego wynikiem jest uwzględnianie podmiotowości i tożsamości drugiej osoby. Tym samym zaspokajamy jej potrzeby dzięki temu, że je poznaliśmy i zrozumieliśmy (poprzez poznanie i zrozumienie drugiej osoby), a tym samym nie próbujemy projektować na ową drugą osobę własnych wyobrażeń – poszanowanie pozwala zatem na traktowanie podmiotowe i uniknięcie traktowania przedmiotowego.

Powyżej wzmiankowany został czwarty z wyróżnionych przez Fromma komponentów miłości: poznanie. Filozof powiada, iż „poznanie, które jest aspektem miłości, nie ogranicza się do peryferii, lecz przenika do samego sedna” (Fromm, 2006, s. 40). Fromm nie wyjaśnia, czym jest owo sedno samo w sobie, niemniej jednak wyjaśnia, jakie rezultaty daje jego poznanie. Polegają one na tym, iż osoba poznająca jest w stanie odczytać nie tylko to, co osoba poznawana okazuje, lecz również to, czego nie chce, nie może lub nie potrafi okazać: „Mogę na przykład wiedzieć, że ktoś jest zirytowany, nawet jeżeli tego nie okazuje; mogę jednak znać tego kogoś jeszcze lepiej; wówczas wiem, że jest niespokojny, zmartwiony, że czuje się samotny, że czuje się winny. Wiem wtedy, że jego złość jest jedynie przejawem czegoś głębszego, i zaczynam patrzeć na niego jak na kogoś, kto jest niespokojny i zakłopotany, to znaczy raczej jako na człowieka cierpiącego niż złego” (Fromm, 2006, s. 40). Poznanie jawi się zatem jako konieczny warunek podmiotowego traktowania, a tym samym jako warunek poszanowania, poczucia odpowiedzialności i troski⁴².

⁴² Warto dodać, iż filozof postrzega poznanie w ramach miłości jako wykraczające poza porządek myślowy, w pewnym sensie pozaracjonalne: Miłość jest czynnym przeniknięciem drugiej osoby, przeniknięciem, w którym moje pragnienie poznania zostaje zaspokojone dzięki zespoleniu. W akcie zespolenia poznają siebie, poznają siebie, poznają wszystkich - lecz nie dzieje się to w sposób

Wydaje się, iż wyróżnione przez Fromma komponenty miłości stanowią spójny i komplementarny zbiór wartości, których praktyczna realizacja w znacznym stopniu umożliwia ucieleśnienie ideału miłości jako zespolenia, pozwalającego uniknąć poczucia samotności przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości i podmiotowości uczestników owego zespolenia. Wymienione komponenty występują we wszystkich wyróżnianych przez Fromma rodzajach miłości: miłości macierzyńskiej, miłości erotycznej, miłości braterskiej, miłości do samego siebie i miłości do Boga. Omówienie owych rodzajów miłości wyróżnionych przez niemieckiego filozofa nie jest konieczne dla zrozumienia sensu jego pracy (zreferowane dotychczas rozważania teoretyczne dotyczą, jak już wspomniano, w równym stopniu wszystkich rodzajów miłości, podobnie ma się sprawa z patologiami miłości, które zostaną zanalizowane w dalszym toku wywodu), a także jest stosunkowo mało istotne z punktu widzenia niniejszej pracy, w związku z czym poszczególne rodzaje omówione zostaną w telegraficznym skrócie.

Miłość braterską uznaje Fromm za „najbardziej zasadniczy rodzaj miłości, który stanowi podstawę wszelkich innych typów miłości” (Fromm, 2006, s. 56) i zasadza się na przekonaniu, iż wszyscy ludzie są jednością i jeśli pominąć powierzchowne różnice, są sobie równi, charakteryzuje ją brak wyłączości, jako że jest miłością do wszystkich ludzi w duchu powszechnego zjednoczenia i solidarności. Miłość matczyną (Fromm, 2006, s. 58) charakteryzuje Fromm jako bezwarunkową i zapewniającą dziecku poczucie bezpieczeństwa, rozpoczyna się od całkowitej symbiozy (gdy dziecko jest płodem) i polega na stopniowym uniezależnianiu się dziecka od matki, przy jednoczesnym trwaniu miłości⁴³. Miłość erotyczna jest więzią ekskluzywną, „pozwała zespolić się w pełni i mocno tylko z jednym człowiekiem” (Fromm, 2006, s. 64)⁴⁴, ponadto Fromm bardzo ostro odróżnia miłość

intelektualny. Zdobywam w jedyny sposób wiedzę o tym, że w doznaniu zespolenia przeniknięcie życia staje się dostępne dla człowieka – i jest to wiedza, której nie może dać myśl” (Fromm, 2006, s. 41).

⁴³ Mówiąc o rodzajach miłości Fromm posługuje się oczywiście typami idealnymi i uwzględnia rozmaite odstępstwa i wariacje. Szczególną uwagę poświęca zaburzeniom w ramach miłości rodzicielskiej. Fromm kreśli genezę rozwoju jednostki ludzkiej właśnie przez pryzmat relacji z matką i ojcem oraz ich ewentualnych zaburzeń. Pierwszym etapem rozwoju jednostki ludzkiej jest przywiązanie dziecka do matki, która obdarza je bezwarunkową miłością zapewniającą poczucie bezpieczeństwa. Następnie dziecko przenosi zaangażowanie na relację z ojcem, którego miłość jest warunkowa, stawiająca wymagania, jest miłością którą można utracić. Dziecko poprzez kontakty z ojcem przestaje postrzegać otoczenie jako środek zaspokojenia własnych potrzeb i zostaje wdrożone do funkcjonowania w społeczeństwie i przestrzegania reguł kulturowych. Podejmując metaforę Fromma, można powiedzieć, że o ile miłość matki zapewnia dziecku poczucie „bycia w domu”, o tyle miłość ojcowska uczy radzić sobie po opuszczeniu domowych pieleszy. Zdaniem Fromma, źródłem znacznej ilości nerwic i psychopatologii są zaburzenia równowagi pomiędzy miłością matczyną i ojcowską w trakcie rozwoju dziecka (zob. Fromm, 2006, ss. 48–55).

⁴⁴ Należy zaznaczyć, iż zdaniem Fromma miłość jest również z natury heteroseksualna, związki homoseksualne nie pozwalają, w jego przekonaniu, na ucieczkę od samotności. Jednocześnie filozof

erotyczną – z jednej strony – od tymczasowego stanu „zakochania się”, a także – ze strony drugiej – od relacji czysto seksualnej⁴⁵, podkreślając, że miłość to nie tylko nieokiełznane eksplozje emocji i popędów, ale przede wszystkim akt woli, akt świadomej decyzji. Miłość samego siebie (Fromm, 2006, ss. 66–67) odróżnia Fromm od egoizmu, (którego mylenie z miłością samego siebie często prowadzi do niesprawiedliwej deprecjacji tej drugiej), jego zdaniem nie sposób kochać wszystkich ludzi bez kochania samego siebie bez popadania w sprzeczność, a co za tym idzie, nie można kochać kogokolwiek, nie kochając samego siebie. Miłość do Boga charakteryzuje Fromm jako wyływającą z tej samej potrzeby co miłość do ludzi (zniwelowania poczucia samotności) i funkcjonującą na podobnych zasadach, próbuje odnaleźć paralele pomiędzy miłością do Boga, a miłością matczyną i ojcowską.

(3) Przejdziemy teraz do omówienia współczesnych patologii związanych z deformacją miłości, w szczególności tych, które Fromm wiąże z warunkami społeczno-kulturowymi, w szczególności z systemem kapitalistycznym. W kontekście celów niniejszej pracy stosunkowo nieistotne są patologie o podłożu psychotycznym, które filozof analizuje za pomocą kategorii psychoanalitycznych. Nie zostaną zatem omówione problemy miłości neurotycznej związanej z zaburzeniami przywiązania do matki lub/i ojca (Fromm, 2006, ss. 96–100), a także deformacje takie jak miłość bałwochwalcza miłość sentymentalna (Fromm, 2006, ss. 101–102).

Wydaje się, iż optymalnym punktem wyjścia dla rozważań dotyczących współczesnych deformacji miłości związanych z kapitalizmem będzie rozpatrzenie Frommowskiej charakterystyki współczesnych warunków społeczno-kulturowych. W tym celu przytoczymy obszerny fragment wywodów Fromma:

„Współczesny kapitalizm potrzebuje ludzi, którzy zapewnią mu sprawną i masową współpracę; ludzi pragnących coraz więcej konsumować; których upodobania są zestandaryzowane, dają się łatwo przewidywać i kształtować. Potrzebuje ludzi, którzy czują się wolni i niezależni, nie kierują się żadnym autorytetem, zasadą czy sumieniem – a jednak chcą, aby im rozkazywano, chcą wykonywać to, czego się od nich oczekuje, chcą dopasować się bez żadnych tarć do społecznej maszyny; ludzi, którymi można kierować bez użycia siły, prowadzić

oponuje przeciwko pogładowi Freuda, jakoby libido miało z natury męski charakter uznając autonomię i swoistość żeńskiego popędu, co wiąże się również z deprecjacją Freudowskiej tezy głoszącej, że kobieta jest wykastrowanym mężczyzną.

⁴⁵ Fromm sprzeciwia się pogładowi Freuda, jakoby miłość miała być sublimacją popędu seksualnego głosząc stanowisko odwrotne – stosunek seksualny jest dla Fromma konsekwencją miłości.: „Miłość nie jest skutkiem zaspokojenia seksualnego, lecz szczęście seksualne — a nawet znajomość tak zwanej techniki seksualnej - jest wynikiem miłości” (Fromm, 2006, ss. 89–92).

bez przywódców, przynaglać bez wskazywania celu – poza tym jednym, aby prosperowali, ciągle byli w ruchu, działali, szli naprzód.

Co z tego wynika? Nowoczesny człowiek wyobcowuje się od siebie, od swoich bliźnich, od natury. Został przekształcony w towar, traktuje swoje siły żywotne jako inwestycję, która musi mu przynieść maksymalny zysk możliwy do osiągnięcia przy istniejących warunkach rynkowych. Stosunki, jakie łączą ludzi, są w zasadzie stosunkami wyobcowanych automatów, przy czym każdy opiera swoje bezpieczeństwo na trzymaniu się blisko stada i na niewyróżnianiu się od innych w myśli, uczuciach czy działaniu. Chociaż każdy usiłuje trzymać się możliwie jak najbliżej innych, pozostaje jednak zupełnie samotny, przepełniony głębokim uczuciem niepewności, niepokoju i winy, co występuje zawsze, gdy człowiekowi nie udaje się przezwyciężyć osamotnienia. Nasza cywilizacja oferuje wiele paliatywów, które pomagają ludziom nie uświadamiać sobie własnej samotności: na pierwsze miejsce wysuwa się ścisła rutyna zbiurokratyzowanej, zmechanizowanej pracy, która pomaga nie dopuszczać do głosu nawet najbardziej podstawowych ludzkich pragnień, tęsknoty za wyjściem poza samego siebie i za zespoleniem. Jeśli nie wystarcza tu sama rutyna pracy, człowiek pokonuje swoją nie uświadomioną rozpacz przy pomocy rutyny rozrywek, biernego konsumowania dźwięków i obrazów, jakie stawia mu do dyspozycji przemysł rozrywkowy; następnie przez zadowolenie, jakiego mu dostarcza nabywanie wciąż nowych rzeczy i szybkie wymienianie ich na inne. Nasza natura została nastawiona na wymienianie i otrzymywanie, na handel i konsumowanie; wszystko, i to w równej mierze dobra duchowe jak i materialne, staje się przedmiotem wymiany i konsumpcji (Fromm, 2006, ss. 89–90).

Fromm przekonuje, iż człowiek we współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych stał się trybem w systemowej maszynie, który co prawda jest przekonany o swojej wolności i niezależności, jednak w gruncie rzeczy jego działanie jest kreowane przez system i wobec niego funkcjonalne. Ponieważ ludzkie działania nastawione są (znów należy podkreślić – w sposób nieuświadomiony) na zaspokajanie potrzeb systemu, z reguły nie zaspokajają potrzeb jednostek, spośród których Fromm jako fundamentalną (bo – jak zostało wyłuszczone wcześniej – wynikającą z ludzkiej natury) wyróżnia potrzebę zniwelowania poczucia samotności. Problem samotności i wynikające z niego niepokoje nie zostają jednak rozwiązane zgodnie z (rozumianą po Frommowsku) naturą ludzką, czyli na drodze zespolenia z innymi ludźmi, lecz zagłuszone poprzez rutynę mechanicznej pracy i rutynę konsumpcji (obie te praktyki są funkcjonalne wobec systemu). Warto zauważyć, iż partycypacja w rutynowych mechanizmach stanowi w pewnym stopniu próbę uniknięcia dystansowania się do rzeczywistości i do samego siebie, uniknięcia świadomości i samoświadomości, które niejako „prowadzą” do uzmysłowienia poczucia samotności i potrzeby jego

zniwelowania. W ramach logiki kapitalistycznej potrzeba samotności nie zostaje zaspokojona, lecz zagłuszona, natomiast głos rozumu przejawiający się w świadomości i samoświadomości jawi się w tej perspektywie jako szkodliwy dysonans. W ten sposób logika kapitalistyczna przenika ludzi do tego stopnia, że stają się oni „automatami”, których aktywność ogranicza się do pracy, konsumpcji i wymiany, które to aktywności tłumią (zamiast zaspokajać) potrzebę uśmierzenia poczucia samotności. Ludzie stają się towarami, obiektami wzajemnej konsumpcji myśląc o sobie wzajemnie w kategoriach inwestycji. Należy zauważyć, że Fromm w zacytowanym powyżej fragmencie formułuje również szereg niezwykle interesujących intuicji, zgodnych zresztą z referowanymi we wcześniejszych partiach niniejszej pracy – intuicje te, dotyczące specyficznej kapitalistycznej władzy, która zachęca do nieustannego kroczenia naprzód przekładającego się na ciągłą intensyfikację konsumpcji, omówimy w ostatniej części rozważań poświęconych myśli Fromma. Tymczasem jednak skonstatujmy, iż zdaniem filozofa, w ramach społeczeństwa funkcjonującego w sposób powyżej zreferowany rozumiana po Frommowsku miłość staje się zjawiskiem coraz rzadszym, zanikającym:

„Automaty nie mogą kochać; mogą tylko wymieniać między sobą swoje „osobowe pakiety” w przekonaniu, że transakcja będzie uczciwa. Jednym z najbardziej doniosłych przejawów miłości, a zwłaszcza małżeństwa w tej wyobcowanej strukturze, jest pojęcie ‘zespołu’. W wielu pracach na temat szczęśliwego małżeństwa opisuje się je jako idealnie funkcjonujący zespół. Opis ten niewiele się różni od pojęcia sprawnie funkcjonującego pracownika (...) Tak pojęty stosunek ograniczy się do przebiegającego bez większych zgrzytów ‘współżycia’ dwojga ludzi, którzy przez całe życie pozostaną sobie obcy, nigdy nie zbudują głębokiego związku, będą natomiast dla siebie uprzejmi i postarają się uprzyjemnić sobie życie. Przy takim pojęciu miłości główny nacisk położony jest na znalezienie ucieczki od nie dającego się znieść uczucia samotności. W ‘miłości’ znaleziono wreszcie schron przed samotnością. Tworzy się przymierze dwojga przeciw światu i ten egoizm *a deux* mylnie uważa się za miłość i zażyłość” (Fromm, 2006, ss. 89–90)

Współczesne relacje intymne nie są zdaniem Fromma miłością, lecz za ledwie jej pozorem, deformacją. Zespolenie zostało zamienione na poprawnie funkcjonujący zespół, troska ogranicza się do „uprzyjemniania życia”, odpowiedzialność przekształciła się w zobowiązania transakcyjne, a poznanie i poszanowanie cudzej tożsamości i podmiotowości zostały zawieszane na rzecz uprzedmiotowiającego stosunku transakcji. Fromm krytykuje przejście od stosunków polegających na jednoczeniu się osób szanujących wzajemnie swoją podmiotowość, do relacji o charakterze handlowym, w ramach których jednostki ludzkie zaspokajają swoje

egoistyczne potrzeby konsumując wzajemnie oferowane towary, tym samym traktując się przedmiotowo. Filozof zastrzega, że egoizm we dwoje, sprawnie funkcjonujący zespół automatów, nie są zaspokojeniem potrzeby przewyciężenia poczucia samotności, lecz ucieczką przed owym poczuciem. Relacje intymne upodabniają się do rutyny pracy i konsumpcji starając się zagłuszyć samotność poprzez rzucenie się w wir nawyków i bezrefleksyjnych mechanizmów, odsuwających świadomość i samoświadomość na dalszy plan. Relacje intymne zostały przestawione na zasady kapitalistyczne przyjmując postać transakcji kupna sprzedaży i służą zaspokajaniu potrzeb systemu. Tymczasem potrzeby ludzkie – w szczególności potrzeba zniwelowania poczucia samotności – pozostają niezaspokojone, a głównym sposobem radzenia sobie z nimi jest ucieczka, w której słuszną drogą jest bezrefleksyjna rutyna, natomiast świadomość i samoświadomość stanowią zbędny balast.

Fromm poprzez swoją teorię człowieczeństwa wskazuje na trudną dla przecenienia rolę miłości jako czynnika pomagającego zmagać się z poczuciem samotności. Jednocześnie filozof dochodzi do wniosku, że współczesne warunki społeczno-kulturowe w zasadzie uniemożliwiają realizowanie się ideału miłości, stąd uważa, iż podstawową zmianą, jaka może umożliwić powszechniejsze i pełniejsze uprawianie sztuki miłości, i dzięki której ludzie potrafiący kochać nie byliby – tak jak, zdaniem filozofa, ma to miejsce dziś – wyjątkami, jest zasadnicza zmiana warunków społeczno-kulturowych, w szczególności zmiana w sposobie funkcjonowania systemu kapitalistycznego:

„O kierunku, w jakim powinny one przebiegać, można w ramach tej książki jedynie napomknąć. Społeczeństwem naszym kieruje urzędniczy aparat menadżerów i zawodowi politycy; ludzie dają się powodować zbiorowej sugestii, celem ich, który staje się celem samym w sobie, jest coraz więcej produkować i coraz więcej konsumować. Cała ludzka działalność podporządkowana jest celom ekonomicznym, środki stają się celami, człowiek jest automatem – dobrze odżywionym, dobrze ubranym, ale nie mającym jakiegokolwiek większego zainteresowania dla tego, co stanowi jego specyficzną ludzką cechę i funkcję. Jeżeli człowiek ma być zdolny do miłości, musi wznieść się na wyższy poziom. Machina ekonomiczna musi służyć jemu, a nie on jej. Człowiek musi mieć zapewniony udział w doznaniach, w pracy, a nie tylko, w najlepszym razie, w zyskach. Społeczeństwo trzeba zorganizować w taki sposób, aby społeczna, przepojona miłością natura ludzka nie została oddzielona od społecznego życia, lecz stopiła się z nim w jedność. Jeżeli jest prawdą, jak usiłowałem to wykazać, że miłość jest jedynym naturalnym i zadowalającym rozwiązaniem problemu ludzkiego istnienia – wówczas każdy układ społeczny, który wyklucza rozwój miłości, musi po jakimś czasie zginąć na skutek

sprzeczności z podstawowymi wymogami ludzkiej natury. Mówienie o miłości nie jest „prawie-
niem kazań” z tej prostej przyczyny, że oznacza ono mówienie o najwyższej i prawdziwej potrzebie
drzemiącej w każdej ludzkiej istocie. To, że tę potrzebę chce się ukryć, nie oznacza bynajmniej,
że ona nie istnieje” (Fromm, 2006, ss. 130–132).

Trudno nie zauważyć, że Fromm nie proponuje żadnych szczegółowych sposobów zmiany warunków społeczno-kulturowych na takie, które pozwoliłyby na uczynienie z miłości zjawiska o wymiarze społecznym (a nie tylko indywidualnym), i które sprawiłyby, że ludzie potrafiący kochać nie byłiby wyjątkami, tak jak, zdaniem filozofa, ma to miejsce w warunkach obecnych. Niemniej jednak, Fromm zastrzega, iż tym, co należy zmienić jest odwrócenie obecnego porządku. Myśliciel przekonuje, że obecnie ludzką aktywność zredukowana jest do produkcji i konsumpcji, co sprawia, że działania jednostek ludzi skupiają się na zaspokajaniu potrzeb systemu kapitalistycznego, zamiast zaspokajać potrzeby typowo ludzkie, w tym przede wszystkim potrzebę ukojenia samotności dzięki miłości. Zdaniem Fromma, ów stan rzeczy należy zmienić, stawiając na pierwszym miejscu człowieka i jego potrzeby oraz wartości, natomiast system ekonomiczny traktować jako cel wspomagający ludzkie funkcjonowanie. Jak już jednak zauważyliśmy, Fromm nie podejmuje się analizy szczegółowych sposobów przywrócenia stosownej aksjologii, w ramach której celem jest człowiek i jego potrzeby, a system kapitalistyczny to środek pomagający je zaspokajać. Niemiecki filozof koncentruje się na nieco skromniejszym zadaniu: wypracowania praktycznych sposobów jednostkowego kultywowania sztuki miłości.

Miłość (zgodnie z końcem poprzedniego zdania, a także z tytułem dzieła Fromma stanowiącego podstawę niniejszych wywodów) jest w przekonaniu niemieckiego filozofa sztuką i – jak każda inna sztuka – wymaga wysiłku, by mogła przynieść efekty. Fromm zdecydowanie przeciwstawia się wizji łatwej miłości, miłości polegającej na natychmiastowej i niezobowiązującej konsumpcji podkreślając, że miłość wymaga trudów, wyrzeczeń i poświęceń, że – podobnie jak każda sztuka – związana jest z pracą. Filozof zastrzega również, że nie istnieją gotowe recepty dotyczące miłości, precyzyjne dyrektywy, podług których wystarczy działać⁴⁶. W zamian proponuje wskazówki dotyczące optymalnej postawy, jaką należy przyjąć, by w

⁴⁶ Zauważmy, iż podług analiz dotyczących poradników i terapii poczynionych przez Illouz, Hochschild i Klimczyka, we współczesnej kulturze nierzadko przedstawia się sytuację jako dokładnie odwrotną, twierdząc, że skuteczne przepisy i recepty na miłość jak najbardziej istnieją i na dodatek są w zasięgu ręki.

praktyce zrealizować ideał miłości pojęty jako zespolenie pozwalające przezwyciężyć poczucie samotności.

Fromm wyróżnia cztery wartości składające się na takową postawę: dyscyplinę, koncentrację, cierpliwość i zaangażowanie. Jeśli idzie o dyscyplinę, filozof zauważa, iż we współczesnej kulturze mówi się o niej tylko w kontekście pracy zawodowej, natomiast czas wolny przedstawia się jako służący uskutecznianiu w żaden sposób niezdiscyplinowanej konsumpcji. Fromm przekonuje, że uprawianie sztuki miłości wymaga wyrwania się z mniej lub bardziej chaotycznej rutyny pracy i rutyny rozrywki oraz zorganizowanie i podporządkowanie swojego czasu wzmiankowanej sztuce miłości. Również koncentracja jest, według Fromma, towarem deficytowym we współczesnej kulturze, która „prowadzi do rozproszonego i bezładnego sposobu życia. Robisz wiele rzeczy równocześnie: czytasz, słuchasz radia, rozmawiasz, palisz, jesz, pijesz. Jesteś konsumentem z otwartymi ustami, gotowym łykać wszystko – filmy, alkohol, wiedzę” (Fromm, 2006, s. 110)⁴⁷. Miłość powiada Fromm, nie może być czymś, co pojawia się w natłoku innych zjawisk, a na dodatek w towarzystwie zjawisk kolejnych, wymaga skupienia i wyrwania się z rwącego nurtu wydarzeń. Cierpliwość stanowi kolejną „niedzisiejszą” wartość, która nie współgra z pośpiechem i nastawieniem na natychmiastowy efekt. Fromm zauważa, że prawdziwa miłość nie przychodzi łatwo ani szybko, nie można sprowadzić jej do miłości instant. Miłość, podobnie jak każda inna sztuka, nie oferuje natychmiastowych efektów. Zaangażowanie sprowadza się w gruncie rzeczy do umieszczenia uprawianej sztuki na szczycie własnej hierarchii wartości, podporządkowanie jej innych wartości a także samego siebie.

Dodatkowo Fromm wskazuje na warunek specyficzny dla sztuki miłości, który należy spełnić, by uprawiać ją w sposób odpowiedni. Przezwycięzenie narcyzmu, polega jego zdaniem na umiejętności odrzucenia subiektywnej wizji rzeczywistości i na wypracowaniu perspektywy obiektywnej, na przezwycięzeniu perspektywy w ramach której „człowiek przeżywa jako realną rzeczywistość jedynie to, co istnieje w nim samym, natomiast zjawiska zachodzące w świecie zewnętrznym nie istnieją dla niego same w sobie, lecz doświadczą ich jedynie z punktu widzenia pożytku lub zagrożenia, jakie mogą stanowić” (Fromm, 2006, s. 118). Chodzi o dystans, wyjście poza narzędziowość. W gruncie rzeczy sprowadza się to do rozpoznawania zjawisk i ludzi,

⁴⁷ Wydaje się, że unikanie koncentracji na rzecz uczestnictwa w ciągłym natłoku zdarzeń, może stanowić element wzmiankowanej już we wcześniejszych paragrafach próby stłumienia świadomości i samoświadomości oraz poczucia samotności.

takimi, jakimi są, a nie takimi, jakimi chcielibyśmy, aby byli, lub jakimi wydaje nam się, że są. W tym sensie, przewyciężenie narcyzmu wiąże się z podmiotowym traktowaniem drugiej osoby oraz z próbą poznania jej tożsamości, o których była mowa w kontekście głównych komponentów miłości.

Fromm zastrzega, że wymienione przez niego warunki postawy umożliwiającej należyte uprawianie sztuki miłości należy realizować nie tylko w sferze intymnej, ale generalnie w ramach każdej aktywności. Nie będziemy w tym miejscu referować szczegółowych wskazówek filozofa, dotyczących sposobów uczenia się dyscypliny, koncentracji itd. – nie są one istotne z punktu widzenia celów niniejszej pracy ani też niezbędne dla zrozumienia myśli Fromma⁴⁸. Tymczasem zrekapitulujemy dotychczasowe ustalenia.

Według Fromma, człowiek z natury obarczony jest poczuciem samotności, natomiast sposobem przewyciężenia tego poczucia jest miłość, rozumiana jako zespolenie, w którym realizują się cztery elementy stanowiące części składowe istoty miłości: troska, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i poznanie. Filozof zauważa, iż w obecnych warunkach społeczno-kulturowych, głównie za sprawą swoistej dominacji kapitalizmu, miłość jest zjawiskiem niezwykle rzadkim. Jej miejsce zajmują relacje oparte na rynkowej logice transakcji kupna-sprzedaży, które sprowadzają jednostki ludzkie do wzajemnie konsumujących się towarów. Fromm krytykuje ten stan rzeczy, stwierdzając, że miłość, podobnie jak większość aktywności ludzkiej stała się w nieuświadomiony sposób funkcjonalna wobec potrzeb systemu kapitalistycznego, jednocześnie nie zaspokajając potrzeb ludzkich – w szczególności idzie tu o potrzebę przewyciężenia poczucia samotności, które zostaje stłumione przez rutynę pracy i rozrywki. Niemiecki filozof proponuje praktyczne porady, które mają pomóc w realizacji ideału miłości pomimo niesprzyjających warunków. Przekonuje, że miłość jest sztuką, której uprawianie nie jest łatwym zadaniem, wymagającym przyjęcia odpowiedniej postawy, na którą składają się: dyscyplina, koncentracja, cierpliwość, zaangażowanie oraz przewyciężenie narcyzmu.

(4) Zreferowane powyżej przemyślenia Fromma, sformułowane w połowie ubiegłego stulecia, z jednej strony mogą jawić się jako nieco staroświeckie i kaznodziejskie, jakkolwiek z drugiej strony wydają się wyjątkowo aktualne i zaskakująco komplementarne z uprzednio przytoczonymi badaniami E. Becka, E. Beck-

⁴⁸ Z tych samych powodów pominięte zostają uwagi Fromma dotyczące wiary i aktywności jako elementów pomocnych przy uprawianiu sztuki miłości.

Gernsheim, E. Illouz, A.R. Hochschild i W. Klimczyka (wywody Fromma w mniejszym stopniu zgodne są z badaniami A. Giddensa, B. McNaira i J. Weeksa, którzy – jak już wspomnieliśmy – plasują się niejako w opozycji do badaczy wymienionych przed otwarciem niniejszego nawiasu).

Jeśli przyjrzyć się bliżej czterem komponentom miłości wymienianym przez Fromma, to wydaje się, iż diagnozy socjologiczne, które zreferowaliśmy, w gruncie rzeczy konstatują dezawuację owych komponentów. Jeśli idzie o odpowiedzialność (potrzebę zaspokajania cudzych potrzeb), poszanowanie (branie pod uwagę danej osoby w jej faktycznym kształcie, zamiast projektowania na nią swoich własnych wizji) i poznanie (próba zrozumienia danej osoby), to wydaje się, że ich sednem jest skupienie się na danej osobie, zrozumienie jej i jej potrzeb oraz podejmowanie trudu owych potrzeb zaspokajania. Tymczasem podług analiz Klimczyka, Illouz i Hochschild współcześnie zaleca się nie tyle skupienie na danej osobie, co raczej „na” – nieodnoszących się do żadnej konkretnej osoby i roszczących sobie prawo do powszechnej stosowalności – porad mających dostarczyć technik pozwalających na osiągnięcie satysfakcji. Zamiast poznania osoby i jej potrzeb oferuje się poznanie uniwersalnych technik mających zapewnić obopólną – a nierzadko jednostronna – satysfakcję. Mamy tu zatem do czynienia z brakiem poznania i poszanowania drugiej osoby zasadzającym się na przekonaniu, iż ludzi nie trzeba poznawać ani rozumieć, jako że owo poznanie i rozumienie zastąpić mogą eksperckie porady. W skrajnych przypadkach – opisywanych głównie przez Klimczyka – osoba zostaje zinstrumentalizowana i uprzedmiotowiona, stając się obiektem, któremu aplikuje się poznane techniki pomijając przy tym potrzeby i intencjonalność owej osoby.

Również czwarty komponent miłości wymieniany przez Fromma, czyli troska, zdaje się być współcześnie towarem deficytowym. Fromm podkreśla, iż troska o kogoś nie może być jedynie deklaratywna, że winna pociągać za sobą konkretne działania. Zgodnie z tezami Arlie Russell Hochschild, współczesna troska o dom, rodzinę i intymność ma właśnie charakter deklaracyjny. Mimo, iż na szczycie własnej osobistej wartości stawia się właśnie dom, rodzinę i intymność, owa hierarchia zmienia się, jeśli jako kryterium jej sporządzenia potraktować faktyczne zaangażowanie, konkretne działania. Wówczas okazuje się, iż większą troskę niż intymności poświęca się pracy i konsumpcji, które Fromm – najwyraźniej słusznie – uznaje za dwa typy rutyny dominujące we współczesnej egzystencji i tym samym redukujące ją do zaspokajania potrzeb systemu ekonomicznego.

Wobec faktu permanentnego trwania jednostek ludzkich w owych rynkowych rutynach, pozarynkowe formy życia jako żywo zaczynają przypominać pracę i konsumpcję. To przenikanie logiki kapitalizmu do sfery intymnej określiliśmy za socjologami jako komercjalizację, racjonalizację i utowarowienie. Gdy Fromm wspomina (w jednym z zacytowanych fragmentów) o wizji małżeństwa jako sprawnego zespołu, nie sposób nie skojarzyć tego z funkcjonowaniem firmy *Family360* opisywanym przez Hochschild, gdzie rodzina stawiała się zarządzaną na wzór korporacji organizacją. Gdy natomiast niemiecki filozof pisze o życiu i byciu z kimś jako inwestowaniu, które ma przynieść maksymalny zysk, nieodparcie nasuwa się analogia z analizami Illouz dotyczącymi zrationalizowanych do granic możliwości zasad wyboru partnerów na internetowych portalach randkowych. „Egoizm *a deus*”, o którym pisze myśliciel, jawi się natomiast jako wyrazista etykieta, jaką można przyporządkować wszystkim ulegającym procesowi chłodzenia intymności i utowarowienia, które opisywaliśmy w poprzednich partiach niniejszych rozważań.

Jednocześnie Fromm zdaje się intuicyjnie wyczuwać również mechanizm podgrzewania oczekiwań, o którym pisaliśmy w kontekście diagnoz Klimczyka, jako że niemiecki myśliciel również zauważa, iż najbardziej popularną, a zarazem funkcjonalną wobec kapitalizmu postawą, jest nieustanne parcie naprzód, w ramach którego jedynym celem jest właśnie sam ruch, samo przekraczanie kolejnych granic – zgodnie zresztą z analizowaną przez Klimczyka zasadą transgresji. Filozof dostrzega również specyficzną formę stymulowania jednostek do myślenia i działania w opisany powyżej – i, podkreślmy raz jeszcze, funkcjonalny wobec rynku – sposób, a zarazem towarzyszący owej stymulacji brak poczucia zniewolenia – zagadnienie to omówimy szerzej w kontekście analiz poświęconych filozofii Michela Foucaulta.

Wydaje się, iż postawa intelektualna Ericha Fromma stawia go w jednym szeregu z Baumanem, Beckiem, Beck-Gernsheim, Illouz, Hochschild i Klimczykiem, znacznie uprzedzając ich dokonania. Niemiecki filozof w sposób jednoznacznie negatywny diagnozuje procesy, jakim we współczesnych warunkach społeczno-kulturowych ulegają ludzkie relacje intymne. Pozytywne wartości, jakie proponuje – troska, odpowiedzialność, poszanowanie, poznanie – stanowią kontrast dla schłodzonej, zrationalizowanej, skomercjalizowanej i utowarowionej logiki mającej coraz większy wpływ na stosunki międzyludzkie. W ten sposób skonstruowanie diagnoz filozoficznych z pozytywnymi ideałami lansowanymi przez Fromma (a także z formułowanymi przez niego krytycznymi zarzutami) pozwala uwypuklić fakt, że tym,

co ulega w ramach współczesnych relacji intymnych największej deprecjacji, jest zainteresowanie drugą osobą i jej zrozumieniem. Zamiast podejmować trud rozumienia drugiej osoby i poznania jej potrzeb wybiera się swoistą drogę na skróty, jaką jest poznawanie porad i technik, które w gruncie rzeczy drugą osobę instrumentalizują i uprzedmiotawiają. Opisywana przez Fromma miłosa sztuka interakcji, nastawiona na drugą osobę, ustępuje miejsca mechanicznej technice nastawionej na przekraczanie kolejnych granic, realizacji wciąż nowych – i wciąż niezainteresowanych rozumieniem drugiej osoby i jej potrzebami – instrukcji eksperckich. Jednocześnie Fromm wyraźnie i dobitnie zdaje sprawę ze swoistego odwrócenia porządku: jego zdaniem – a zreferowane dotychczas analizy socjologiczne w większości zdają się to potwierdzać – poprzez zredukowanie ludzkiej aktywności do konsumpcji i produkcji, zaspokajanie ludzkich potrzeb zastąpione zostało przez zaspokajanie potrzeb systemu ekonomicznego. Innymi słowy, to nie kapitalizm pomaga zaspokoić potrzeby ludzi, lecz to ludzie zaspokajają potrzeby systemu kapitalistycznego.

Nawet jeśli nie zgodzić się z Frommem, iż miłość jest odpowiedzią na poczucie samotności stanowiącą integralną część ludzkiej natury, to wydaje się, że wywody niemieckiego filozofa przekonują, iż zastąpienie sztuki miłości, nastawioną na rozumienie innych techniką sprawności, nastawioną na przekraczanie kolejnych granic, a nade wszystko zaspokajanie potrzeb systemu ekonomicznego zamiast potrzeb ludzkich, jawi się jako niepokojące nie tyle dla natury ludzkiej (czymkolwiek miałaby ona być), co dla współczesnej kultury zachodniej. Fromm co prawda nie do końca konceptualizuje owo zagrożenie w języku charakterystycznym dla rozważań o kulturze, niemniej jednak dostarcza trafnych intuicji, które wyeksplikujemy w III części niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ VI. Intymność zniewolona. Michel Foucault o seksualności i władzy

Ponieważ przedmiotem zainteresowania w ramach niniejszego podrozdziału są wywody Foucaulta dotyczące seksualności, obiektem analizy będą tu głównie trzy tomy *Historii seksualności* oraz eseje filozofa dotyczące zagadnień seksualności – odniesienia do tekstów Foucaulta poświęconych innej problematyce będą się pojawiać sporadycznie. Nie oznacza to jednak, że w ramach niniejszej pracy nie pojawią się żadne kategorie, które nie kojarzą się w sposób bezpośredni ze sferą seksualną – nie sposób bowiem nakreślić rzetelnej analizy zapatrywań autora *Słów i rzeczy* na seksualność bez odniesienia się do fundamentalnych dla jego myśli zagadnień władzy i podmiotu. Mimo że w niniejszym tekście pole zainteresowania myślą Foucaulta zostaje zawężone do tematyki seksualności, należy pamiętać, iż owa tematyka obejmuje dwa okresy wyróżnione w ramach twórczości Foucaulta – środkowy (w którym napisane zostały *Nadzorować i karać* oraz – stanowiąca obiekt niniejszych analiz – *Wola wiedzy*) i ostatni (do którego przynależą drugi i trzeci tom *Historii seksualności: Użytek z przyjemności* i *Troska o siebie*) – w dalszym toku wywodu pojawią się rozważania dotyczące różnicy pomiędzy tymi dwoma etapami działalności filozofa. Należy zastrzec, że niniejsze rozważania nie są detaliczną i szczegółową analizą zapatrywań Foucaulta na seksualność, jako że nie jest to ani możliwe (ze względu na ich ograniczoną objętość oraz – należy to przyznać – brak kompetencji autora niniejszych słów), ani potrzebne (ze względu na to, że takowe szczegółowe analizy zostały już w ramach polskiej recepcji myśli Foucaulta poczynione). Myśl Foucaulta referujemy tu przede wszystkim po to, by za jej pomocą spróbować rzucić światło na współczesne przemiany intymności.

Porządek niniejszego tekstu jest następujący: 1) zreferowane zostanie Foucaultiańskie rozumienie władzy, które stanowi konieczny warunek dla zrozumienia wywodów filozofa, 2) przedstawimy Foucaultowską historię seksualności przy czym: a) najpierw omówimy poglądy filozofa na chrześcijańskie i nowożytne podejście do seksualności (zawarte w *Woli wiedzy*), a następnie b) objaśnimy zapatrywania Foucaulta na dzieje seksualności w antycznej Grecji i Rzymie (opisane w *Użytku z przyjemności* oraz *Trosce o siebie*)⁴⁹, by wreszcie 3) dokonać próby odnalezienia w myśli Foucaulta

⁴⁹ Jak łatwo zauważyć, porządek niniejszego sprawozdania z Foucaultiańskiej historii seksualności nie odpowiada chronologii omawianych wydarzeń, lecz chronologii prac Michela Foucaulta.

ewentualnych „recept” na uzdrowienie kondycji seksualności, a także odniesienia rozważań filozofa do współczesnych przemian intymności.

(1) Problematyka władzy była podejmowana przez Foucaulta na tyle często, że przez pewien czas powszechnie uważano, że to właśnie ona stanowi główny przedmiot namysłu filozofa⁵⁰, w związku z czym Foucaultiańskie rozumienie władzy doczekało się pokaźnej liczby analiz i opracowań⁵¹. W obliczu obfitości stanu badań niniejszy tekst ogranicza się do zreferowania podstawowych i rudymenarnych ustaleń dotyczących Foucaultowskiego pojmowania władzy. Przede wszystkim warto zaznaczyć, że wizja władzy prezentowana przez Foucaulta jest zdecydowanie odmienna od klasycznych ujęć, z którymi francuski filozof *implicite*⁵² polemizuje, powiadając, że „Mówiąc władza, nie mam na myśli (...) zespołu instytucji i aparatów zapewniających poddanie obywateli danemu państwu. Słowem tym nie oznaczam też sposobu ujarzmania, który w przeciwieństwie do przemocy przybierałby formę reguły. Nie myślę wreszcie o ogólnym systemie panowania jednostki lub grupy nad innymi, którego skutki przenikałyby dzięki sukcesywnym rozwidleniom cały organizm społeczny” (Foucault, 2010d, s. 66) i dodając, że „[z] pewnością warto być nominalistą: władza nie jest ani instytucją, ani strukturą, ani czyjąkolwiek potęgą; jest nazwą użyczaną złożonej sytuacji strategicznej w danym społeczeństwie” (Foucault, 2010d, s. 67). Foucault odrzuca zatem obraz władzy jako posiadającej swoje centrum w postaci suwerena lub instytucji – władza zdaniem Foucaulta nie jest czymś, co można „ucieleśnić” poprzez przypisanie konkretnej osobie lub organizacji. Dotychczas zreferowane poglądy

⁵⁰ Myśliciel *explicite* odciął się od stawiania władzy w centrum swoich dociekań; „Nie władza zatem, lecz podmiot jest zasadniczym tematem moich studiów” powiada Foucault w tekście opublikowanym dwa lata przed śmiercią (Michel Foucault, 1998b, s. 174). Obecnie większość badaczy uznaje, że centralnym punktem myśli filozofa jest zagadnienie podmiotu.

⁵¹ W powstaniu niniejszych rozważań pomocne okazały się m.in. następujące analizy Foucaultowskiego rozumienia władzy: B. Błesznowski, *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, (Błesznowski, 2009, ss. 73–98); M. Herer *Michela Foucault wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*, 2000, (Herer, 2000, ss. 69–87); A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, (Kapusta, 2002, ss. 95–124); C.C. Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, (Lemert, Gillan, 1999, ss. 87–122); U. Zbrzeźniak, *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*, (Zbrzeźniak, 2010, ss. 59–127).

⁵² Foucault w zasadzie nie podejmuje bezpośredniej polemiki z żadną konkretną teorią władzy, wydaje się jednak, iż wiele z jego wypowiedzi traktować można jako krytykę klasycznego modelu w ramach którego władza konstytuuje się poprzez powszechną zgodę co do zrzeczenia się pewnych praw na korzyść suwerena: „Władza – czy piszemy ją z wielkiej litery, czy obywateli się bez tego – po prostu nie istnieje. Władza jest rzeczywista tylko wówczas, gdy działa (nawet jeśli pewne stałe struktury wyznaczają jej pole zróżnicowanych możliwości). Wynika stąd, iż władza nie pochodzi ze zgody powszechnej. Nie polega również, jako taka, na wyzbyciu się wolności, przekazaniu uprawnień bądź delegowaniu kompetencji przysługujących wszystkim na wybraną grupę (co nie przekreśla możliwości, iż zgoda stanowiłaby warunek istnienia władzy lub jej trwania). Stosunki władzy mogą być efektem danego z góry lub stale odnawianego przyzwolenia, lecz wyrażanie społecznego consensusu nie należy do ich natury (Foucault, 1998b, s. 186).

Foucault na władze miały charakter negatywny, mówiły o tym, czym władza nie jest – przejdziemy teraz do pozytywnych określeń, jakie francuski myśliciel przypisuje władzy:

„Wydaje mi się, że władzę trzeba przede wszystkim pojmować jako wielość stosunków sił immanentnych w dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i tarć przekształca je, umacnia, odwraca; zespół punktów oparcia dla wzajemnych relacji między tymi stosunkami, wskutek czego powstają łańcuchy lub systemy, czy też, odwrotnie, przesunięcia i zwiastujące podział sprzeczności; w końcu owocne strategie, których ogólna intencja lub instytucjonalna krystalizacja dopełniają się w postaci aparatów państwowych, formuł prawa, społecznych hegemonii” (Foucault, 2010d, s. 66).

Władza ma zatem charakter „ściśle relacyjny” (Foucault, 2010d, s. 68), nie jest substancjalna, zostaje „uosobiona” dopiero wtórnie i w sposób niekonieczny – władza w sensie Foucaulta funkcjonuje nawet wtedy, gdy nie istnieją żadni władcy, ani żadne rządy/instytucje. W tym sensie stosunki władzy są zawsze i wszędzie obecne: „Wszechobecność władzy nie oznacza jej przywileju przegrupowywania wszystkiego w ramach swej niezłomnej jedności; polega na wytwarzaniu się w każdej chwili i w każdym punkcie, czy raczej we wszelkiej między punktami relacji. Władza jest wszędzie – nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania. ‘Ta’ władza zaś, jej trwałość, powtarzalność, bezruch, samoodtwarzanie stanowią jedynie całościowy wynik tamtych zmiennych, zazębiania się każdej z nich w poszukiwaniu kolejnego utrwalenia” (Foucault, 2010d, s. 67). Należy więc zaznaczyć, że wszechobecność stosunków władzy implikuje ich uniwersalny charakter – stosunki władzy występują zawsze i w każdym społeczeństwie, jednakowoż ich szczegółowy charakter jest zrelatywizowany historycznie i kulturowo, zależy od konkretnych okoliczności.

Najpewniej warto również zwrócić uwagę na myśl wyrażoną przez filozofa w *Nadzorować i karać*, zgodnie z którą władza „produkuje realność” (Foucault, 1998a, s. 189) – myśl ta zostanie rozwinięta w dalszej części niniejszego tekstu poprzez zilustrowanie, w jaki sposób władza wytwarza podmiotowość i seksualność. Niemniej jednak, wydaje się, iż władza „produkuje realność” m.in. w tym sensie, że wyznacza spectrum możliwości, które są brane pod uwagę przez jednostki ludzkie: „Stanowi (...) ogólną strukturę działań wpływających na możliwe cudze działania: prowokuje, zachęca, wywołuje, uwodzi, ułatwia lub utrudnia, w skrajnych wypadkach wymusza lub bezwzględnie zakazuje – zawsze jednak pozostaje sposobem oddziaływania na inny

podmiot działający. Wpływa nań właśnie dzięki temu, że ów podmiot działa lub jest zdolny do działania. Władza jest zbiorem działań na inne działania” (Michel Foucault, 1998b, ss. 186–187) które polega na „kierowaniu cudzym kierowaniem się” oraz na kontroli nad możliwymi rezultatami tego ostatniego” (Michel Foucault, 1998b, s. 187).

Wydaje się zatem, że władzę można za Foucaultem rozumieć jako zawsze i wszędzie obecny układ sił, system funkcjonalnych zależności⁵³ występujący w określonych warunkach społeczno-kulturowych, które to zależności określają kształt owych warunków społeczno-kulturowych (jak również są przez nie wyznaczone) oraz wyznaczają spektrum myślenia i działania dla jednostek funkcjonujących w obrębie owych warunków społeczno-kulturowych. Władza jest zatem w pewnym stopniu źródłem wizji świata (w tym m.in. wizji seksualności), która dominuje w danym społeczeństwie jako wynik występującego w nim układu sił. Wydaje się, iż powyżej zreferowane zostały najważniejsze elementy Foucaultowskiego rozumienia władzy. Przejdziemy teraz do zreferowania historii seksualności proponowanej przez francuskiego filozofa.

(2) Analizując zapatrywania na Foucaultowską historię seksualności należy na wstępie zwrócić uwagę na jej daleko idącą odmienność w stosunku do powszechnych poglądów dotyczących tej materii⁵⁴. „Standardowe” historie seksualności zwykle, jak zauważa również sam Foucault (Foucault, 2010d, ss. 14–15), opierają się na następującym scenariuszu: 1) swoboda seksualna w antycznej Grecji i Rzymie, 2) chrześcijaństwo jako znaczne ograniczenie swobody seksualnej, 3) społeczeństwo burżuazyjne jako dalsze zaostrzenie rygorów dotyczących seksualności znajdujące swoje apogeum w dziewiętnastowiecznym purytanizmie, 4) wiek dwudziesty jako wyswobodzenie seksualności ze sztywnych pęt obyczajowych zakazów i nakazów. Foucault nazywa ten typ narracji „historią represji” (Foucault, 2010d, ss. 14–15) i sprzeciwia się obieranej w jej ramach perspektywie badawczej. Autor *Słów i rzeczy* przyznaje, że oczywiście seks był obiektem rozmaitych sankcji, twierdzi jednak, że były one czymś wtórnym i stosunkowo mało istotnym wobec mechanizmów, które leżały u ich podstaw. Zdaniem Foucault badając historię seksualności należy zwrócić uwagę na

⁵³ Próbę odczytania filozofii Foucaulta przez pryzmat myślenia funkcjonalnego proponuje Jerzy Kmita (Kmita, 2007a). Do Kmitowskiego odczytania filozofii Foucaulta powrócimy w dalszych partiach niniejszej pracy.

⁵⁴ Warto zauważyć, że Foucault nie jest jedynym badaczem, który prezentuje historię przemian intymności odmienną od „standardowej” jej wersji. Interesującym – zarówno na płaszczyźnie empirycznej jak i teoretycznej – przykładem odczytań dziejów intymnych Zachodu jest m.in. praca Norberta Eliasa (Elias, 1980).

relacje władzy i seksualności, przy czym ich przejawami są nie tyle wzmiankowane zakazy i represje, lecz raczej produkcja dyskursów o seksie, o których Foucault powiada, że ich mnożenie stanowi metodę sprawowania władzy (Foucault, 2010d, s. 31). Tym samym Foucault przekonuje, że w ramach historii seksualności, którą klasycznie postrzega się jako stopniową tabuizację, postępujące zakazywanie mówienia o seksie i ukrywanie seksu, faktycznie mamy do czynienia z czymś odwrotnym – z coraz intensywniejszym i – jak powiada francuski filozof – coraz bardziej natrętnym mówieniem o seksie, i to właśnie owo mnożenie seksualnych dyskursów stanowi perspektywę, którą należy przyjąć konstruując historię seksualności. Przejdziemy teraz do omówienia kolejnych etapów, które Foucault omawia w swojej historii seksualności, począwszy od seksualności chrześcijańskiej, poprzez seksualność nowoczesną a skończywszy na seksualności antycznej.

W ramach „standardowej” historii seksualności chrześcijaństwu zwykle przypisuje się ustanowienie trzech norm: reguły monogamii, zredukowania seksualności do reprodukcji i dyskwalifikacji przyjemności seksualnej. Foucault, w oparciu o prace historyczne Paula Veyne’a, twierdzi, że stanowisko to jest dalekie od prawdy, jako że owe zakazy funkcjonowały już w starożytnej Grecji, gdzie tylko wybrana elita miała możliwość wyemancypowania się spod ich wpływu. Niemniej jednak Foucault dostrzega w chrześcijańskim podejściu do seksualności pewne istotne *novum* – władzę pasterską zwykle uosabianą przez postać duszpasterza. W tym sensie Foucault powiada, że chrześcijaństwo nie tyle wprowadziło nowe nakazy i zakazy, co raczej mechanizmy władzy pozwalające na rozprzestrzenianie się owych nakazów i zakazów (Foucault, 2000a, s. 207). Niemniej jednak nie sposób nie zauważyć, że oprócz nowych mechanizmów władzy chrześcijaństwo wprowadziło również specyficzną etykę. W tym sensie wydaje się pożyteczny zabieg Jerzego Kmity polegający na wyróżnieniu dwóch płaszczyzn, które rozpatruje Foucault (owe dwie płaszczyzny wyróżnić można nie tylko w przypadku chrześcijaństwa, ale także w ramach pozostałych badanych przez Foucault okresach): stosunki władzy i „odpowiadającą im” etykę (światopogląd) (Kmita, 2007a, s. 207).

Władza pasterska w rozumieniu Foucault polega na kontrolowaniu i nadzorowaniu zbiorowości jednostek, przy czym nie odnoszą się one do konkretnego terytorium – podobnie jak w przypadku pasterza, który włada nie pastwiskiem, lecz stadem. Duszpasterz włada zarówno zbiorowością, jak i każdą jednostką z osobna – Foucault pisze tu o władzy indywidualistycznej (Foucault, 2000a, s. 209). Najwyższą

wartością etyki chrześcijańskiej jest zbawienie – jest to wartość odgórnie narzucona, nie można bowiem nie chcieć zostać zbawionym, każdy ma obowiązek starać się o zbawienie (Michel Foucault, 2000a, s. 210). Zbawienia nie sposób osiągnąć bez pomocy duszpasterza, w związku z tym jednostki są bezwzględnie posłuszne pasterzowi – owo bezwzględne posłuszeństwo, którego Foucault dopatruje się w chrześcijańskiej pokorze, staje się kolejną z naczelnych wartości etyki chrześcijańskiej (Foucault, 2000a, s. 211). Duszpasterz sprawuje nad jednostkami kontrolę obejmującą nie tylko działania jednostek, lecz również – jak łatwo się domyślić – ich dusze, czyli ich przekonania i uczucia. Kontrola dusz rozwija się, a zarazem zostaje w pewnym sensie zinstytucjonalizowana i w znacznym stopniu skodyfikowana, wraz z rozwijaniem się procedury spowiedzi, w szczególności wraz z wprowadzonym w czasach kontrreformacji zabiegiem polegającym na zamianie spontanicznego wyznania w wykalkulowane sprawozdanie. W tym sensie chrześcijaństwo, zdaniem Foucaulta, nie tyle wiąże się z tabuizacją seksu, ile raczej „przepuszczaniem go przez nieskończony młyn mówienia” (Foucault, 2010d, s. 23), którego rezultatem jest to, iż „człowiek Zachodu stał się zwierzęciem wyznającym” (Foucault, 2010d, s. 47).

Francuski filozof dostrzega co najmniej trzy znaczące zjawiska towarzyszące nakreślonym powyżej mechanizmom władzy pasterskiej i etyki zbawienia. Po pierwsze, Foucault wskazuje na tendencję do „wyrzekania się siebie”, rezygnacji z własnej autonomii na rzecz uległości wobec pasterza. Innymi słowy, władza pasterska w połączeniu z etyką zbawienia warunkowały swoiste wyrzekanie się prawa do samodzielnego kreowania własnej podmiotowości, a zarazem zgodę na przyjmowanie podmiotowości narzuconej⁵⁵. Po drugie, autor *Słów i rzeczy* stwierdza, że za sprawą chrześcijaństwa antyczny imperatyw „troski o siebie” ustąpił miejsca nakazowi „poznania siebie”. Skoro bowiem celem jest osiągnięcie zbawienia poprzez wyrzeczenie się siebie, nie sposób się o siebie troszczyć. W zamian za to, należy siebie poznać, by wyeliminować wszystko, co przeszkadza w drodze do zbawienia. Poznanie siebie nie odbywa się jednak na drodze autorefleksji, lecz za pośrednictwem duszpasterza, który wsłuchując się w wyznanie jednostki i reagując na nie, definiuje jej podmiotowość. Trzecim istotnym zjawiskiem związanym z pasterskimi stosunkami władzy i etyką zbawienia jest kontynuacja zapoczątkowanego już w antyku procesu rozluźniania więzi

⁵⁵ Foucault stwierdza wprost, że władza pasterska polegała na usuwaniu „ja”, (Foucault, 2000b, s. 275) i że jej celem było „uśmiercenie woli” jednostki, a każdy akt własnej woli postrzegany był jako coś złego (Michel Foucault, 2010a, s. 190).

seksu z przyjemnością, przy jednoczesnym zacieśnianiu związków seksu i prawdy. Seks w kulturze zachodniej bardzo szybko przestał być postrzegany i analizowany jako źródło przyjemności (zagadnienie to powróci w dalszej części niniejszego tekstu przy okazji rozróżnienia na *scientia sexualis* i *ars erotica*). Seks zaczęto analizować w kontekście prawdy i to w sposób dwojaki: po pierwsze, poszukując prawdy o seksie, po drugie, dopatrując się w seksie prawdy o jednostce⁵⁶. Seks stał się czymś tajemniczym, a zarazem na tyle istotnym, że wymagającym gruntownego poznania – „stał się głównym podejrzanym – niczym ogólny i niepokojący sens wbrew nam przenikający nasze zachowania i egzystencję, niczym czułe miejsce, poprzez które wnikają w nas złowieszcze zagrożenia, niczym mroczna cząstka tkwiąca w każdym z nas” (Foucault, 2010d, s. 54). Ta wola wiedzy w odniesieniu do seksu wiąże się z czwartym zjawiskiem jakie można wskazać przy analizie relacji pomiędzy chrześcijaństwem i seksualnością – wytwarzaniem wiedzy na temat seksu przy jednoczesnym zespoleniu się owej wiedzy oraz władzy w jednolity mechanizm. Zjawisko to omówione zostanie szerzej w kontekście dziejów seksualności w epoce nowoczesnej, w której to wskazane wyżej mechanizmy ulegały dalszemu rozwojowi.

Wraz z malejącym wpływem religii etyka zbawienia i pasterskie stosunki władzy, a także wpływ chrześcijaństwa na seksualność, zaczęły stopniowo maleć. Niemniej jednak tendencje, które zostały zapoczątkowane w okresie dominacji chrześcijaństwa, nie tyle zaczęły zanikać, co raczej uległy rozwinięciu i ewolucji. Foucault wskazuje na dwa dyskursy, które przyczyniły się do tego stanu rzeczy. Pierwszym jest dyskurs pedagogiczny, drugim dyskurs naukowy. Pedagogizację seksu Foucault datuje na wiek osiemnasty, kiedy to w całej Europie próbowano uczyć dzieci stosownego i dojrzałego stosunku do zagadnień seksualnych. Organizowano w tym celu (m.in. w Niemczech) szkolne przedstawienia-debaty, w ramach których dzieci i młodzież w chłodny i wyważony sposób, przy użyciu stosownego słownictwa snuły przemyślenia na temat seksu w obecności zaproszonych znakomitości ze świata sztuki, nauki czy polityki (zdaniem Foucault był to groteskowy spektakl często kończący się wybuchami śmiechu szacownej widowni, które spotykały się z gniewnymi reakcjami równie szacownych pedagogów) (Foucault, 2010d, ss. 27–29). Unaukowanie seksu,

⁵⁶ „W ‘kwestii seksu’ (...) rozwijają się dwa, wzajemnie do siebie odsyłające procesy: żądamy by powiedział prawdę (ponieważ jednak jako sekret wymyka się samemu sobie,, zastrzegamy, że to my wypowiemy rozświetloną, rozszyfrowaną prawdę jego prawdy), żądamy także, by powiedział nam naszą prawdę, a raczej, by powiedział głęboko ukrytą prawdę o nas samych, która, jak sądzimy, tkwi bezpośrednio w naszej świadomości” (Michel Foucault, 2010d, s. 54).

datowane przez francuskiego filozofa na wiek dziewiętnasty, wiązało się oczywiście z tym, że stał się on obiektem zainteresowania nauk, takich jak m.in. medycyna, prawo, psychologia, a w końcu „dedykowanej” seksowi dziedziny nauki, jaką jest seksuologia. W ten sposób, w świetle analiz francuskiego filozofa, seks wieku dziewiętnastego jawi się nie jako tabu, lecz jako obiekt wciąż mnożących się dyskursów poszukujących prawdy: wyznań o charakterze moralnym i metod naukowych o charakterze racjonalnym (Foucault, 2010d, s. 51).

Zdaniem Foucaulta, zarówno pedagogizacja jak i unaukowanie seksu stanowią efekt i kontynuację zacieśniania się związków pomiędzy seksem i prawdą, eskalację woli pozyskania prawdziwej i uporządkowanej wiedzy na temat seksu wyrażającej się w przekonaniu, że istnieje możliwość poznania prawdy o seksie, i że seks może dostarczyć prawdy o człowieku. W ten sposób konstytuuje się mechanizm władzy-wiedzy, który służy konstruowaniu prawdy o seksie, analizowaniu go i klasyfikowaniu. W ten sposób pojawiają się naukowo stwierdzone dewiacje, odchylenia i patologie o charakterze seksualnym, które pozwalają oddzielić „normalnych” od „nienormalnych” – to, co wcześniej uznano za „tylko” moralnie naganne, nauka uczyniła nienormalnym i nienaturalnym (Foucault, 2010d, s. 83).

Foucault powiada, że mechanizm władzy-wiedzy doprowadził do wytworzenia się urządzenia seksualności – wizji seksu wytworzonej przez mechanizm władzy-wiedzy, która jest powszechnie postrzegana jako naturalna: „W istocie chodzi raczej o samą produkcję seksualności. Nie powinniśmy się w niej dopatrywać jakiejś danej naturalnej, którą władza starałaby się poskromić, albo mrocznej dziedziny, którą wiedza próbowałaby powoli odsłonić. Seksualność to nazwa, jaką możemy nadać historycznemu urządzeniu: nie oddolna rzeczywistość, którą trudno ująć, lecz olbrzymia sieć na powierzchni, gdzie stymulacja ciał, nasilenie przyjemności, zachęta do mówienia, metody poznawcze, wzmocnienie kontroli i oporów zająmają się wzajemnie podług miar właściwych kilku wielkim strategiom władzy i wiedzy” (Foucault, 2010d, s. 75)⁵⁷. Mechanizm władzy-wiedzy poprzez wytworzenie urządzenia seksualności

⁵⁷ Warto zwrócić uwagę, że poglądy Foucault dotyczące urządzenia seksualności zbliżają go do stanowiska konstrukttywizmu, które wydaje się niejednokrotnie przejawiać w rozmaitych wypowiedziach francuskiego filozofa, m.in. gdy stwierdza: „Nie umieszczamy seksu po stronie rzeczywistości, a seksualności po stronie mętnych idei i złudzeń; seksualność jest realną figurą historyczną, to ona zbudowała pojęcie ‘seksu’ jako wyspekulowanego elementu potrzebnego do jej funkcjonowania. Nie sądzmy, iż mówiąc ‘tak’ seksowi, mówimy ‘nie’ władzy; przeciwnie, podążamy wówczas tropem ogólnego urządzenia seksualności” (Michel Foucault, 2010d, s. 108). Ślady konstrukttywizmu u Foucault odnaleźć można również w innych dziełach, m.in. w – pochodzącej z tego samego (środkowego) okresu twórczości co *Wola wiedzy – Nadzorować i karać*, gdzie Foucault powiada: „W rzeczywistości władza

ustala normy dotyczące seksualności i podmiotowości nadając im status prawdziwych, a więc naturalnych – Foucault mówi w tym kontekście o *assujetement*, które to pojęcie Tadeusz Komendant przetłumaczył jako ujarzmianie. Podczas gdy w okresie pasterskich stosunków władzy należało najpierw wyrzec się własnej podmiotowości, a następnie przyjąć wizję podmiotowości zaleconą przez duszpasterza, nowoczesne stosunki władzy niejako „skracają” ten proces, „od razu” oferując jednostkom gotową i naturalną (bo prawdziwą) podmiotowość. Można rzec, że mechanizm władzy-wiedzy, rozumiany jako pewien zbiór relacji o charakterze funkcjonalnym, wytworzył (nieintencjonalnie, w następstwie przygodnego splotu niezamierzonych skutków działań) powszechnie obowiązujący wzór kulturowy w zakresie seksualności w postaci urzędnika seksualności.

Historia seksualności w wydaniu Foucault nie jest zatem historią represji dotyczącą wprowadzania zakazów historią i tabuizacji, lecz raczej historią coraz bardziej rozbudowanej produkcji seksualnych dyskursów, związanej z poszukiwaniem prawdy o seksie, których niezamierzoną konsekwencją okazało się uwikłanie seksu w stosunki władzy i wreszcie wytworzenie urzędnika seksualności, czyli swego kulturowego wzorca seksualności, który powszechnie uznaje się jako naturalny, a który jednocześnie pozostaje funkcjonalny wobec owych stosunków władzy⁵⁸.

Foucaultiańska historia (jeśli idzie o chronologię dziejową) kończy się w zasadzie na początku dwudziestego wieku poprzez wyrażenie ambiwalentnego stosunku wobec psychoanalizy⁵⁹. Niemniej jednak nie oznacza to końca *Historii seksualności* jako dzieła – Foucault w dwóch kolejnych tomach cofa się do czasów antycznej Grecji i Rzymu. Owe dwa tomy – *Użytek z przyjemności* (obejmujący okres od V do IV w. p.n.e.) i *Troska o siebie* (IV w. p.n.e. – II w. n.e.) – przynależą do ostatniego, trzeciego stadium rozwoju myśli filozofa. Mamy tu do czynienia z wyraźną cezurą czasową *Wola wiedzy* powstała w roku 1976, natomiast *Użytek z przyjemności* i *Troskę o siebie* wydano w roku 1984, tuż przed śmiercią myśliciela. *Użytek...* i *Wola...* w powszechnej opinii badaczy różnią się diametralnie w stosunku do *Woli wiedzy*. Nie idzie tu tylko, ani nawet przede wszystkim, o inny okres dziejowy, lecz o zupełnie inną metodologię

produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji” (Michel Foucault, 1998a, s. 189).

⁵⁸

⁵⁹ Foucault powiada, że „nagły zwrot Freuda oddał wreszcie seksowi należną mu część, umieścił go w jednym z przełomowych punktów wyznaczonych począwszy od XVIII wieku przez strategię wiedzy i władzy oraz że w ten sposób, z cudowną skutecznością, godną najwybitniejszych mistyków i duszpasterzy doby klasycyzmu, spełniał sędziwy nakaz poznawania i dyskursywizacji seksu” (Foucault, 2010d, s. 9).

badania⁶⁰. Jedną z najlepszych charakterystyk dotyczących różnicy pomiędzy „środkowym” a „ostatnim” Foucault jest następująca wypowiedź:

„W trzecim i ostatnim okresie swej twórczości Foucault przesunął przedmiot zainteresowań z władzy, egzekwowanej wobec jednostek i je formującej, na władzę jednostek wobec siebie samych, poprzez którą same siebie formują. Była to część tego, co rozumiał przez ‘etykę’ – przedmiot jego zainteresowania w ostatnich latach życia. Moralność, twierdził Foucault, nie wyczerpuje się w naszych relacjach z innymi ani w kodach postępowania moralnego, które kierują interakcjami, w jakie wchodzi między sobą różne jednostki i grupy. Dotyczy ona także sposobów odnoszenia się jednostek do siebie samych i kierowania sobą – sposobów praktykowania oddziaływania na siebie samych i jednocześnie konstytuowania siebie jako moralnych podmiotów naszych pragnień i działań. Etyka jest troską o siebie” (Nehamas, 2000, s. 179, za: Koczanowicz, 1999, s. 16).

Foucault zaprzestał badania sposobu, w jaki system władzy-wiedzy ujarzmił jednostki narzucając im podmiotowość i konstruując seksualność, zwracając uwagę na sposób, w jaki jednostki ujarzmiły same siebie, kreując własne „ja” i własny seks. Pewnego rodzaju egzemplifikacją tego samo-ujarzmiania są dla francuskiego filozofa właśnie antyczna Grecja i Rzym.

Należy zastrzec, że Foucault nie postrzega antycznych poglądów na seksualność jako jednorodnych. Dostrzega w nich m.in. przejście od perspektywy deontologicznej (w ramach której miłość i seksualność były postrzegane przez pryzmat powinności, której centrum stanowiły umiar i przyjemność), na rzecz spojrzenia ontologicznego (pytającego o istotę miłości i koncentrującego się na dążeniu do prawdy) (Foucault, 2010b, ss. 269–275), a także zmianę statusu kobiet oraz charakteru więzi małżeńskiej oraz coraz dalej idące przenoszenie ciężaru z troski o siebie na poznanie siebie (Zbrzeźniak, 2010, ss. 162–164). Niemniej jednak w niniejszych rozważaniach nie dokonamy detalicznego przeglądu analiz Foucault, skupiając się raczej na wydobyciu ich najistotniejszych elementów, które pozwalają odróżnić antyczny stosunek do seksu od podejścia chrześcijańskiego oraz nowożytnego.

⁶⁰ Należy zaznaczyć, że owa zmiana jaka dokonała się w twórczości Foucaulta, budzi spory i kontrowersje dotyczące więzi łączących *Wolę wiedzy z Użytkiem...* i *Troską...*. Część badaczy twierdzi, że pomiędzy tymi dziełami mamy do czynienia ze swoistą kontynuacją, część opowiada się za tezą o niewspółmierności badań. Spór ten interesująco omawia Urszula Zbrzeźniak jednocześnie opowiadając się za stanowiskiem „kontynualistycznym” (Zbrzeźniak, 2010, ss. 128–133), które przyjmujemy również w ramach niniejszej pracy.

Antyczne zapatrywania na seksualność omawia Foucault w kontraście do seksualności chrześcijańskiej. Jedną z zasadniczych różnic, jakie Foucault dostrzega pomiędzy antycznym stosunkiem do seksualności a stosunkiem chrześcijaństwa oraz stosunkiem nowoczesnym jest charakter moralności. Foucault wyróżnia dwa typy moralności: moralność skupiającą się na subiektywizacji oraz moralność skupiającą się na kodeksie, przekonując, że ta pierwsza charakterystyczna jest dla antyku, natomiast ta druga dla chrześcijaństwa i nowożytności (Foucault, 2010c, ss. 130–133). Moralność skupiająca się na subiektywizacji koncentruje się na sposobie, w jaki podmiot staje się podmiotem moralnym, idzie tu nie o formułowanie konkretnych norm, lecz raczej o sposób ich internalizacji. Tymczasem moralność skupiająca się na kodeksie zainteresowana jest głównie tworzeniem zbiorów zakazów i nakazów, które jednostka winna bezkrytycznie przyswajać i realizować – subiektywizacja ogranicza się tutaj do owej bezkrytycznej asymilacji i realizacji. Foucault przekonuje, że w antycznych zapatrywaniach na seks, nie były istotne konkretne normy, nakazy i zakazy, lecz raczej stosunek podmiotu do sfery seksualnej – aktywności seksualne nie były klasyfikowane na dozwolone i niedozwolone i w tym sensie nie podlegały ocenie, ocenie podlegał natomiast stosunek podmiotu do owych aktywności, który powinien być umiarkowany i wolny od przesady. Foucault twierdzi, że „każda z trzech wielkich sztuk prowadzenia się, trzech wielkich technik samorealizacji rozwiniętych w myśli greckiej – Dietetyka, Ekonomika i Erotyka – jeśli nawet nie zaproponowała szczególnej moralności seksualnej, to przynajmniej szczególne ujęcie seksualnych zachowań. W tym wypracowaniu wymogów wstrzemięźliwości Grecy nie tylko że nie zamierzali tworzyć kodeksu zachowań obowiązujących wszystkich, ale również nie starali się organizować zachowania seksualnego jako dziedziny zależnej we wszystkich aspektach od jednego i tego samego zespołu zasad” (Foucault, 2010c, s. 278). Francuski filozof przekonuje, że antyczna moralność w gruncie rzeczy ograniczała się do samo-ujarzmiania podmiotu w duchu *sophrosyne* i *enkrateia*, czyli w oparciu o zasadę umiaru, którą realizowano na drodze *askesis*, zbioru ćwiczeń mających pomóc w budowaniu owej samodyscypliny. W tym sensie moralność miała charakter pluralistyczny – nie istniał żaden kodeks, który był realizowany przez wszystkich i w taki sam sposób. Podstawą moralności była permanentna walka z samym sobą, samo-ujarzmianie siebie mające na celu niezależność od popędów i pragnień. Celem moralności antycznej była, zdaniem Foucaulta, wolność pojęta jako autonomiczne rozporządzanie samym sobą – także w sferze seksualnej.

W daleko idącej opozycji wobec moralności greckiej stawia Foucault moralność chrześcijańską, moralność nastawioną na kodeks, a więc na konkretny zbiór nakazów i zakazów. *Askesis* przyjmuje tu postać ascezy, co oznacza, że panowanie nad sobą zostaje zamienione na wyrzekanie się siebie. Samo-ujarzmienie, samodyscyplinowanie się jednostki ustępuje tu miejsca władzy duszpasterza, który sprawuje kontrolę nad przestrzeganiem kodeksu przez jednostkę. Dążenie do panowania nad sobą i do autonomii zostaje zastąpione przez dążenie do podporządkowania się duszpasterzowi, tworzenie własnej podmiotowości ulega dewaluacji na rzecz bycia wytworem kodeksu i duszpasterza⁶¹. Jak łatwo się domyślić, Foucault zdecydowanie negatywnie waloryzuje chrześcijańską moralność kodeksu (a także będącą jej swoistym przedłużeniem moralność nowożytną), pozytywnie (choć nie bezkrytycznie) oceniając moralność grecką – do kwestii „wzorcowości” antycznego stosunku do seksualności powrócimy jeszcze w dalszym toku wywodu.

Warto wspomnieć w tym miejscu o innym rozróżnieniu, które przywołuje Foucault chcąc skontrastować chrześcijańskie i nowożytne podejście do seksualności, a mianowicie rozróżnienie na *ars erotica* oraz *scientia sexualis*. Otóż zdaniem Foucaulta wyróżnikiem kultury zachodniej jest fakt, że niezwykle szybko wytworzyła ona naukę o seksie, której celem jest pozyskanie uporządkowanej i prawdziwej wiedzy na temat seksualności, podczas gdy np. kultury Wschodu (być może do pewnego stopnia można by tu również wpisać antyczną Grecję i Rzym) zainteresowane były raczej sztuką miłości, sztuką erotyki, nastawioną na pozyskanie przyjemności. Foucault przekonuje, że *ars erotica* związana jest z postawą zaangażowania wobec seksu, postawą uczestnika, natomiast *scientia sexualis* stara się na seks spoglądać z dystansu, z pozycji bezinteresownego obserwatora, co z kolei prowadzi do sytuacji, w której w kulturze zachodniej ma miejsce nadprodukcja wiedzy teoretycznej i nieświadomość w kwestii pragnień podmiotu (Foucault, 2010d, s. 202).

(3) Przejdziemy teraz do ostatniej części niniejszego tekstu, w ramach której podjęta zostanie próba odnalezienia w filozofii Foucaulta swoistego remedium, które

⁶¹ Warto zaznaczyć, że filozof dokonuje tu swoistego dla siebie wywrócenia do góry nogami powszechnie przyjmowanych poglądów – zamiast traktować antyk jako okres wyjątkowej swobody seksualnej i prostą antytezę chrześcijańskiego reżymu, Foucault wskazuje na Grecję i Rzym jako na źródła mechanizmów, na których opierają się chrześcijańskie zakazy i obostrzenia: „W Grecji przewodnictwem sumienia oraz badanie siebie stanowiły techniki umożliwiające jednostce osiągnięcie panowania nad sobą, natomiast w tradycji chrześcijańskiej stały się technikami umożliwiającymi pasterzowi panowanie nad podległymi mu jednostkami. Zatem techniki, których celem było ukształtowanie autonomicznej jednostki, przerodziły się w metody kontroli i nadzoru” (Zbrzeźniak, 2010, s. 117).

zapobiec ma negatywnym konsekwencjom wciąż postępującego procesu wikłania seksu w stosunki władzy i czynienia wytwarzanego przez owe stosunki urządzenia seksualności funkcjonalnym wobec nich. Skorzystamy obficie z dociekań Urszuli Zbrzeźniak, która podjęła omawiany tutaj problem docierając do interesujących konkluzji. Jak wynika z powyższych dociekań (a także z ustaleń Zbrzeźniak), wartościami, które Foucault proponuje, są wolność i autonomia. Warszawska badaczka uważa, że wskazówki dotyczące tego, jak „wprowadzić w życie” owe wartości, odnaleźć można w obu okresach namysłu Foucaulta nad seksualnością.

Jeśli idzie o pierwszy okres, w którym powstała *Wola wiedzy*, to jako swoisty „program pozytywny” jawi się tutaj krytyczna analiza specyficznych dla danego czasu i kultury mechanizmów władzy. Dzięki ich zrozumieniu, możliwe jest skuteczniejsze przeciwstawianie się im: „Rozpoznanie mechanizmów władzy jest koniecznym warunkiem ewentualnego przeciwstawienia im. I właśnie do tego wzywa nas Foucault” (Zbrzeźniak, 2010, s. 127). Wydaje się, iż można rzec, że wskazówki zawarte w *Woli wiedzy* pomagają w zrealizowaniu wolności negatywnej, wolności od wpływów systemu. Kluczem do tej wolności jest świadomość dotycząca tego, w jaki sposób wytwarzane są wzory seksualności i podmiotowości, rozumienie sposobu funkcjonowania stosunków władzy. Niemniej jednak należy pamiętać, że jakkolwiek głębokie byłoby zrozumienie funkcjonowania mechanizmów władzy i jakkolwiek klarowna byłaby ich świadomość, owe stosunki władzy nie są możliwe do usunięcia.

Drugi okres namysłu Foucaulta nad seksualnością, w ramach którego filozof szczególnie interesował się antykiem, dostarcza nieco odmiennych wskazówek. Foucault przedstawia tu swoisty wzorzec, który koncentruje się na nobilitacji realizowania wolności i autonomii. Grecka kultura troski o siebie, w której przede wszystkim idzie o tworzenie siebie, panowanie nad sobą, uczynienie „siebie” „mną”, jest dla Foucaulta swoistą antytezą w stosunku do późniejszych dziejów Zachodu: „filozofia i etyka grecka miały pełnić rolę lustra, które pokaże nam współczesność w innym świetle” (Błesznowski, 2009, s. 153). Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z wolnością pozytywną, wolnością do samorealizacji, która – zdaniem Foucaulta – winna przejawiać się w autokreacji, samodzielnym tworzeniu swojej podmiotowości i seksualności. Wszelako należy zastrzec, iż Foucault zdawał sobie sprawę, że nie jest możliwe proste przeniesienie antycznych wzorców we współczesność, traktował Grecję raczej jako ideał, który można traktować jako punkt

odniesienia⁶².

Zbrzeźniak słusznie zauważa, że odczytanie dwóch okresów namysłu Foucaulta nad seksualnością jako dwóch komplementarnych odpowiedzi na pytanie o sposób realizacji wartości autonomii i wolności, w znacznym stopniu pokrywa się z pozytywnym programem, jaki francuski filozof prezentuje w eseju *Czym jest Oświecenie?* (Foucault, 2000). Charakteryzując poglądy głównych bohaterów tego tekstu, Kanta i Baudelaire'a, filozof również zdaje się formułować dwie sugestie, tworzące podobny „program pozytywny”, jak ma to miejsce w kontekście rozważań dotyczących seksualności. Kant jawi się bowiem jako myśliciel, który wprowadził do filozofii nową jakość, przejawiającą się w nowym sposobie badania teraźniejszości, który nie polega na postrzeganiu jej jako elementu dziejów i immanentnej im logiki, lecz raczej jako przygodnych okoliczności odróżniających dzisiaj od wczoraj (Foucault, 2000, ss. 277–278). Baudelaire natomiast jest przedstawiony przez Foucaulta jako zwolennik estetyki egzystencji zalecający autokreację, wytwarzanie siebie (M. Foucault, 2000, s. 285). Na bazie dociekań Kanta i Baudelaire'a Foucault formułuje postulat krytycznej ontologii nas samych stwierdzając, że „należy pojmować ją jako postawę, *ethos*, filozoficzne życie, gdzie krytyka tego, czym jesteśmy, jest zarazem historyczną analizą narzuconych nam granic i próbą ich przekroczenia” (Foucault, 2000, s. 293). Wydaje się, że krytyczna ontologia nas samych w znacznym stopniu koresponduje z pozytywnym programem wypływającym z Foucaultowskich badań seksualności: po pierwsze, liczy się zatem krytyczna analiza aktualnych warunków społeczno-kulturowych, a w szczególności rozumienie sposobu, w jaki stosunki władzy wytwarzają podmiotowość i seksualność, po drugie, ważne jest przekraczanie danej podmiotowości i seksualności poprzez autokreację, estetykę egzystencji.

(5) Nie sposób nie dostrzec, iż Michel Foucault jest piewcą wolności, krytykiem niewoli, zagorzałym kibicem autonomii. W zasadzie jego teksty wydają się mieć za zadanie uwodzenie ku wartościom, jakimi są wolność i autonomia. Wydawać by się mogło, iż ze względu na uwagę przywiązywaną do wolności i niezależności filozofia Foucaulta stanowić będzie wsparcie dla diagnoz Giddensa, McNaira i Weeksa. Niemniej jednak w gruncie rzeczy filozofię Foucaulta należy odczytać jako krytykę sposobu myślenia prezentowanego przez wymienioną trójkę socjologów. Wydaje się bowiem, iż ich zdaniem zniknięcie jawnych zakazów i nakazów oraz możliwość

⁶² Co do tego faktu zgadza się większość badaczy twórczości Foucaulta (zob. Błesznowski, 2009, s. 153; Citkowska-Kimla, 2006, s. 142; Kmita, 2007a, ss. 144–145; Zbrzeźniak, 2010, ss. 144–145).

swobodnego dyskusowania o seksie i przedstawiania go w przestrzeni publicznej są równoznaczne z poszerzeniem się pola wolności. Zdaniem Foucaulta – powtórzmy raz jeszcze – wpływ stosunków władzy nie ogranicza się do mówienia „nie” w postaci wprowadzania zakazów, lecz równie dobrze przejawiać się może w mówieniu „tak”. W ten sposób współczesne „erotyzacja kultury” jawi się nie jako wyzwolenie, lecz jako ciąg dalszy mnożenia seksualnych dyskursów, które co prawda przestały zakazywać i grozić, by zamiast tego uwodzić i zachęcać, lecz wciąż pozostają funkcjonalne wobec stosunków władzy.

Współczesny erotyzm, rozumiany jako kolejny rozdział Foucaultiańskiej historii seksualności, jawi się jako następny – choć pod wieloma względami szczególnie – przejaw daleko idącej iluzji. Wpisując współczesność w klasyczna „represyjną” historię seksualności, badacze tacy jak Giddens czy McNair wieszczą nadejście seksualnego wyzwolenia, czystej i prawdziwej wolnej miłości. Zakazy i nakazy, które tak długo ciemiężyły seksualność zostały wreszcie zniesione – jest to zdanie nie tylko dwóch wzmiankowanych socjologów, lecz generalnie powszechnie przyjmowane przekonanie. Niezależnie od tego, czy owo wyzwolenie seksu waloryzuje się pozytywnie jako przejaw emancypacji, czy negatywnie jako przejaw zepsucia obyczajów, sam fakt wyzwolenia przyjmuje się bez większych dyskusji. Perspektywa Foucaulta przedstawia zupełnie inny obraz. Historia seksualności jawi się jako coraz częstsze i coraz głośniejsze mówienie o seksualności, które stopniowo zostaje uwikłane w mechanizmy władzy (a później władzy-wiedzy), by w końcu wytworzyć wzorzec seksualności (urządzenie seksualności), który jednostki przyjmują jako „naturalny”. Współczesny erotyzm jawi się tutaj jako wyjątkowo sprawnie funkcjonujące urządzenie seksualności, w wysokim stopniu funkcjonalne wobec kapitalizmu, a co więcej, niesłychanie skuteczne, ponieważ zamiast jawnej przemocy korzysta z perswazji, utrzymując w jednostkach przekonanie, że kształt seksualność, którą przyjmują jako własną, jest wynikiem ich autonomicznych decyzji.

Należy zauważyć, że w świetle Foucaultowskiej filozofii kondycja współczesności przedstawia się jako szczególnie skomplikowana i niepokojąca. Przypomnijmy, że zdaniem Foucaulta, drogą do autonomii i wolności jest świadomość 1) dotycząca funkcjonowania stosunków władzy i sposobu, w jaki wytwarzają one wizje seksualności i podmiotowości oraz 2) świadomość samego siebie rozumiana jako panowanie nad sobą, rozumne kształtowanie siebie i swojej seksualności. Z analiz Klimczyka wynika natomiast, że współczesne jednostki w przeważającej mierze nie

tylko nie są świadome sposobu funkcjonowania rozmaitych mechanizmów władzy (pod postacią tego, co Foucaulta nazywa urządzeniem seksualności), lecz zasadniczo nie biorą pod uwagę możliwości wpływu stosunków władzy na realizowaną przez nie seksualność.

Foucault zdaje się zatem dołączać do grona myślicieli, takich jak Illouz, Hochschild, Klimczyk, Bauman i Fromm, którzy przekonują, że współczesne jednostki są w sposób nieuświadomiany warunkowane przez obecny system kapitalistyczny, tak, że ich działania stają się funkcjonalne wobec tegoż systemu. Jeśli zgodzimy się z Baumanem, Frommem, Hochschild, Illouz, Klimczykiem oraz Michelelem Foucaultem, to wydaje się, że współczesna seksualność i podmiotowość są wytworem stosunków władzy i pozostają funkcjonalne wobec owych stosunków, natomiast skuteczność mechanizmów władzy jest tak daleko posunięta, że jednostki zupełnie nie zdają sobie sprawy z ich istnienia, będąc przekonane o własnej wolności i autonomii. W ten sposób współczesność jawi się jako najmniej świadoma uwarunkowań, którym podlega – zarówno w chrześcijaństwie, jak i w nowożytności wpływ mechanizmów władzy również był obecny, jednak jednostki zdawały sobie z niego sprawę, nie były przekonane o własnej wolności i autonomii, jak ma to miejsce obecnie⁶³ – a tym samym jako najdalsza od zrealizowania ideałów wolności i autonomii w sensie Foucaulta.

⁶³ Historia seksualności jawi się w ten sposób jako historia zanikania autonomii i wolności, a także – a może przede wszystkim – zaniku świadomości. Mamy bowiem do czynienia z przejściem od autonomii, wolności i autokreacji (antyczna Grecja) poprzez świadome oddanie własnej autonomii i wolności i bycie wytwarzanym przez władzę pasterską (chrześcijaństwo) oraz bycie wytwarzanym przez mechanizm władzy wiedzy, któremu towarzyszyło wprowadzanie norm, których jednostki były świadome (nowożytność), aż do sytuacji, w której seksualność i podmiotowość są niejako odgórnie wytwarzane, podczas gdy jednostki nie są tego faktu świadome i pozostają w przekonaniu o własnej autonomii i wolności (współczesność).

ROZDZIAŁ VII. Intymność we dwoje. Ferdinand Fellmann o parze jako erotycznym źródle człowieczeństwa

Niniejszy wywód, poświęcony filozoficznym analizom Ferdynanda Fellmanna odnoszącym się do zagadnień intymności, omówiony zostanie w następującym porządku: (1) omówimy podstawowe dla Fellmanowskiej antropozofii pojęcia usprawiedliwienia, erosa i pary, (2) objaśnimy różnice pomiędzy światem zwierząt a światem ludzi, (3) wskażemy na parę jako źródło kształtowania się jednostkowej tożsamości, (4) wyjaśnimy rolę pary w kontekście jednostka-społeczeństwo, a także (5) przedstawimy Fellmanowską wizję współczesnego erotyzmu i współczesnych losów pary.

(1) Pojęcie usprawiedliwienia Fellmann zapożycza z teologii. Koncepcja usprawiedliwienia wynika z przekonania, iż człowiek jest z naturyznaczony brakiem i potrzebuje swoistego uzasadnienia, uprawomocnienia (Fellmann, 2009, s. 31). W teologii instancją usprawiedliwiającą człowieka był Bóg. Klasycznym przykładem jest wizja św. Pawła usprawiedliwienia przez wiarę (Fellmann, 2009, s. 61), jakkolwiek – powiada Fellmann – transcendencja stanowiła źródło usprawiedliwienia również m.in. u Augustyna czy Lutera. Usprawiedliwienie teologiczne jest zatem usprawiedliwieniem poprzez transcendencję, poprzez coś nie-ludzkiego. Niemniej jednak koncepcja usprawiedliwienia, mimo że wywodzi się z płaszczyzny teologicznej, nie zawsze musi funkcjonować na jej gruncie i nie zawsze musi odnosić się do transcendencji. Przykładem jest ujęcie Kanta, który usprawiedliwienia człowieka poszukuje w ludzkim rozumie (Fellmann, 2009, ss. 65–66).

Koncepcja usprawiedliwienia stworzona przez Fellmanna odróżnia się zarówno od koncepcji teologicznych, jak i koncepcji zbliżonych do Kantowskiej. Po pierwsze, jego wizja, podobnie jak ujęcie Kanta, odchodzi od usprawiedliwienia przez transcendencję, pragnie usprawiedliwić bycie człowieka wewnątrzświatowo – tym samym Fellmann opuszcza grunt teologii i przechodzi na grunt antropologii filozoficznej. Wszelako należy również odróżnić to podejście od pomysłów Kanta. Królewiecki myśliciel, mimo iż tak jak Fellmann chciał uzasadnić człowieka bez udziału transcendencji, próbował zrealizować to zadanie w oparciu o moc rozumu. Tymczasem Fellmann twierdzi, iż rozum jest w tym przypadku bezsilny. W swoich dociekaniach decyduje się na zwrot od logosu do erosa.

Fellmann w swoich dociekaniach dotyczących erosa odwołuje się do rozmaitych „erotycznych” koncepcji – począwszy od Platona (Fellmann, 2009, s. 74), poprzez zestawienie erosa i agape, aż do Freudowskiej wizji erosa jako libido (Fellmann, 2009, s. 78). Niemniej jednak niemiecki filozof korzysta z nich raczej jako z punktu wyjścia niż dojścia. Charakteryzując Fellmannowskie ujęcie erosa warto wyjść od przekonania, że „pod określeniem eros nie będzie tutaj rozumiana chęć seksualna, kierująca się zrazu anonimowo na wszystkich możliwych partnerów. W centrum zainteresowania znajduje się raczej miłość między kobietą i mężczyzną, którzy żyją razem w ekskluzywnym związku jako para” (Fellmann, 2009, s. 25).

Eros jest zatem więzią łączącą dwoje ludzi. Nie ogranicza się do relacji seksualnej, jakkolwiek seks stanowi jego integralny element. Wszelako seksualność współgra tutaj z emocjonalnością, z więzią duchową. Podobnie jak u Platona, eros rozumiany jest jako połączenie więzi seksualnej oraz duchowej, a zarazem przekroczeniem tej pierwszej (Fellmann, 2009, s. 74). Eros nie jest zatem bogiem, nie jest bytem osobowym ani nawet substancjalnym, lecz raczej relacją. Relacja łącząca dwoje ludzi to jednak tylko powierzchowna emanacja erosa. Fellmann powiada, że eros to „schemat transcendentálny, według którego ludzkie bycie-w-świecie uzyskuje swój kształt” (Fellmann, 2009, s. 259), dodając, że jego konkretyzacją jest para. Eros jest zatem, podobnie jak rozum, jedną z cech dystynktywnych człowieczeństwa, która determinuje to, czym jest dla jednostki ludzkiej rzeczywistość, oraz to, w jaki sposób w tej rzeczywistości partycypuje. Najistotniejszą formą owej partycypacji, ludzkiego bycia-w-świecie jest dla Fellmanna związek pary. Powiada wręcz, iż „miłość pary stanowi konkretne *a priori* stawania się człowiekiem” (Fellmann, 2009, s. 279). Szczegółowe przedstawienie roli pary nastąpi w kolejnych paragrafach. W tym miejscu należy podkreślić, iż to właśnie w ramach pary (która konstytuuje się dzięki erosowi) człowiek znajduje swoje usprawiedliwienie. W ten sposób usprawiedliwienie nie tylko jest wewnątrzświatowe (nie odwołuje się do transcendencji), ale również erotyczne (a nie rozumowe). Co więcej, jednostka nie może usprawiedliwić sama siebie, potrzebuje do tego drugiej jednostki – usprawiedliwienie odbywa się w parze, na zasadzie wzajemności. Wydaje się, iż dobrym podsumowaniem aktualnych rozważań jest następujący cytat:

„Pojęcie usprawiedliwienia uzyskuje (...) nowy wymiar znaczeniowy. Usprawiedliwienie oznacza teraz ratyfikację rozkoszy w relacji partnerskiej, w ramach której mężczyzna i kobieta doświadczają siebie w taki sposób, że nie muszą się tej rozkoszy wstydzić.

Tym samym powinno stać się jasnym, co oznacza antropologia filozoficzna jako koncepcja usprawiedliwiania. Gdy nie można już odwoływać się do usprawiedliwienia przez Boga, jedynie eros może zająć pozostawione bez sukcesji miejsce. W miłości erotycznej mężczyzna i kobieta uzyskują świadomość tego, kim są i czego właściwie oczekują od życia. Wiedza ta przypada im w udziale dzięki uznaniu umiłowanego partnera. W ten sposób rozwiązane zostają aporie, jakie cechują wizję człowieka, który oparcia poszukuje wyłącznie w skoncentrowanym na sobie logosie. Wprawdzie nawet za sprawą miłości nikt nie może wejść w cudzą skórę, niemniej, jak powiedziałby Simmel, dzięki niej każdy może się nieco przybliżyć do samego siebie lub do swego 'bytu'. Miłość pary jest jedyną formą usprawiedliwienia, która w pełni opiera się na wzajemności. W płciowym zespoleńiu każdy jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem – to właśnie głosi nauka o erotycznym usprawiedliwieniu człowieka. W następnym rozdziale objaśnimy, dzięki jakim zadziwiającym metamorfozom eros zamienia teorię w praktykę” (Fellmann, 2009, s. 71).

Reasumując: Fellmann wykorzystuje teologiczne pojęcie usprawiedliwienia i przenosi je na grunt antropologii filozoficznej, wybrakowanego człowieka pragnie usprawiedliwić nie poprzez transcendencję czy rozum, lecz poprzez erotyzm. Eros jest pojęty jako transcendentalny schemat, który zaszczepia duchowo-seksualną więź między dwójką ludźmi konstytuując w ten sposób parę – owa para stanowi źródło wewnątrzświatowego, erotycznego i ludzkiego usprawiedliwienie człowieczeństwa.

(2) Fellmann, konstruując swoją – aczkolwiek bazującą w pewnym stopniu na rozważaniach Kanta – wizję pierwotnego stanu natury przekonuje, że w stanie natury ludzie – a właściwie pra-ludzie – funkcjonowali jako pierwotna horda, w której seks odbywał się na sposób cykliczny, a jednostki żyły nie ze sobą, lecz obok siebie. Filozof uważa, że przełomowym momentem przekraczającym stan natury i cykliczność seksualną charakterystyczną dla pierwotnej hordy byłaby sytuacja, w której jedna z samic oddala się od stada i wabi do siebie wybranego samca łącząc się z nim w parę (Fellmann, 2009, ss. 91–92).

Przejście ze świata zwierząt do świata ludzi ma swoje źródło również w charakterystycznej dla człowieka formie stosunku seksualnego. Fellmann przekonuje, że zniesienie stałych cykli rozrodczych oraz typowa dla ludzi charakterystyczna pozycja frontalna wobec partnera sprawiają, że bycie-w-świecie człowieka – w stosunku do funkcjonowania zwierząt – nabiera pewnych specyficznych, niezwykle ważkich cech.

Na temat odperiodyzowania seksualności Fellmann wypowiada się następująco „Zdjęcie ciężaru przymusu czasowego towarzyszącego seksualności okresowej, stanowi warunek konieczny dla nastawienia dystansującego wobec obiektów pożądania, do których przynależą również przedmioty poznania” (Fellmann, 2009, s. 233). W powyższym cytacie pojawia się pojęcie dystansu, który jest jednym z najistotniejszych elementów pozwalających na przejście od świata zwierząt do świata ludzi. Również spółkowanie w pozycji frontальной uznaje Fellmann za konieczny warunek umożliwiający dystans, co więcej, twierdzi, iż „można spółkowanie w pozycji frontальной potraktować nie tylko jako pierwowzór dystansującego nastawienia, lecz także jako wzór eksperymentalnego obchodzenia się z przedmiotami poznania, o ile używanie genitaliów związane jest kontrolowaniem ich emocjonalnego oddziaływania, które daje się odczytać bezpośrednio na twarzy partnera płciowego” (Fellmann, 2009, s. 235).

Wyzwolenie się człowieka z cykli rozrodczych oraz frontální forma spółkowania pozwalają człowiekowi na dystans wobec świata, co z kolei umożliwia jego poznawanie i eksperymentalną manipulację jego składnikami. Zanim jednak rozwinięty zostanie wątek poznawalności świata, należy zwrócić uwagę na to, na czym polega – wynikająca z ludzkiej możliwości dystansu – różnica pomiędzy światem ludzkim i światem zwierzęcym.

Czerpiąc z myśli Maxa Schelera i Helmuta Plessnera, Fellmann stwierdza, że o ile człowiek – dzięki możliwości dystansu – jest ekscentryczny, o tyle zwierzę – pozbawione dystansu – jest ekstacyzyczne – człowiek potrafi znaleźć się niejako na zewnątrz świata, podczas gdy zwierzę zawsze pozostaje wewnątrz (Fellmann, 2009, s. 212). Można powiedzieć, że zwierzę żyje zamknięte w określonym fragmencie świata lub inaczej – świat zwierzęcia jest. Tymczasem człowiek żyje w świecie otwartym, dystans pozwala mu na przekroczenie pierwotnego środowiska życia (które dla zwierzęcia pozostaje jedynym dostępnym światem): „Świat ludzki jest czymś więcej niż tylko wycinkiem z większego świata, jest on objęty horyzontem, który przesuwają się wraz z przyrostem poznania”. Świat człowieka jest zatem zupełnie czymś innym niż świat zwierząt. Jest on otwarty, dostępny poznaniu. Wszelako Fellmann podkreśla, iż pierwotnym wobec poznania świata doświadczeniem jest partycypacja w parze:

„człowiek jest w stanie utworzyć sobie pojęcie świata dopiero za sprawą tego, że wcześniej rozpoznał w związku pary partnera jako podmiot. W jaki sposób intersubiektywność ma funkcjonować jako wzór dla obiektywizacji? Ten pozorny paradoks, zmiana miejsc podmiotu i

przedmiotu, rozwiązuje się, gdy właściwie uchwyci się ludzkie pojęcie świata. Świat jest dla ludzi czymś więcej niż ogółem obiektów (...). Jest on otwartym horyzontem, w którym człowiek może kroczyć od obiektu do obiektu. Owa niedostępna zwierzęciu otwartość świata człowieka nakreślona jest przez doświadczenie obcej podmiotowości. Tym samym schemat erosu staje się użyteczny, by rzucić nieco światła na głęboką gramatykę poznania naukowego” (Fellmann, 2009, s. 209).

Ludzkie poznanie, którego warunkiem jest dystans oraz wynikająca z niego otwartość świata, znajdując swoje źródło w erosie, fundamentem dla relacji poznawczej jest interakcja w ramach pary. Wynika z tego, iż źródłem poznania (również naukowego) jest nie logos, lecz eros. Fellmann nie zaprzecza oczywiście, że poznanie dokonuje się przede wszystkim za pomocą zmysłów i rozumu. Jednak, jego zdaniem, zmysłowo-rozumowe poznanie może dojść do skutku tylko dzięki erotycznemu podłożu. Fellmann podważa oczywistość poznawalności świata, pyta, jak to w ogóle możliwe, że ludzie uznają świat za podatny na poznanie:

„Ideały porządku natury, czy też przekonanie o poznawalności natury, które należą do samego jądra wyjaśniania naukowego, mają swoje źródło przemilczanym i nieuświadomianym sposobie doświadczenia miłości jako poznania i poznania jako miłości. Pewność, że świat istnieje, nie stanowi wiedzy czysto teoretycznej, lecz jedno z podstawowych przekonań wypływających z miłości pary. Ten sam eros, który w parze czyni innego doświadczanym jednocześnie jako obiekt i podmiot, leży także u podstaw ludzkiego pojęcia świata. Tak jak eros wyodrębnił parę z hordy, tak samo wyzwolił ludzi ze zwierzęcej niszy środowiskowej. Udostępnia on świat jako otwarty horyzont doświadczenia i daje badaczowi głębokie przekonanie o zasadniczej poznawalności świata” (Fellmann, 2009, s. 255).

Należy zauważyć, że wyrażone w powyższym cytacie tezy Fellmanna stoją w jawnej opozycji zarówno wobec zdroworozsądkowych przekonań dotyczących poznania, jak również w stosunku do wielu koncepcji fundamentalnych dla zachodniej filozofii. Po pierwsze, warunkiem możliwości poznania nie jest logos, lecz eros – wbrew myślicielom takim jak choćby Kant, poznanie nie staje się możliwe dzięki funkcjonowaniu rozumu. Po drugie, zdolności poznawcze nie tkwią immanentnie w indywidualnym podmiocie, lecz stanowią wynik jego partycypacji w parze – pogląd ten stoi w jawnej kontrze wobec Kartezjańskiej próby wykazania istnienia i poznawalności świata przez pojedyncze *cogito*. Po trzecie, podmiot Fellmanna uposażony jest nie tylko

w rozum, ale również w ciało – czysta praca rozumu nie wystarcza do ukonstytuowania się podmiotu, potrzebne są również brudne, erotyczne relacje cielesne.

Wśród „erotycznych warunków możliwości poznania” Fellmann wymienia – obok otwartości świata – zainteresowanie i przekonania. Niemiecki filozof twierdzi, że „trzy określenia tworzą pole semantyczne, do którego, najczęściej niezauważenie, odniesiona jest teoria wiedzy i poznania” (Fellmann, 2009, s. 209). Podkreśla, że „nie należą do naturalnego biologicznego uposażenia człowieka” i że „powstają one dopiero w sytuacji erotycznej” (Fellmann, 2009, s. 253).

Fellmann twierdzi, iż zainteresowanie pojawia się po raz pierwszy w ramach pary, „poprzez więź z inną płcią”⁶⁴ (Fellmann, 2009, s. 243), i dopiero wtórnie przenoszone jest na świat, uniwersalizowane. Świat budzi zainteresowanie i stanowi wartość poznania tajemnicę pod warunkiem, iż uprzednio nastąpiło zainteresowanie płciowością i tożsamością w ramach pary. Więź człowieka ze światem, poznawcze zainteresowanie ludzkiego podmiotu światem pojętym jako przedmiot, jest możliwe dzięki zainteresowaniu wchodzącej w skład erotycznej więzi pary. Zainteresowanie światem czyni możliwymi przekonania:

„Zainteresowanie, łączące ludzi ze światem, uzyskuje swoją logiczną formę w postaci przekonań, których status epistemologiczny nie jest łatwy do określenia. Przekonania są czymś mniej niż ugruntowana wiedza, czymś więcej zaś niż mniemania, które szybko się zmieniają i pozostają wobec człowieka zewnętrzne. Przekonania bliskie są znaczeniom, jeśli wykraczając poza semantykę wyrażen przez ‘znaczenie’ rozumie się ową siłę, która scala wrażenia zmysłowe i odnosi je do życia człowieka. Jako takie, przekonania zawsze implikują naszą gotowość do działania; w pewnych okolicznościach człowiek jest zdolny oddać życie za swoje przekonania. Wynika z tego, że nie w języku, jak sądził Habermas, zainteresowanie poznania są jednym, lecz w przekonaniach, jako w miejscu jedności teorii i praktyki” (Fellmann, 2009, s. 244).

Otwartość świata, zainteresowanie światem oraz przekonania (w szczególności przekonanie o poznawalności świata) znajdują swoje źródło w logosie, jednostka ludzka zdolna jest do poznania dzięki partycypacji w parze. Nie oznacza to jednak, iż Fellmann usiłuje zredukować logos do erosa, że nie dostrzega roli rozumu w procesie poznania i konstruowania teorii. W świetle wizji niemieckiego filozofa rozum jawi się jako wykonawca, którego obecność jest niezbędna, jakkolwiek, który nie mógłby niczego zdziałać, gdyby nie inżynier, jakim jest eros. Poznanie dokonuje się za pomocą rozumu,

⁶⁴ Należy zauważyć, iż Fellmann ewidentnie przez parę rozumie parę heteroseksualną, jakkolwiek nie podaje żadnych argumentów przemawiających za wykluczeniem par homoseksualnych.

jednak warunki możliwości poznania nie są rozumowe, lecz erotyczne. Poznanie jest dla Fellmanna tak istotnie zakorzenione w związku pary, iż kreśli on na tej podstawie szkic swoistej etyki naukowej, etyki poznawania:

„Z erotycznej miłości pary wynikają dla naukowego obrazu świata dalekosiężne perspektywy. Z jednej strony jasne jest, że na poznanie nie mogą być nałożone żadne immanentne granice. Dążenie do poznania i opanowania natury jest nie do powstrzymania. Z drugiej zaś strony, człowiek, który sam jest częścią natury, musi wykazywać ostrożność w dobieraniu środków poznania. Tutaj związek pary nasuwa się jako wzór. Tak samo jak kochający się muszą respektować się jako partnerzy, aby żyć ze sobą w zgodzie, tak samo badacz natury musi podchodzić do niej tak, jak do równoprawnego partnera. Nie ma przy tym mowy o jakimś romantycznym panpsychizmie. Natura nie posiada duszy, zdradza ona jednak swoje tajemnice tylko wtedy, gdy nauka potraktuje ją jako podmiot. Bliskie jest to schematowi erosa jako prototypowi bycia-w-świecie: gwałt nie jest jego sposobem działania. Podobnie jak ktoś kochający, badacz musi umieć czekać 'aż stopnieją pierwsze lody' ”(Fellmann, 2009, s. 255).

Podsumowując: przejście od stanu natury do kultury, od zwierzęcości do człowieczeństwa, od hordy pierwotnej do społeczeństwa dokonuje się dzięki wpływowi erosa i interakcji dokonujących się w ramach pary. Dzięki partycypacji w parze (a także dzięki frontalnej formie spółkowania i zniesieniu cykli rozrodczych) człowiek może zdobyć się na dystans wobec świata, który sprawia, że świat staje się otwarty i podatny na poznanie. Relacja erotyczna pary jest również źródłem zainteresowania, które wtórnie zostaje przeniesione na świat. W ten sposób możliwe stają się przekonania, w tym nade wszystko przekonanie o poznawalności świata. Warunkiem możliwości poznania (w tym naukowego) nie jest w koncepcji Fellmanna logos lecz eros. Rozum co prawda poznaje, lecz dzieje się tak tylko dzięki erotycznym fundamentom. Podmiot poznania nie jest autonomicznym wyizolowanym *cogito*, jego zdolności poznawcze wynikają z faktu, iż partycypuje on w parze.

(3) Fellmann przekonuje, iż podmiot zyskuje swoją tożsamość, swoją wizję samego siebie, tudzież – jak powiada filozof – autowizerunek właśnie poprzez erotyczną partycypację w parze. Rozważania dotyczące tego zagadnienia warto zacząć od przytoczenia żywnego przez niemieckiego filozofa przekonania, w myśl którego „bycie sobą”, posiadanie tożsamości, nie jest wynikiem intencjonalnego procesu (Fellmann, 2009, s. 197), w którym jednostka dokonuje bezpośredniego wglądu we własną jaźń. Zdaniem Fellmanna człowiek nie posiada możliwości bezpośredniego wglądu w samego siebie i potrzebuje odpowiedniego zapośredniczenia:

„Tak jak intersubiektywność zapośredniczona jest w języku, tak też odniesienie do mnie samego nie odbywa się bez pojęcia wizerunku. Autowizerunki są projekcjami, poprzez które człowiek uzyskuje dostęp do swego bezpośrednio niedostępnego świata wewnętrznego. Nie chodzi przy tym jednak o jakąś prostszą relację odbicia, lecz o taką formę przedstawienia, która najsilniejszy swój oddźwięk uzyskuje w ramach związku partnerskiego. W ten sposób ponownie schemat erosa staje się tym, zgodnie z którym wykształca się nie tylko intersubiektywność, ale i sama subiektywność. Płyne z tego wniosek, że tożsamość osobową zrekonstruować można jako wspólną pracę nad autowizerunkiem, przebiegająca zgodnie ze schematem erosa” (Fellmann, 2009, s. 190).

Z powyższego cytatu wynika, że Fellmann postrzega wytwarzanie się subiektywnej tożsamości jako proces zachodzący w ramach pary. Tożsamość nie powstaje poprzez intencjonalny wgląd jednostki w głąb siebie ani poprzez narzucenie z zewnątrz. Podkreślając, że jednostka nie może samodzielnie wytworzyć swej tożsamości, Fellmann *explicite* polemizuje z podejściem postmodernistów, o których powiada, że postulują indywidualną i estetyczną autokreację (zob. Fellmann, 2009, s. 198). Niemiecki filozof podkreśla również, że tożsamość nie kształtuje się w ramach relacji matka – dziecko (zob. Fellmann, 2009, s. 190). Relacja ta nie jest bowiem „wspólną pracą”, nie jest równorzędna. To raczej matka „pracuje” przekazując dziecku określone wzorce, nie pojawia się jednak analogiczna relacja zwrotna. Przekaz wzorców w znacznie mniejszym stopniu stanowi element budowania tożsamości niż wzajemne kształtowanie wizerunków – wzajemność jest tu kategorią, która odgrywa znaczącą rolę:

„Rozwój autowizerunku w ramach relacji partnerskiej wymaga podwójnej pracy: po pierwsze, musimy stworzyć sobie wizerunek Innego, nie działając przemocą na jego własny autowizerunek. Tylko w ten sposób powstaje bowiem szansa, że nasze inkorporowane w wizerunek innego oczekiwania uzyskają spełnienie. Po drugie, musimy włączyć oczekiwania Innego w nasz własny wizerunek, aby nie stać się tylko obiektem jego pragnień. W ramach intersubiektywności Inny odgrywa zawsze rolę żywego lustra, w którym życzenia i pragnienia osób zaangażowanych skupiają się w jedno – życzenia i pragnienia, poprzez które każdy doświadcza siebie jako indywidualne Ja. Czysto płciowa reakcja przeradza się w to, co nazwać można ‘interpojetycznością’, wzajemnym formowaniem autowizerunków, które więc pomiędzy kochającymi się przedstawiają ze swej tymczasowej perspektywy” (Fellmann, 2009, s. 199).

Powyższy cytat opisuje, w jaki sposób w ramach pary wytworzona zostaje – poprzez zapośredniczenie w autowizerunku – tożsamość partycypujących w niej jednostek. Fellmann podkreśla, iż budowanie się ludzkich tożsamości oraz proces samopoznania dokonują się we wzajemnej interakcji, są wzajemnym tworzeniem się i poznawaniem, na które składa się zarówno tworzenie i poznawanie drugiej osoby, jak i siebie. Kolejnym ważną kwestią dotyczącą konstruowania tożsamości, na którą zwraca uwagę Fellmann jest rola ciała. Filozof przekonuje, że ciało jest niezbędnym czynnikiem składającym się na samo postrzeganie: „Każdy człowiek używa ciała jako środka służącego do prezentacji swej autonomicznej osobowości” (Fellmann, 2009, s. 192). Ciało jawi się zatem jako medium, które pośredniczy w wyrażaniu wewnętrznego „ja”. Ostatecznie Fellmann stwierdza, że autowizerunki powstałe dzięki erotycznej relacji w ramach pary stanowią pełne przedstawienia ludzkich tożsamości, jako że zawierają one zarówno komponent duchowy jak i cielesny. Całościowość owych autowizerunków przeciwstawia Fellmann fragmentaryczności relacji funkcjonalnych, które przejawiają się w ramach nie-erotycznych interakcji międzyludzkich i wiążą się z poszczególnymi rolami społecznymi realizowanymi przez daną jednostkę:

„Funkcja, jaką relacja erotyczna spełnia w związku z autowizerunkiem, bierze się stąd, że zakochani napotykać siebie we wszelkich aspektach swego cielesno-duchowego istnienia. Ludzie dorośli nie mają żadnego bardziej żywego zwierciadła niż partner płci przeciwnej. Autowizerunki są zatem zawsze wizerunkami erotycznymi w głębokim antropologicznym rozumieniu tego terminu. Spojrzenie partnera ma dla autowizerunku charakter zawsze korygujący. Autowizerunek jako fikcja nie jest czymś po prostu wymyślonym, lecz stanowi dającą się zrealizować wyłącznie w relacji partnerskiej próbę zatarcia i zniesienia różnicy pomiędzy bytem a pozorem, pomiędzy tożsamością a indywidualnością. Różnica oraz fikcja są w ramach autowizerunku jednym i tym samym. To właśnie odróżnia autowizerunek od ról odgrywanych przez nas w społeczeństwie. A tylko dzięki przenikliwemu i życzliwemu spojrzeniu partnera ustrzec możemy się przed tym, by swą własną tożsamość osobową zatracić w funkcjonalnej tożsamości ról” (Fellmann, 2009, s. 196).

Relacja erotyczna w ramach pary przenika wszelkie duchowe i cielesne aspekty jestestwa jednostek w niej partycypujących. Jest najgłębszą relacją, w jaką może być uwikłana jednostka i dlatego autowizerunki powstające w ramach pary są najpełniejsze i najbardziej autentyczne z możliwych. Tylko para pozwala odśłonić całościowy i pełny obraz ludzkiej tożsamości, który stanowi coś więcej, niż sumę realizowanych ról społecznych.

(4) Ferdinand Fellmann, konstruując swoją antropologię filozoficzną, czyni to często poprzez podawanie w wątpliwość utartych filozoficznych i zdroworozsądkowych poglądów. Jednym z tego typu mitów jest jego zdaniem opozycja jednostka–społeczeństwo, a w szczególności jej podstawowy charakter. Powiada on iż:

„opozycja pomiędzy jednostką społeczeństwem to jedynie abstrakcja. Oba bieguny tworzą się dopiero dzięki parze. Zaś para nie powstaje poprzez połączenie dwóch już ukształtowanych jednostek ludzkich, lecz raczej to właśnie indywidualność, tak samo zresztą jak tożsamość, rodzi się wskutek intensyfikacji relacji partnerskiej. Można przeto powiedzieć, że jednostka ludzka nie jest ani atomem, ani żywiołem społeczeństwa, lecz funkcją łączenia się w pary. Tak jak para tworzy jednostkę, tak też dzięki niej powstaje społeczeństwo jako całość możliwych relacji partnerskich, i to nie poprzez proste zsumowanie par, lecz poprzez ustandaryzowanie relacji erotycznych dzięki ich ciągłej powtarzalności” (Fellmann, 2009, s. 92).

Fellmann przekonuje, że opozycja jednostka – społeczeństwo, nie jest czymś danym, nie jest punktem wyjścia dla rozważań o człowieku, lecz stanowi wynik działania erosa, jest pochodną pary. To para – powiada Fellmann – umożliwia zaistnienie indywiduum i społeczeństwa.

Eros jest zatem nie tylko tym, co ucłowiecza jednostkę, wyrывa ją ze stanu natury. Eros, poprzez ukonstytuowanie pary, pozwala jednostce stać się pełnowartościowym indywiduum, pełnoprawnym podmiotem. Filozof zdecydowanie sprzeciwia się tutaj współcześnie powszechnie respektowanemu przekonaniu, iż warunkiem stania się indywiduum i tzw. „bycia sobą” jest „wyzwolenie się” z więzi i zobowiązań międzyludzkich. Twierdzi on, iż jest to „iluzja”, i że jednostka funkcjonująca poza parą jest bardziej narażona na uleganie zewnętrznym wpływom, a co za tym idzie, jest podatna na rozmaite tendencje unifikujące i uniformizujące (Fellmann, 2009, s. 298); powiada też, że osamotniona jednostka „zostaje wchłonięta przez wspólnotę. W przeciwieństwie do tego para wskazuje ramy, w których autonomiczne osobowości ludzkie mogą się wzajemnie korygować i wspierać” (Fellmann, 2009, s. 28). Wszelako należy podkreślić, iż przyznając prymat parze, Fellmann nie próbuje zdezwuować indywiduum – stara się jedynie uniknąć jego absolutyzacji wskazując na pierwotność pary (Fellmann, 2009, s. 278). Niemiecki filozof przekonuje, że dopiero para pozwala jednostce osiągnąć autonomię i ukonstytuować się jako niezależne indywiduum. Dopiero taki właśnie pełnoprawny podmiot jest w stanie stać się członkiem społeczeństwa.

Spółeczeństwo nie jest zatem możliwe bez jednostek partycypujących w parach. Fellmann stwierdza wręcz, że para stanowi istotniejszy i bardziej pierwotny element wdrażania jednostki do społeczeństwa niż relacja dziecka i matki: „Matka może ze swego dziecka uczynić jednostkę społeczną tylko w tej mierze, w jakiej sama była uczestnikiem związku partnerskiego jako naturalnej formy współżycia” (Fellmann, 2009, s. 167). Partycypacja w parze uczy jednostkę budowania międzyludzkich relacji, które stają się z kolei jednym z fundamentów społeczeństwa, odróżniając je od stanu natury. Zbiorowość pozbawiona relacji erotycznych, powiązana jedynie relacjami funkcjonalnymi, nie jest społeczeństwem, lecz hordą.

„To, w jaki sposób erotyczna miłość partnerska stanowić może medium procesu uspołecznienia, staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy wykaże się, co odróżnia konstelacje partnerskie od relacji funkcjonalnych. Wobec opozycji zachodzącej pomiędzy jednostką a społeczeństwem para stanowi praformę relacji personalnych. Pojmuje ona człowieka także niezależnie od porządku społecznego jako istotę społeczną, a dzięki temu właśnie nie tylko jako istotę towarzyską. Różnica wynika z tego, iż miłość opiera się wprawdzie na popędzie płciowym, jest jednak czymś więcej niż tylko seksualnym zainteresowaniem partnerem. Odpowiednio do tego relacje społeczne nie są jedynie poszerzeniem więzi naturalnych, lecz stanowią ich transformację dokonaną zgodnie ze schematem erosa” (Fellmann, 2009, ss. 90–91).

Dychotomia jednostka – społeczeństwo jawi się zatem nie jako pierwotna, źródłowa i oczywista, lecz jako wtórna wobec pary, znajdująca właśnie w parze swoje wyjaśnienie. Fellmann uznaje, że dychotomię jednostka–społeczeństwo należy ujmować nie jako opozycję, lecz raczej jako rozróżnienie dwóch odmiennych perspektyw:

„Indywidualność i społeczeństwo występują wobec siebie jako dwie perspektywy, które nie dają się do siebie sprowadzić: wewnętrzna perspektywa odizolowanego podmiotu i zewnętrzna perspektywa faktów społecznych. Psychologia i socjologia to te nauki, które niczym skłóceni bracia spierają się o swój wspólny przedmiot: człowieka. Lecz „człowiek” nie istnieje. Istnieją tylko mężczyźni i kobiety, którzy za sprawą ich płciowego nastawienia na partnera wydają na świat dzieci. Tym, co istnieje, są pary, których ontologiczny status jest jednak trudny do określenia. Jako najmniejsze człony pewnego powiązania nie są tak trwałe, jak indywidualność i społeczeństwo, a mimo to mają własną rzeczywistość. Jest to rzeczywistość medium, łączącego perspektywę wewnętrzną i zewnętrzną” (Fellmann, 2009, s. 279).

Psychologia i socjologia przedstawione zostają jako dyscypliny niejako zamknięte w wewnętrznej perspektywie izolowanego podmiotu i zewnętrznej perspektywie faktów społecznych. Zdaniem Fellmanna, nauki te nie dostrzegają, iż u podłoża ich dziedzin badawczych znajduje się fundament, jakim jest para, która stanowi warunek zaistnienia jednostki ludzkiej i społeczeństwa, a jednocześnie stanowi medium pośredniczące pomiędzy nimi.

Partycypowanie w parze stanowi zatem, zdaniem Fellmanna, źródło indywidualizacji i socjalizacji, jest koniecznym warunkiem zarówno bycia sobą, jak i bycia z innymi, a w pewnym sensie jest również źródłem świadomego bycia-w-świecie. W tym sensie eros i para stanowią źródło subiektywności, intersubiektywności, a także obiektywnego poznania. Po pierwsze, partycypacja w parze pozwala jednostce stać się indywidualum, podmiotem, subiectum, zdystansować się do siebie i stworzyć własny autowizerunek. Po drugie, para jest dla podmiotu źródłem doświadczenia relacji międzyludzkich, które pozwalają mu na stanie się integralną częścią zbiorowości, a zatem na ukonstytuowanie się społeczeństwa i intersubiektywnej komunikacji. Po trzecie, eros pozwala na zdystansowanie się wobec zewnętrznej rzeczywistości jednocześnie umożliwiając jej poznanie.

(5) Nie sposób nie zauważyć, że wywody Fellmanna nie są chłodnymi analizami antropozoficznymi, których celem jest jedynie neutralny aksjologicznie opis. Niemiecki filozof przede wszystkim stara się przedstawić parę i erosa jako wartości, które – szczególnie obecnie – należy chronić i kultywować. Sam myśliciel już na pierwszych stronach omawianej tu książki przyznaje wprost, iż stanowi ona „mowę obrończą pary” (Fellmann, 2009, s. 17). Niniejszym przyjrzymy się, przed czym, zdaniem niemieckiego myśliciela, należy bronić parę i erosa, i na czym właściwie polega ich wartość, tym samym koncentrując się na uwagach Fellmanna dotyczących współczesności. Zaczniemy od przytoczenia fragmentu rozważań Fellmanna, w którym komentuje on diagnozy stawiane przez współczesnych socjologów:

„Nowoczesne życie oferuje krytycznemu spojrzeniu socjologów obraz ambiwalentny. Z jednej strony wyzwolenie się indywidualum z tradycyjnych struktur, wyraźne samookreślanie się w przestrzeni publicznej, wyrażające się w swobodniejszym obchodzeniu się ze sobą płci. Z drugiej strony zaś, strzeżenie wyłącznych, osobistych związków, biorących się z dobitnego ‘indywidualizmu posiadania’. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety zafascynowani są wymiennością kontaktów, obawiają się więzi, jednocześnie zaś tęsknią za bezpieczeństwem i trwałością, jakie obiecuje wielka miłość. Indywiduum znajduje się w stanie zawieszenia

między autoafirmacją a oddaniem, które najbliższe jest temu, co egzystencjaliści nazywają ‘świadomością spętaną’. Ludzie z chłodną satysfakcją uświadamiają sobie przypadkowość istnienia, z powodu której cierpią, nie potrafią się jednak od niej uwolnić. Optymistyczna obojętność ‘pokolenia Golfa’[w tekście oryginalnym w tym miejscu znajduje się przypis – przyp. M.M.] dawno ustąpiła poczuciu niepewności i rozczarowania, które z trudem daje się ukryć za fasadą pewności siebie” (Fellmann, 2009, s. 21).

Wydaje się, iż zdanie Fellmanna zasadniczo nie różni się od ustaleń, które poczyniliśmy w poprzednim rozdziale. Okazuje się bowiem, że analizy socjologów są ambiwalentne, jako że z jednej strony konstatują wynikającą z procesu indywidualizacji wolność i równość, jakkolwiek z drugiej diagnozują tęsknotę za stabilnością i poczuciem bezpieczeństwa oraz niepewność. Fellmann, jak łatwo się domyślić, twierdzi, że rozwiązanie problemów współczesności w gruncie rzeczy sprowadza się do kultywowania wartości jakimi są para i eros. Twierdzi on, iż to właśnie bazująca na erosie partycypacja w parze stanowi źródło zaufania (Fellmann, 2009, s. 85), akceptacji i bezpieczeństwa (Fellmann, 2009, s. 286), które stanowią jedyne lekarstwo na współczesne pokoje, a których nie da się osiągnąć za pomocą czysto racjonalnych rozważań, lecz właśnie na drodze erotycznego zaangażowania się w parę (Fellmann, 2009, ss. 26–29). Jednocześnie Fellmann niezwykle silnie oponuje przeciwko przekonaniu zawierającym się niejako w mechanizmie ochładzania intymności, w ramach którego twierdzi się, iż najważniejszym elementem troski winna być indywidualna autonomia i niezależność, natomiast wszelakie więzi i więzy międzyludzkie są dla owej centralnej wartości zagrożeniem, którego należy unikać:

„Do największych iluzji czasów współczesnych zalicza się uznanie wolności od związków jako warunku wytworzenia silniejszych indywidualności. Indywidualizm nigdy nie jest tak bezbroniście wydane społeczeństwu i jego trendom, jak wówczas, gdy jest w pojedynkę. Single czują się wolne, kiedy mogą według własnego upodobania dysponować swoimi siłami i czasem, jednak dowolność oznacza zawsze zależność od zewnętrznych warunków i wewnętrznych popędów. Mężczyzna i kobieta uzyskują wolność ducha i ciała dopiero w związku pary, którego ukształtowanie wzmacnia odporność oraz czyni odpornym na wyzwania ze strony społeczeństwa” (Fellmann, 2009, s. 298).

Filozof zdecydowanie sprzeciwia się zatem szeroko rozpowszechnionemu współcześnie przekonaniu, iż warunkiem stania się indywidualnością i tzw. „bycia sobą” jest „wyzwolenie się” z więzi i zobowiązań międzyludzkich. Twierdzi on, iż jest to „iluzja”, i że jednostka funkcjonująca poza parą jest bardziej narażona na uleganie zewnętrznym

wpływow, a co za tym idzie, jest podatna na rozmaite tendencje unifikujące i uniformizujące, powiada, że osamotniona jednostka „zostaje wchłonięta przez wspólnotę. W przeciwieństwie do tego para wskazuje ramy, w których autonomiczne osobowości ludzkie mogą się wzajemnie korygować i wspierać” (Fellmann, 2009, s. 28)⁶⁵. W gruncie rzeczy Fellmann zdaje się zatem wyrażać zgodny ze zdrowym rozsądkiem – a niezgodny ze współczesnymi trendami myślowymi – pogląd, że wolność od wpływów społeczno-kulturowych i kontrolę nad wewnętrznymi impulsami łatwiej zachować mając do dyspozycji czyjeś permanentne wsparcie, niż w stanie izolacji.

Niemniej jednak filozof zauważa również, że wizja, jaką roztacza jest pewnego rodzaju ideałem, i że nierzadko rzeczywistość od owego ideału odbiega. Innymi słowy, mimo iż Fellmann twierdzi, iż para i eros są najlepszymi źródłami, z których czerpać można zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, pewność i poczucie własnej wartości, to jednak jest również świadom, iż para może być również źródłem krzywd, niepokojów, a nawet rozmaitych traum. Zwraca również uwagę na napięcie związane z głównym czynnikiem zapewniającym wymienione powyżej pozytywne wartości, czyli z monogamicznością:

„(...) po drugiej stronie (...) wyłączności stoi zawsze chęć jej przełamania. Któż od czasu do czasu nie marzy o innym partnerze. Któż jednak nie obawia się, że jego partner mógłby ulec podobnym pokusom? Para zatem w żadnym wypadku nie będzie doświadczana jako związek bezproblemowy, żyje ona w napięciu między wiązaniem i rozwiązywaniem. Warto zauważyć, że także w ponowoczesności, w której pary rozwiązują się szybciej i szybciej na nowo tworzą, każde powstanie pary wiąże się z oczekiwaniem trwałości” (Fellmann, 2009, ss. 286–287).

Fellmann jest zatem świadom, że – szczególnie w aktualnych warunkach społeczno-kulturowych – trwałość związków jest stosunkowo niska i stanowi źródło napięć, jakkolwiek przekonuje on również, iż nawet współczesna rzeczywistość nie wyeliminowała oczekiwań trwałości i potrzeby stabilności, które – powtórzmy raz jeszcze – jego zdaniem, zaspokoić można jedynie na gruncie pary i erosa. Mówiąc o napięciach współczesnej intymności, które diagnozuje Fellmann, nie sposób pominąć kwestii seksualności, którą niemiecki filozof zdaje się postrzegać w sposób zbliżony do Wojciecha Klimczyka:

⁶⁵ Wszelako należy ponownie podkreślić, iż przyznając prymat parze, Fellmann nie próbuje zdezwuować indywiduum – stara się jedynie uniknąć jego absolutyzacji wskazując na pierwotność pary (Fellmann, 2009, s. 278).

„To, co w latach sześćdziesiątych odczuwane było zrazu jako ‘lekkość bytu’, okazało się narastającą ‘frustracją z przyczyn seksualnych’. Od kiedy seks uczyniono dobrem medialnym, które otwarcie lansowane jest w czasopiśmie, TV i internecie, stał się on dla pary poważnym obciążeniem, na które tak naprawdę nikt nie był przygotowany. Pod tym względem małżeństwo, wraz ze swymi moralnymi sankcjami, oferowało ochronę przed zalewem bodźców. Marzenia erotyczne są przez wiele par coraz częściej odczuwane jako koszmary (...). Rewolucja seksualna nie wyprowadziła stanu wyzwolenia, o którym tak bardzo marzono. Erotyzm wytworzył raczej presję na wydajność – dla uporania się z tym fragmentem długo jeszcze nie znajdzie się żadnych rozwiązań. W odniesieniu do twardej rzeczywistości społecznej coraz wyraźniej widać, że nowoczesny erotyzm rozwinął się od ‘parady miłości’ do ‘tańca pod wulkanem’ ” (Fellmann, 2009, s. 291).

Wydaje się, że intuicje Fellmanna zgadzają się z tezami Klimczyka, albowiem obaj badacze stwierdzają, że seksualna swoboda ze spełnienia snów przerodziła się w koszmar. Morze możliwości stało się oceanem wyzwań, z którego nie sposób się wydostać na suchy brzeg. Seks przestał być – silnie uregulowaną i obwarowaną zastrzeżeniami, ale jednak – spontaniczną przyjemnością, i coraz częściej jawi się jako zadanie do wykonania, jako szereg wyzwań, które nigdy nie zostają zrealizowane w stopniu wystarczającym, lecz – zgodnie z zasadą transgresji – mogłyby, a jeśli mogłyby to powinny być zrealizowane doskonalej.

Fellmann dostrzega również niepokojący wpływ rynku na parę i erosa, diagnozuje

„niebezpieczeństwo ‘erotyki konsumpcyjnej’, która pragnie zredukować erosa do wymiennych jednostek pożądania. To, co obowiązuje w sferze sprzedaży przyjemności, później jest przenoszone związki międzyludzkie. Tam, gdzie miłość określa się jako relację wymiany, krok ku ‘wymianie partnerów’ jest już tylko tego konsekwencją” (Fellmann, 2009, s. 292).

Jak widać, Fellmann dostrzega coraz częstszą redukcję relacji międzyludzkich do stosunków kupna-sprzedaży i wiążące się z tym zjawisko utowarowienia. Niemniej jednak nie proponuje on w tym zakresie żadnych nowych intuicji w stosunku do referowanych już analiz. Wszelako Fellmann pisząc o ekonomii i intymności zauważa nie tylko wpływ tej pierwszej na tę drugą, lecz również uwarunkowanie o kierunku odwrotnym:

„Logika postmodernistycznego erosa znalazła swój, przeżywany także medialnie, wyraz w cyklach przebiegów rynków walutowych. Wedle M. Webera w kapitalizmie to, co ekonomiczne

oddzieliło się od tego, co domowe i jego moralności; można powiedzieć, że w postmodernie dopasowało się ono do logiki erosa. Ekonomia i eros uwolnione od skorupy świeckiej ascezy, pozostają jednak wzajemnie ze sobą powiązane. Wzrastanie i opadanie kursów, bez wystarczającego gospodarczego wyjaśnienia, staje się bardziej psychogramem erosa. Dostarcza on schematu dla erotycznej autoprezentacji ekonomii, która wytworzyła pewne nowe odczuwanie życia (...). Nie oznacza to w żadnym wypadku postmodernistycznej lekkości bytu w formie skomercjalizowanej i rozbuchanej erotyki. Należy raczej pokazać, jak bardzo poprzez powrót erosa ukształtowała się także ekonomiczna racjonalność postmoderny. Eros jako wewnętrzna forma logosu jest i pozostaje motorem procesu cywilizacyjnego” (Fellmann, 2009, ss. 273–274).

Starając się wyłożyć naszą ryzykowną interpretację zacytowanego wyżej nieszczególnie klarownego fragmentu rozważań Fellmanna, skupimy się na jego stwierdzeniu, głoszącym, że „erotyczna autoprezentacja ekonomii wytworzyła pewne nowe odczuwanie życia”. Zastanówmy się najpierw, co oznacza cokolwiek enigmatyczna fraza „pewne nowe odczuwanie życia”. Warto w tym momencie przywołać fragment, w którym Fellmann pisze właśnie o typowym dla współczesności i współczesnego erotyzmu sposobie odczuwania świata: „Nie można nie zauważyć, że pod znakiem nowoczesnego erotyzmu wytworzyło się doświadczenie życia, które pojedynczemu człowiekowi zapewniło niespotykany dotychczas wymiar intensywności i niezależności” (Fellmann, 2009, s. 295). Wydaje się, iż nowy sposób przeżywania świata to przeżywanie intensywne, zaangażowane, przeżywanie „na całego”, pozbawione elementów dystansowania się i kontemplacji. Stąd najpewniej „erotyczną prezentację ekonomii” rozumieć można jako – charakterystyczne dla współczesnych mediów – uwodzenie w kierunku jak najgłębszego, jak najczęstszego przeżywania rzeczywistości, kolekcjonowania jak najbardziej intensywnych wrażeń. O owym pragnieniu intensywnych i unikalnych przeżyć mówiliśmy już we wcześniejszych partiach niniejszej pracy, głównie w kontekście referowania przemysłu Zygmunta Baumana, i powrócimy do niego w trzecim rozdziale niniejszej pracy, ujmując je w ramy teoretyczne koncepcji autorstwa Anny Pałubickiej. Niemniej jednak oryginalnym Fellmanowskim spostrzeżeniem wydaje się konstatacja, że wzorce uwodzenia w kierunku jak najsilniejszych przeżyć, które przemycają logikę rynkową do sfery intymnej, mają swoje źródło – paradoksalnie – w erotyzmie, a – mówiąc ściślej, i tym samym wykraczając nieco poza analizy Fellmanna – w typowym dla kultury zachodniej ideale miłości romantycznej.

Myśl Fellmanna wydaje się również ważnym punktem odniesienia ze względu na fakt, że podkreśla rolę interakcji międzyludzkiej, protestuje przeciwko – wciąż popularniejszej współcześnie – wizji samowystarczalnego podmiotu, który poprzestaje na wchodzeniu w relacje kupna-sprzedaży. Zdaniem Fellmanna, erotyczna partycypacja w ramach pary stanowi źródło człowieczeństwa. Przekładając tę tezę na język bliższy filozofii kultury należy stwierdzić, że intymne interakcje międzyludzkie są źródłem wartości kluczowej dla zachodniej kultury – ustalenia dotyczące tego, czym dokładnie jest owa wartość, rozwiniemy w ostatniej części niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ VIII. Intymny solipsyzm. Rae Langton o seksualnym uprzedmiotowieniu

Na niniejszy rozdział składają się dwie zasadnicze części. W pierwszej (1) zreferujemy stanowisko Rae Langton w kwestii pornografii, natomiast w części drugiej (2) zostanie ono osadzone w kontekście dotychczas zreferowanych analiz, a aparat pojęciowy wypracowany przez Langton zostanie odniesiony do innych niż pornografia zjawisk składających się na współczesne przemiany intymności. Tytułem wstępu warto skonstatować, że Rae Langton – raczej mało eksploatowana na gruncie rodzimej humanistyki filozofka, pracująca w Cambridge University (wcześniej MIT) – dokonuje w swojej książce zatytułowanej *Sexual Solipsism* krytyki pornografii z punktu widzenia feminizmu. Należy pospiesznie dodać, iż mówiąc o punkcie widzenia feminizmu, siłą rzeczy mówimy tylko o niektórych nurtach myśli i praktyki feministycznej i o niektórych tylko ich przedstawicielkach – jak zauważyliśmy już kilkakrotnie w ramach niniejszej pracy i jak zauważa również sama Langton – feministki nie wypowiadają się w sprawie pornografii jednym głosem, a spectrum ich stanowisk rozciąga się od radykalnej opozycji po skrajną aprobatę.

(1) Podejmując problem wpływu pornografii Langton sprzeciwia się dwóm, jej zdaniem skrajnym i niewłaściwym, ujęciom tego fenomenu. Pierwsze stanowisko określa filozofka mianem liberalnego, zaliczając w poczet jego przedstawicieli m.in. Ronalda Dworkina (wydaje się, iż szeregi owych liberałów zasila również bohater jednego z wcześniejszych rozdziałów niniejszej pracy – Brian McNair), drugie natomiast nazywa postmodernistycznym i jako jego reprezentantkę wymienia Judith Butler (zob. Langton, 2009, s. 6). Zdaniem Langton, zwolennicy stanowiska liberalnego nie dostrzegają żadnych negatywnych konsekwencji pornografii, w szczególności nie postrzegają jej jako ograniczenia wolności kobiet lub czyjejkolwiek wolności – przeciwnie, to właśnie restrykcje dotyczące pornografii (zwykle z pewnymi wyjątkami, jak np. obostrzenia dotyczące pedofilii) stanowią, w przekonaniu liberałów, ograniczenie wolności. Z kolei zwolennicy stanowiska postmodernistycznego postrzegają niemal wszystkie mechanizmy społeczno-kulturowe jako ograniczające wolność, w związku z czym nie uważają oni, by pornografia była czymś szczególnym, czemu należy poświęcać szczególną uwagę. Oba – celowo przez Langton przejawione – stanowiska łączyć ma jedno: twierdzi się w ich ramach, że zjawisko pornografii nie jest niczym szczególnym, albowiem – podług stanowiska pierwszego –

pornografia nie ogranicza niczyjej wolności lub też – podług stanowiska drugiego – pornografia ogranicza wolność, lecz czyni to w taki sam sposób, jak całe mnóstwo innych zjawisk społeczno-kulturowych. Langton sprzeciwia się skrajnościom obu stanowisk i przekonuje, iż pornografia nie tylko – wbrew stanowisku liberalnemu – ogranicza wolność, lecz również – wbrew stanowisku postmodernistycznemu – czyni to w sposób szczególny.

Punktem wyjścia dla analizy stanowiska Langton uczynimy przedstawienie sposobu, w jaki filozofka odwołuje się do myśli Johna Langshawa Austina twierdząc, że pornografię należy rozumieć jako akt mowy. Langton zgadza się z Austinem, gdy powiada on, że akty mowy nie tylko świat reprezentują, lecz również go (współ)tworzą – idzie tu oczywiście o perlokucyjne akty mowy i generalnie performatywny aspekt języka (zob. Langton, 2009, s. 4). Otóż, zdaniem Langton, pornografia potraktowana jako swoisty akt mowy nie tylko reprezentuje akt seksualny, lecz również oddziałuje na swojego odbiorcę, wpływa na jego wizję świata, warunkuje jego działania, a tym samym oddziałuje na rzeczywistość. W efekcie – twierdzi Langton – możemy mieć do czynienia z pewnymi swoistościami dotyczącymi kierunku dopasowania/porządku reprezentacji („*direction of fit*”). Jeśli przyjmujemy, że akty mowy (w tym pornografia) po prostu reprezentują rzeczywistość, odzwierciedlają ją, to kierunek dopasowania wygląda następująco: akt mowy (pornografia) dopasowuje się do rzeczywistości, ma być w zamierzeniu jej reprezentacją. Niemniej jednak, jeśli przyjąć Austinowskie analizy za dobrą monetę, to nierzadko – szczególnie w przypadku, gdy dany akt mowy chce uchodzić za wzorcowy (a przypomnijmy, że zdaniem Klimczyka pornografia jawi się jako wzór przedstawiający „czysty seks”) – porządek reprezentacji zostaje odwrócony: to odbiorca pornografii stara się dopasować swoje faktyczne działania do tych zaprezentowanych w ramach widowiska pornograficznego, w tym sensie ze względu na działania odbiorcy rzeczywistość dopasowuje się do pornografii (zob. Langton, 2009, ss. 7–8). Langton podkreśla, że ten odwrócony kierunek dopasowania/porządek reprezentacji niejednokrotnie dał wyraz swojej – nierzadko negatywnie przejawiającej się sile, gdy rozmaite dyskryminujące treści, np. rasistowskie, zyskiwały posłuch wśród szerokich grup słuchaczy, którzy swoimi działaniami przekuwali rzeczywistość tolerancyjną w rzeczywistość dyskryminującą, tym samym sprawiając, że owa rzeczywistość dopasowywała się do zawierającego dyskryminujące treści aktu mowy. Jej zdaniem, owo zjawisko zaobserwować można

również w przypadku pornografii. Wpływ pornografii można zdaniem Langton opisać w kilku zasadniczych punktach.

Filozofka uważa, że pornografia oddziałuje na swoich odbiorców kształtując ich pragnienia („*shaper of desire*”) potwierdzając (niektóre) ich przekonania („*provider of evidence for relief*”), a także tłumiąc niektóre kontr-argumenty dotyczące owych przekonań („*suppressor of counter-evidence for belief*”) (zob. Langton, 2009, ss. 15–16). Innymi słowy, pornografia może przedstawiać pewne stany rzeczy jako wartościowe – i tym samym stymulować określone pragnienia oraz przedstawiać pewne stany rzeczy jako realne tym samym dezawuuując pewne przekonania alternatywne. Powyższe uwagi dotyczą formy, w jakiej przejawia się wpływ pornografii. Pornografia może stymulować pragnienia, dostarczać pewnych przekonań i dezawuować przekonania konkurencyjne. Langton nie poprzestaje na owych „formalnych” konstatacjach i przedstawia konkretne treści – konkretne pragnienia i przekonania – które jej zdaniem pornografia „oferuje” swoim odbiorcom.

Zdaniem Langton – która z kolei powołuje się na szereg przedstawicieli feministycznego nurtu anty-pornograficznego, głównie na Catherine McKinnon – pornografia niezwykle często zaszczepta swym odbiorcom pragnienie stosowania przemocy wobec kobiet w trakcie stosunku seksualnego i dominowania nad nimi, jednocześnie przekonując, że kobiety lubią i chcą takiego traktowania i tym samym negując „konkurencyjne” przekonanie, iż naznaczone przemocą traktowanie kobiet jest czymś niewłaściwym lub niepożądanym. W efekcie – przekonuje Langton – pornografia podporządkowuje („*subordinates*”) i ucisza („*silences*”) kobiety. Idzie o to, że stymulując pragnienie dominacji nad kobietami i przekonując, że kobiety takiej właśnie naznaczonej przemocą dominacji pragną, pornografia tworzy wizję kobiet jako uległych, podległych mężczyznom i na dodatek podległości tej pragnących. Ze względu na owo przedstawianie kobiet jako pragnących dominacji, pornografia ucisza kobiety w tym sensie, że deprecjonuje głos tych spośród nich (np. feministek), które twierdzą, że kobiety nie chcą być poniżane i dominowane podczas stosunku seksualnego (zob. Langton, 2009, ss. 3–4).

Zreferowane powyżej ustalenia Langton najpewniej nie przedstawiają się jako szczególnie nowatorskie, tym bardziej, że – jak zauważyliśmy – silnie bazują na poczynionych już przez anty-pornograficznie nastawione feministki. Niemniej jednak w badaniach Langton odnaleźć można również w pewnym stopniu nowatorską (a zarazem komponującą się z celami niniejszych badań) analizę dotyczącą dwóch rodzajów

uprzedmiotowania i dwóch rodzajów solipsyzmu. Poniżej przedstawimy dociekania filozofki w tej kwestii, najpierw koncentrując naszą uwagę na dwóch rodzajach uprzedmiotowania.

Pierwszy rodzaj uprzedmiotowania to dobrze znane i szeroko opisane w ramach literatury przedmiotu uprzedmiotowanie polegające na traktowaniu osoby jak przedmiotu. Langton nazywa to uprzedmiotowanie uprzedmiotowaniem moralnym, jako że zwykle postrzega się je jako moralnie niewłaściwe. Negatywną waloryzację tego uprzedmiotowania można, zdaniem Langton, odnaleźć w jednej z wersji imperatywu moralnego Kanta, która przestrzega, by jednostkę ludzką traktować zawsze jako cel, a nie jako środek. Zdaniem współczesnych feministek, które eksploatują kwestię moralnego uprzedmiotowania w odniesieniu do kobiet, pornografia przedstawia kobiety właśnie jako środki pozwalające mężczyznom zaspokoić ich seksualne fantazje, jako narzędzia, przedmioty, które nie posiadają własnych pragnień, lecz służą do zaspokajania pragnień cudzych. Co więcej, uprzedmiotowane moralnie kobiety pozbawione zostają prawa głosu (zostają uciszone), ponieważ przedmioty, jak podkreśla McKinnon, nie tylko nie posiadają pragnień ani wrażliwości, lecz również nie mówią (zob. Langton, 2009, s. 10).

Niemniej jednak Langton wyróżnia również drugi rodzaj uprzedmiotowania, które określa mianem uprzedmiotowania epistemologicznego, a którego najwcześniejszego opisu dopatruje się w myśli Davida Hume'a. Zdaniem Langton, Hume, występując z pozycji radykalnego empirysty, skrytykował zdroworozsądkowe (naiwno-realistyczne) przekonanie dotyczące obecności relacji przyczynowych w rzeczywistości jako realnego, obiektywnie istniejącego zjawiska. Jak wiadomo, Hume zauważył, iż niczego takiego jak relacja przyczynowa nie da się zaobserwować i przekonywał, iż jest to pewnego rodzaju operacja myślowa, którą jednostki ludzkie – w sposób nieuprawniony – projektują na rzeczywistość. Dokonywanie projekcji określonej idei (w tym przypadku idei relacji przyczynowej) na świat fizyczny Langton określa właśnie mianem uprzedmiotowania epistemologicznego: myśl (idea związku przyczynowego) zostaje bowiem uznana za realnie istniejący przedmiot (zob. Langton, 2009, s. 11).

Langton przekonuje, że współczesne, nastawione anty-pornograficznie feministki – w szczególności kilkakrotnie wspomniana tu już McKinnon – dopatrują się we wpływie pornografii mechanizmu epistemologicznego uprzedmiotowania. Idzie o to, że idea kobiety zdominowanej, uległej i pragnącej przemocy, za sprawą pornografii

zostaje uprzedmiotowiona, i poprzez wpływ na swoich odbiorców ma szansę stania się realną nie tylko w ramach widowiska pornograficznego, lecz również w ramach faktycznych stosunków międzyludzkich – w tym miejscu uwidacznia się różnica w podejściu Hume’a i feministek. O ile bowiem Hume koncentruje się na fakcie, że realna obecność związku przyczynowego w świecie fizycznym jest iluzją, o tyle feministki skupiają się na wykazaniu, iż projekcja wizji uprzedmiotowionej moralnie kobiety na rzeczywistość prowadzi do sytuacji, w której – na skutek obowiązywania tego przekonania – uprzedmiotawianie kobiet staje się nie tyle iluzją, co faktem (zob. Langton, 2009, s. 12).

Podsumowując powyższe wywody dotyczące dwóch rodzajów uprzedmiotowienia należy stwierdzić, iż zdaniem Langton w ramach pornografii mamy do czynienia z oboma typami uprzedmiotowienia – ten właśnie dwufazowy mechanizm jest tym, co wyróżnia pornografię i stanowi o specyfice jej opresyjnego charakteru. Filozofka kolejny raz przywołuje McKinnon, zdaniem której mechanizm seksualnego uprzedmiotowienia, jakie realizuje się w widowisku pornograficznym „częściowo jest kwestią ‘posiadania’ i ‘używania’ kobiet (...) a jednocześnie jest rozbudowanym systemem projekcyjnym” (Langton, 2009, s. 12).

Powyższe wywody dotyczące pornografii skupiają się na wykazaniu, iż na skutek jej wpływu kobiety, czyli przedstawicielki gatunku ludzkiego, traktowane są jak przedmioty, czyli nie-ludzie. Niemniej jednak, zdaniem Langton, pornografia przyczynia się również do pojawienia się mechanizmu odwrotnego, gdy przedmioty traktowane są jak jednostki ludzkie. Przykładem, który prezentuje Langton, jest przykład samej pornografii. Langton dowodzi, iż dla wielu osób pornografia staje się nie tyle widowiskiem przedstawiającym stosunek seksualny, lecz raczej partnerem biorącym udział w owym stosunku. Rosnąca liczba osób uzależnionych od pornografii, twierdzi Langton, pozwala przypuszczać, że osoby te traktują pornografię jako bezpośrednią przyczynę sprawczą swojej satysfakcji seksualnej, jako partnera seksualnego, który eliminuje potrzebę kontaktu z ludźmi „z krwi i kości”. Co więcej, Langton przytacza opinie osób, które twierdzą, iż pornografia jest nie tylko substytutem kontaktów z realnymi ludźmi, ale że jej zalety przewyższają to, co do zaoferowania mają „zwykli” ludzie (zob. Langton, 2009, s. 17). Wspomnieliśmy już wyżej, że Langton twierdzi, iż w kontekście pornografii mamy do czynienia z traktowaniem ludzi jak przedmiotów oraz z traktowaniem przedmiotów jak ludzi. Filozofka określa to zjawisko mianem

podwójnego solipsyzmu, z których pierwszy jest solipsyzmem „zwyčajnym”, natomiast drugi jest solipsyzmem „odwróconym”.

Rae Langton przedstawia swoje rozumienie solipsyzmu „zwyčajnego” odwołując się do filozofii Kartezjusza. Jak wiadomo, Kartezjański sceptycyzm sugerował podać w wątpliwość kwestię dotyczącą człowieczeństwa istot na pierwszy rzut oka jawiących się jako ludzie. Innymi słowy, sceptycyzm ten sugerował, iż w gruncie rzeczy nie ma pewności, czy napotykanne wokół istoty rzeczywiście uznać można za żywych ludzi i czy nie są one raczej maszynami tylko zachowującymi się, jak gdyby były żywymi istotami ludzkimi. Zdaniem filozofki, solipsyzm Kartezjański ma charakter epistemologiczny i wynika z ograniczonych możliwości ludzkich władz poznawczych. Epistemologiczny solipsysta nie wie, czy byty, które napotyka na swej drodze, są ludźmi, jednakowoż traktuje je tak, jak gdyby ludźmi były. Kartezjańskiemu solipsyzmowi epistemologicznemu Langton przeciwstawia solipsyzm moralny, którego źródła odnajduje znów w myśli Kanta. Kant traktuje bowiem kwestię uznania innych ludzi za jednostki ludzkie nie w kategoriach wiedzy i pewności, lecz etyki i powinności. Stąd solipsyzm jawi się jako moralnie naganne traktowanie ludzi, tak jak gdyby ludźmi nie byli. Kantowski solipsyzm jest pewnego rodzaju odwróceniem solipsyzmu Kartezjańskiego, o ile bowiem w przypadku tego drugiego nie wiemy czy istoty, które uważamy za ludzi, nie są maszynami, lecz mimo to traktujemy je, jak gdyby ludźmi byli, o tyle w przypadku solipsyzmu Kantowskiego w grę wchodzi traktowanie ludzi jak gdyby ludźmi nie byli, pomimo faktu, iż jest się przekonany o tym, iż w istocie są oni ludźmi,

Langton przekonuje, podążając tropem analiz autorstwa McKinnon, że w pornografii odnaleźć można oba typy uprzedmiotowienia i oba rodzaje solipsyzmu. Co więcej, filozofka przekonuje także, że ich występowanie nie jest przypadkowe, i że w pewnym sensie pojawienie się jednego z rodzajów solipsyzmu i uprzedmiotowienia prowadzi do pojawienia się drugiego. Podkreślmy raz jeszcze, iż w przypadku pornografii, zdaniem feministycznych badaczek, zwykle idzie o uprzedmiotawianie kobiet, o traktowanie kobiet tak, jak gdyby były rzeczami (mamy tu zatem do czynienia z uprzedmiotowieniem moralnym oraz z „odwróconym” moralnym solipsyzmem spod znaku Kanta). Z drugiej natomiast strony pornografia „uruchamia” również uprzedmiotowienie epistemologiczne, gdy niejako upodmiotawia pornograficzny martwy obiekt, czyniąc go swoistym partnerem seksualnym jednostki ludzkiej – również w tym przypadku sytuacja dotyczy kobiet w tym sensie, iż upodmiotowione

(uprzedmiotowane epistemologicznie) obiekty pornograficzne traktowane są (przez mężczyzn), jak gdyby były kobietami. Zdaniem Langton, która jak już wspomnieliśmy opiera swoje tezy na analizach McKinnon, drugi z wymienionych powyżej mechanizmów prowadzi do uruchomienia pierwszego. „Innymi słowy – powiada filozofka – *gdy istoty ludzkie stają się rzeczami*, a wzajemność staje się jednostronnością (...) bycie przedmiotem zaczyna definiować kobiecość, a jednostronność zaczyna być definicją wzajemności, natomiast przemoc staje się definicją zgody – zdjęcia i słowa stają się formami posiadania i używania, które sprawiają, że kobiety faktycznie są traktowane jak obiekty, które można posiadać, i których można używać” (Langton, 2009, s. 317; tłum. M.M.). Langton zdaje się tutaj za pomocą subtelnych filozoficznych analiz i specyficznego języka wyrażać stosunkowo proste i często powtarzane w sporach o pornografię przekonanie, że oglądanie traktowanych przedmiotowo kobiet, prowadzi do faktycznego przedmiotowego traktowania kobiet, a które najbardziej radykalny wyraz znajduje w znanej frazie przekonującej, iż pornografia jest teorią, natomiast gwałt jest praktyką.

W dalszym toku wywodu zrezygnujemy z referowania szczegółowych rozważań Langton i referowania sporów, w jakie wchodzi ona z różnymi argumentami stanowiska liberalnego. W zamian za to skoncentrujemy się na analizie roli, jaką odgrywają dwa rodzaje uprzedmiotowienia i dwa rodzaje solipsyzmu nie tyle w kontekście pornografii, co w kontekście współczesnej kultury jako całości.

(2) Analizy Langton jawią się jako komplementarne w stosunku do diagnoz Wojciecha Klimczyka, a zarazem jako krytyka podejścia Briana McNaira (którego – jak już zauważyliśmy – najpewniej zaliczyć można do zwolenników stanowiska liberalnego, jeśli idzie o stosunek do pornografii). Niemniej jednak wydaje się, iż Langton posuwa się nieco zbyt daleko starając się oba typy solipsyzmu i oba typy uprzedmiotowienia wyjaśnić i naświetlić, osadzając je jedynie w kontekście pornografii. Wydaje się bowiem, że nawet jeśli przyjąć, iż pornografia zawiera i przekazuje swoim odbiorcom wymienione wyżej mechanizmy, to nie tłumaczy to, dlaczego tak łatwo znajdują one we współczesnej kulturze podatny grunt, na którym mogą zaszczepiać się i rozprzestrzeniać. Innymi słowy, Langton pisząc o pornografii wyjaśnia, skąd biorą się oba rodzaje uprzedmiotowienia i solipsyzmu, nie wyjaśnia jednak, dlaczego owe wzorce upowszechniają się tak szybko i skutecznie. W rzeczy samej, dociekania filozofki jawią jako inspirujące nie tylko w kontekście zjawiska pornografii, lecz

również jako asumpt dla szerszej diagnozy obejmującej przemianę współczesnej intymności oraz współczesnej kultury w ogólności.

Zauważmy na początek, iż opisane przez Langton typy uprzedmiotowienia i solipsyzmu przejawiają się nie tylko na płaszczyźnie najbardziej kojarzących się z pornografią relacji seksualnych, lecz również w kontekście pozostałych rodzajów relacji intymnych. Przywołajmy po raz kolejny przykład omawianego przez Hochschild ogłoszenia, gdzie nieśmiały biznesmen chce zatrudnić żonę, a jednocześnie uwolnić się od bycia mężem – chce być traktowany podmiotowo i płacić za możliwość nieodwzajemnienia owego podmiotowego traktowania. Wynajęta „żona” staje się narzędziem służącym zaspokojeniu potrzeb nieśmiałego biznesmena, zaspokojenie owych potrzeb jest jej celem, podczas gdy jej potrzeby nie są istotne, jest więc ona dla biznesmena środkiem, przedmiotem, którego nie trzeba rozumieć, uwzględnić, który wystarczy opłacić, by następnie móc go bezstresowo konsumować. Nie sposób nie dostrzec, iż mamy tu do czynienia z moralnym uprzedmiotowieniem i „zwykłym” solipsyzmem polegającym na traktowaniu osoby jak przedmiotu.

Niemniej jednak równie interesujące wydają się możliwe do zaobserwowania we współczesnej kulturze przykłady uprzedmiotowienia epistemologicznego i odwróconego solipsyzmu. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, na coraz większą popularność „prawdziwych lalek” (*real dolls*), naturalnej wielkości manekinów do złudzenia przypominających ludzi. Liczba osób zainteresowanych korzystaniem z *real dolls* sukcesywnie rośnie, o czym zaświadcza dyskusje na – coraz intensywniej uczęszczanych –forach internetowych zrzeszających przyszłych i obecnych użytkowników prawdziwych lalek, jak również rosąca liczba firm wytwarzających owe *real dolls*. Skala zjawiska stała się na tyle duża, że pojawiły się filmy dokumentalne poświęcone temu zjawisku⁶⁶. Zasadniczo warto zauważyć, iż współczesne *real dolls* są jedynie kolejnym etapem rozwoju przemysłu proponującego czerpać satysfakcję seksualną z kontaktu z wytwarzanymi przez siebie przedmiotami, zamiast z kontaktu z ludźmi. Już na początku lat dziewięćdziesiątych Kenneth Bergen zauważył, iż „zastępowanie ludzkich kochanków seksualnymi reprodukcjami jest dziś ważną gałęzią przemysłu w zachodniej kulturze” (Gergen, 2009, s. 175).

⁶⁶ Z nagrywaniem owych filmów wiąże się dość frapujący fakt: reżyser jednego z filmów tak bardzo dał się uwieść dokumentowanemu zjawisku, że pomimo pozostawania w związku małżeńskim i posiadania dzieci zdecydował się na zakup *real doll*, która podczas nagrywania programu zdobyła jego serce.

Nazwa *real doll* nie jest tu przypadkowa, albowiem użytkownicy owych gadżetów korzystają z nich nie tylko w charakterze partnerów seksualnych, lecz również partnerów życiowych – traktują je jak prawdziwych ludzi. Właściciele owych lalek przekonują, że są z nimi szczęśliwi, kochają je, czują się spełnieni i nie potrzebują miłości „żywych”, kontentując się – dla nich skądinąd „żywą” i posiadającą uczucia oraz osobowość – stanowiącą spełnienie (a właściwie projekcję) ich marzeń lalką.

Zauważmy, iż oba rodzaje solipsyzmu i oba rodzaje uprzedmiotowienia stanowią w praktyce ucieczkę od uwzględniania cudzej podmiotowości – zarówno traktowanie osób jak przedmiotów, jak i traktowanie przedmiotów jak ludzi sprowadza się do rezygnacji z próby empatyzowania i rozumienia podmiotowości innych istot ludzkich. Otóż wydaje się, iż warto zastanowić, z czego wynika współczesna ucieczka przed uznaniem cudzej podmiotowości. Po pierwsze, najpewniej wiązać z nią można wielokrotnie przywoływaną już w ramach tej pracy niepewność. Obie formy uprzedmiotawiania zdają się niepewność redukować. Dzięki uprzedmiotowieniu moralnemu jednostka nie przywiązuje się do innych ludzi, ponieważ nie traktuje ich jak ludzi, lecz jak przedmioty, w związku z czym groźba zakończenia relacji nie wydaje się szczególnie dotkliwa. Co więcej, epistemologicznie uprzedmiotowiona lalka najpewniej nie porzuci swego właściciela, co również redukuje niepewność i dostarcza poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Po wtóre, mechanizm, który określiliśmy mianem chłodzenia intymności, zdaje się przedstawiać uwzględnianie cudzej podmiotowości jako opresji, ograniczenia własnej wolności i autonomii – współczesne jednostki zdają się wyjątkowo skrupulatnie wsłuchiwać w tę przestrożę za wszelką cenę starając się cudzą podmiotowość zredukować i zdeintegrować poprzez uprzedmiotowienie.

Upowszechnianie się we współczesnych warunkach społeczno-kulturowych dwóch rodzajów uprzedmiotowienia i solipsyzmu, o których pisze Langton, zdaje się być kolejnym etapem rozwoju ideologii indywidualistycznej, który polega już nie tylko na tym, że własne „ja” stawia się w centrum świata, lecz na tym, że neguje się podmiotowość innych „ja” traktując je jako narzędzia do realizacji własnych celów. Podkreślmy, że ten arcy-indywidualizm i związane z nim dwa rodzaje uprzedmiotowienia jawią się jako funkcjonalne wobec konsumpcjonistycznego oblicza współczesnego kapitalizmu. Kiedy międzyludzkie relacje zostają zredukowane do relacji kupna-sprzedaży, a partnerów życiowych zatrudnia się lub kupuje, to wydaje się, iż kapitalizm dokonuje daleko idącej ekspansji.

PODSUMOWANIE

W pierwszym rozdziale omówiliśmy dwie klasyczne wizje współczesnych przemian intymności autorstwa Anthony'ego Giddensa (wspartego przez komplementarne analizy Jeffreya Weeksa) oraz Urlicha Becka i Elizabeth Beck-Gernsheim. Uznaliśmy stanowisko Giddensa (a także Weeksa) za nieco zbyt entuzjastyczne i jednostronne, natomiast podejście niemieckich socjologów za znacznie bardziej wyważone i zwracające uwagę na szereg ambiwalentnych procesów, których Giddens zdaje się nie zauważać, lub które co prawda dostrzega, lecz nie przyznaje im zbyt wielkiej wagi. W kolejnych rozdziałach podjęliśmy próbę analizy tych ambiwalentnych procesów. W rozdziale drugim omówiliśmy diagnozy Arlie Hochschild i Evy Illouz dotyczące chłodzenia intymności (przejawiającego się w racjonalizacji i komercjalizacji intymności), natomiast w rozdziale trzecim usiłowaliśmy w oparciu o badania Wojciecha Klimczyka dotyczące ponowoczesnego erotyzmu (przeciwstawione jednostronnemu i tendencyjnemu podejściu Brania McNaira) zanalizować zjawisko, które określiliśmy mianem podgrzewania intymności. W rozdziale piątym wykorzystaliśmy rozważania Zygmunta Baumana, by ująć procesy chłodzenia i podgrzewania jako komplementarne w kontekście ich funkcjonalności wobec potrzeb rynku kapitalistycznego i redukcji więzi międzyludzkich do wymiany kupna-sprzedaży. Pomimo szeregu różnic w podejściu omawianych w trakcie niniejszego rozdziału badań socjologicznych istnieje pewien zakres problemowy, w ramach którego wszystkie analizowane ujęcia pozostają zgodne. Zasadniczo zgoda ta dotyczy odejścia od regulowanej przez tradycję i bazującej na światopoglądzie religijnym i sztywnych konwencjach obyczajowych wizji życia intymnego, w którym jednostka była niemal całkowicie podporządkowana wspólnocie, której celem było odtwarzanie praktyk dyktowanych przez tradycję i tym samym utrwalanie określonego porządku społeczno-kulturowego. Niemniej jednak badacze, których prace analizowaliśmy w niniejszej pracy różnią się, jeśli idzie o diagnozy losów intymności po wyzwoleniu się z okopów tradycji. By nie omawiać po raz kolejny wszystkich prezentowanych stanowisk, poniżej dokonamy skrótowego i siłą rzeczy upraszczającego porównania ze sobą ujęć prezentowanych przez badaczy, których określić można mianem entuzjastów, i tych, których należy raczej określać mianem sceptyków.

O ile entuzjaści (czyli Giddens, McNair i Weeks) skupiają się na rozumieniu procesu indywidualizacji jako emancypacji jednostki, o tyle sceptycy (Bauman, Beck, Beck-Gernsheim, Illouz, Hochschild i Klimczyk) koncentrują się na wskazaniu na proces indywidualizacji jako na źródło poczucia niepewności i zaburzenia bezpieczeństwa ontologicznego. O ile ci pierwsi gloryfikują wyzwolenie intymności z kajdan tradycji podporządkowującej działania jednostki reprodukowaniu określonego porządku, o tyle ci drudzy wskazują na fakt, że tradycję zastąpiła transgresja, i że zamiast nakazu przestrzegania sztywnych konwencji i granic jednostki stymulowane są do ciągłego przekraczania owych granic i konwencji. O ile entuzjaści konstatują zanik opresyjnych nakazów i zakazów, o tyle sceptycy wskazują na perswazję i uwodzenie jako nowe formy „miękkiej”, lecz nie mniej dotkliwej regulacji. Podczas gdy entuzjaści zwracają uwagę na wolny, niemal niczym nieograniczony wybór, jaki przysługuje współcześnie jednostkom w ramach życia intymnego, sceptycy podkreślają rolę rynku jako redukującego i ograniczającego spectrum owych wyborów. Entuzjastyczne zaufanie wobec eksperckich i nieeksperskich porad oraz terapii sceptycy kontrują wskazywaniem na ich ambiwalentny charakter. Zachwyty dotyczące nobilitacji jednostki i jej potrzeb przeciwstawiony zostaje obawom związanym z dezintegracją wspólnotowości i erozją kontaktów międzyludzkich. Opiewanie równości i zaniku wykluczeń napotyka analizy dotyczące nowych form nierówności i nowych sposobów wykluczania. Wreszcie entuzjastyczne tezy o niespotykanej dotychczas możliwości osiągnięcia szczęścia i spełnienia w sferze intymnej zostają zrównoważone przez przekonanie o niezwykle silnym ryzyku, dotyczącym przedzierzgnięcia się intymności w źródło permanentnych cierpień i niespełnienia. Poniżej przedstawiamy krótką tabelkę prezentującą różnice w podejściu entuzjastów i sceptyków. Nie zamierzamy tutaj rozstrzygać, które z owych podejść jest bardziej adekwatnym obrazem rzeczywistości. Uznajemy natomiast, że zarówno diagnozy entuzjastów jak i sceptyków są w znacznym stopniu prawdziwe, i że należy rozumieć je jako komplementarne, a także, że dopiero ich skonfrontowanie pozwala na uchwycenie ambiwalentnego i szalenie skomplikowanego charakteru współczesnych przemian intymności. Niemniej jednak nie sposób nie zauważyć, iż w toku wywodu więcej uwagi poświęciliśmy procesom diagnozowanym przez sceptyków, głównie ze względu na fakt, iż jawią się one jako odnoszące się do zjawisk bardziej zawiłych i mniej jednoznacznych niż w przypadku tych, które stanowią przedmiot zainteresowania entuzjastów. Poniżej omówimy dwa główne procesy, którym poświęciliśmy uwagę w ramach powyższych wywodów.

<p style="text-align: center;">Entuzjaści</p> <p style="text-align: center;">A. Giddens, B. McNair, J. Weeks</p>	<p style="text-align: center;">Sceptycy</p> <p style="text-align: center;">Z. Bauman, U. Beck, E. Beck-Gernsheim, E. Illouz, A.R. Hochschild. W. Klimczyk</p>
<ul style="list-style-type: none"> - indywidualizacja jako emancypacja jednostki - uwolnienie intymności od zasad tradycji - brak zakazów i represji jako regulacji - autonomiczny charakter intymnych wyborów - aprobatywny stosunek do terapii i porad - nobilitacja „ja” i wzrost jednostkowej wolności - równość i brak wykluczeń - możliwość osiągnięcia spełnienia 	<ul style="list-style-type: none"> - indywidualizacja jako źródło niepewności - regulacja intymności przez zasadę transgresji - obecność uwodzenia jako nowej formy regulacji - rynek jako czynnik warunkujący zakres wyboru - ambiwalentny stosunek do terapii i porad - dezintegracja „my” i erozja więzi międzyludzkich - nowe formy nierówności i wykluczeń - ryzyko permanentnego niespełnienia

Przemiany intymności omawiane przez socjologów i socjolożki zinterpretowaliśmy jako w znacznym stopniu zdeterminowane przez – na pierwszy rzut oka przeciwstawne – procesy chłodzenia i podgrzewania intymności. Usiłowaliśmy wykazać, iż ich przeciwstawność jest w dużym stopniu pozorna, i że oba procesy są pod wieloma względami komplementarne. Chłodzenie intymności diagnozowane przez Illouz i Hochschild, zinterpretowaliśmy jako wynikające z troski o autonomię i niezależność deprecjonowanie bliskich i zażyłych więzi międzyludzkich jako potencjalnie ową autonomię ograniczających. Efektem chłodzenia intymności jest dystansowanie się jednostek w stosunku do innych ludzi, zarówno w zakresie obdarzania ich ciepłem i miłością, jak i oczekiwań dotyczących zostania obdarzonym owym ciepłem. Efekty chłodzenia intymności znakomicie ujmuje Waldemar Kuligowski, które stwierdza, że współczesna intymność cechuje „nieumiejętność zaangażowania w cokolwiek innego niż ‘ja’, obawa przed rezygnacją z własnej, ochronnej autonomii, wyśrubowane wymagania wobec ewentualnych partnerów w połączeniu z niechęcią do poświęceń i ustępstw z własnej strony” (Kuligowski, 2004b, s. 331). Chłodzenie intymności związane jest również z racjonalizacją i komercjalizacją życia intymnego, które sprawiają, że intymność coraz silnie upodoba się do rynku, a jednostki w sferze intymnej partycypujące coraz bardziej przypominają chłodnych i racjonalnych inwestorów partycypujących w „intymnym biznesie”.

Podgrzewanie intymności wiąże się nie tyle z ograniczaniem oczekiwań, co z ich stymulacją. Fenomeny opisywane przez Klimczyka i Baumana pozwalają dojść do wniosku, iż jednostki są współcześnie zachęcane do poszukiwania jak największej liczby jak najbardziej intensywnych przeżyć, do stania się poszukiwaczami doznań. Owe poszukiwania zdają się być zdominowane przez zasadę transgresji, która postuluje przekraczanie kolejnych granic, szukanie doznań wciąż silniejszych i bardziej unikalnych. Mogłoby się wydawać, że podgrzewanie intymności jest procesem przeciwnym wobec chłodzenia intymności w tym sensie, że zachęca do bliskich kontaktów z innymi ludźmi, które to kontakty byłyby źródłem wzmiankowanych tu doznań i przeżyć. Niemniej jednak analizy Klimczyka i Baumana każą sądzić, iż podgrzewanie intymności w znikomym stopniu wiąże się z bliskością i zażyłością międzyludzką. Klimczyk i Bauman sugerują, że rozmaitego sortu porady dotyczące poszukiwania przeżyć w gruncie rzeczy sugerują przedmiotowe traktowanie innych ludzi, używanie ich w celu osiągnięcia określonych stanów i pozyskania określonych doznań. Podgrzewanie intymności niewiele ma zatem wspólnego z bliskością i zażyłością, prowadzi natomiast do wzajemnego używania się jednostek ludzkich w celu poszerzenia własnej kolekcji doznań. O ile zatem chłodzenie intymności sugeruje dystansowanie się od innych ludzi i traktowanie ewentualnych więzi z nimi w sposób chłodny i skrajnie racjonalny, o tyle podgrzewanie intymności redukuje więzi międzyludzkie do wzajemnego (lub jednostronnego) dostarczania wrażeń. Mamy tu zatem do czynienia ze swoistym odwróceniem Kantowskiego imperatywu, które polegałoby na – podyktowanym troską o własną autonomię i pragnieniem coraz silniejszych doznań – zaleceniu traktowania innych jednostek ludzkich jako środków, a nie jako celów. Uprzedmiotowanie i dezintegracja stosunków międzyludzkich stanowią pierwszą płaszczyznę, na jakiej ujawnia się komplementarność chłodzenia i podgrzewania intymności.

Drugą płaszczyzną, na której dostrzec można komplementarność chłodzenia i podgrzewania intymności, jest funkcjonalność obu procesów wobec zapotrzebowań współczesnego, konsumpcyjnego oblicza rynku kapitalistycznego. Zauważmy bowiem, że w ramach zaleceń chłodzących intymność jako alternatywę wobec zdeprecjonowanych jako opresywne stosunków międzyludzkich podaje się partycypację w rynku: pracę i konsumpcję. O ile w sferze intymnej należy zachowywać chłód i stosować racjonalną kalkulację, o tyle w ramach rynku – a szczególnie w kontekście konsumpcji – zalecana jest spontaniczność i otwartość, która nierzadko owocuje

zjawiskiem określanym mianem „szału zakupów”. O ile w sferze intymnej jednostka ma być czujna i rozsądna, o tyle w przypadku konsumpcji zaleca się otwartość na perswazję i uwodzenie, a także spontaniczność i bez troskę. W kontekście podgrzewania intymności i związanego z nim poszukiwania wrażeń funkcjonalność wobec kapitalizmu jest widoczna aż nadto. Doznania i przeżycia stają się towarem, na który popyt jest umiejętnie podsycany głównie za sprawą obowiązującej logiki transgresji – dodajmy, iż owa logika bynajmniej nie jest wpajana poprzez nakazy i zakazy, lecz raczej poprzez perswazję i sugestię. Wobec ustaleń poczynionych w tym akapicie nie sposób nie zgodzić się z Hochschild, która twierdzi, że rynek konkuruje z domem, że kapitalizm rywalizuje z intymnością o uwagę jednostek ludzkich. Trudno również odmówić uznania tezie głoszącej, że rynek i kapitalizm nie tylko konkurują z rodziną i intymnością, lecz również upodabniają je do siebie, wprowadzając typową dla siebie logikę do rządzącej się odmiennymi prawami sfery intymnej (zjawisko to omówimy dokładniej w trzeciej części pracy w kontekście analiz Habermasa dotyczących kolonizacji świata życia). Procesy podgrzewania i chodzenia intymności zinterpretujemy w trzeciej części niniejszej pracy jako świadectwa szerszych procesów obejmujących całą współczesną kulturę.

Niniejsze podsumowanie zakończymy krótko rekapitulując wnioski jakie wyprowadziliśmy na podstawie zreferowanych w niniejszym rozdziale koncepcji filozoficznych. Jeśli idzie o myśl Michela Foucaulta to z pewnością pozwoliła ona pogłębić socjologiczne diagnozy dotyczące zmian form regulacji z uświadamianych i „twardych” na często nieuświadamiane i „miękkie”, tudzież – mówiąc językiem Foucaulta – władzy surowo zakazującej i mówiącej „nie”, na władzę perswazyjnie uwodzącą i mówiącą „tak”. Foucaultowska krytyka hipotezy represji z pewnością pomaga podważyć upraszczającą wizję współczesnych przemian intymności jako wyzwolenia z ucisku i przymusu regulacji. Należy również podkreślić, iż Foucault w swoistym programie pozytywnym mającym stanowić drogę do – na ile to możliwe – wyzwolenia się spod wpływu władzy i osiągnięcia wolności proponuje nie tylko estetyczną autokreację, lecz również zdystansowany ogląd mechanizmów władzy, w szczególności mechanizmów ujarzmania, co ma pozwolić na zrozumienie owych mechanizmów, uświadomienie sobie ich wpływu i tym samym pozyskanie możliwości – zawsze zaledwie częściowego, jako iż Foucault twierdzi, że władzy nie sposób całkowicie zniwelować – wyzwolenia się spod niego. Wydaje się, iż w ten sposób Foucault przekonuje, iż koniecznym warunkiem przeciwstawienia się władzy oraz

zredukowania jej wpływu jest podjęcie wyjątkowo niepopularnego we współczesnej kulturze wysiłku, jakim jest zdystansowany namysł mający na celu poznanie i zrozumienie – wątek ten rozwinie my w trzeciej części pracy korzystając z przemyśleń Anny Pałubickiej.

Upraszczać wywody Ericha Fromma dotyczące sztuki miłości można powiedzieć, iż w gruncie rzeczy owa sztuka polega na umiejętności traktowania „Ty” jako celu (a nie środka), jako wartości, którą kultywuje się poprzez faktyczne (a nie postulowane) obdarzanie troską, poznaniem, odpowiedzialnością i poszanowaniem (czyli – przypomnijmy – czterema komponentami miłości wymienianymi przez Fromma) konkretnej osoby stanowiącej ucieleśnienie owego „Ty”. Fromm nieustannie podkreśla znaczenie podmiotowego traktowania drugiej osoby oraz konieczność jej rozumienia jako wartości, którą należy pielęgnować i kultywować. Postulaty Fromma zdają się stać w silnym kontraście do trendów diagnozowanych przez Illouz, Hochschild, Klimczyka czy Bauman, podług których we współczesnej kulturze jednostki ludzkie coraz częściej stanowią środki do celu jakim jest intensyfikacja przeżyć lub nawet nie tyle środkiem, co przeszkodą w dążeniu do celu, jakim jest osobista autonomia i niezależność. Poznanie i rozumienie drugiej osoby oraz empatyzowanie z nią jawią się jako niepotrzebne – „Ty” stanowi obiekt aplikacji technik omawianych przez ekspertów lub balast przeszkadzający w osiągnięciu indywidualnej wolności.

Warto również podkreślić, iż Fromm zauważa wpływ rynku kapitalistycznego na miłość i intymność. Niemiecki filozof jest świadom, iż zamiast intymnych relacji z „Ty” jednostki angażują się w rutynę rozrywki (konsumpcji) i pracy. Co więcej, same relacje intymne coraz bardziej przypominają pracę i konsumpcję – małżeństwo czy rodzina, powiada Fromm, są coraz bardziej podobne do przedsiębiorstwa. Niemiecki filozof dosadnie stwierdza, że współcześnie ludzie są uwarunkowani w taki sposób, że ich działania zaspokajają potrzeby systemu ekonomicznego, a nie ich własne potrzeby, co stanowi degenerację prawidłowego porządku, w ramach którego to system ekonomiczny pozwala ludziom na zaspokojenie ich potrzeb.

O ile Erich Fromm zdaje się koncentrować na nobilitowaniu podmiotowego traktowania „Ty”, o tyle na szczycie hierarchii aksjologicznej proponowanej przez Ferdynanda Fellmanna zdaje się znajdować para, czyli „my”. Fellmann silnie oponuje przeciwko zakorzenionemu w aksjologii indywidualizmu (i leżącemu u podstaw procesu chłodzenia intymności) przekonaniu, że drogą do jednostkowej autonomii i

pełnowartościowego „bycia sobą” jest redukcja relacji z innymi ludźmi i stawianie na piedestale własnego „ja”. Fellmann podkreśla, że indywidualna tożsamość rodzi się przede wszystkim w interakcji (w jego przekonaniu przede wszystkim w ramach partycypacji w ramach pary). Przekonuje, że tylko stabilne oparcie w intymnych więziach międzyludzkich jest w stanie dostarczyć jednostce poczucia autonomiczności pozwalającego jej opierać się rozmaitym wpływom płynącym z zewnątrz. Niemiecki filozof przekonuje, iż aby „być sobą” trzeba najpierw być z kimś, że aby zbudować „ja”, należy partycypować w „my”.

Wydaje się, iż zarówno Fromm jak i Fellmann skupiają się przede wszystkim na erozji intymnych relacji międzyludzkich oraz spłyceciu interakcji międzyludzkich w ogólności. Postulują podmiotowe traktowanie „Ty” i zaangażowanie w „my” jako przeciwwagę dla indywidualistycznego unikania relacji intymnych i redukcji ich do relacji kupna-sprzedazy. Dodać należy, że zdaniem obu filozofów, zaangażowanie w „Ty” i „my”, mimo iż wymaga większego wysiłku niż rzucanie się w wir pracy i konsumpcji, w sposób doskonalszy niż partycypacja w rynku pozwala zaspokoić potrzebę poczucia bezpieczeństwa i – jak powiada Fromm – złagodzić poczucie samotności oraz niepewności.

Analizy Rea Langton dotyczące seksualnego solipsyzmu zinterpretowaliśmy w niniejszej pracy jako umożliwiające uchwycenie w nowy sposób zjawiska erozji relacji intymnych i międzyludzkich interakcji w ogólności, a także jako pozwalające dostrzec równoległy wobec uprzedmiotawiania ludzi proces upodmiotawiania przedmiotów. Filozoficzne dociekania Langton jawią się jako uzupełnienie dyskusji na temat pornografii którą srokurowaliśmy pomiędzy entuzjastą McNairem i sceptykiem Klimczykiem – dodajmy raz jeszcze, iż myśl Langton zdaje się wspierać stanowisko zajmowane przez krakowskiego badacza. Niemniej jednak analizy autorstwa Langton przede wszystkim dostarczają poręcznych rozróżnień na dwa typy solipsyzmu i dwa typy uprzedmiotowienia, które pozwalają nie tylko lepiej zrozumieć mechanizmy widowiska pornograficznego, lecz również przemiany stosunków międzyludzkich, na które zwracają uwagę Fromm i Fellmann, a które opisać można za pomocą wzmiankowanych wyżej kategorii.

Niemieccy filozofowie zwracają uwagę, iż w dążeniu do zachowania indywidualnej wolności i autonomii jednostki ludzkiej w coraz mniejszym stopniu zainteresowane są partycypacja w parze (Fellmann), a nawet jeśli w niej partycypują, to brak w owej partycypacji troski, poznania drugiej osoby, odpowiedzialności, w związku

z czym związek przypomina przedsiębiorstwo opierające się na „egoizmie *a deus*” (Fromm). Myśl Langton pozwala pójść nieco dalej i stwierdzić, iż współcześnie jednostki ludzkie nie tylko nieumiejętnie uwzględniają cudzą podmiotowość, lecz że w gruncie rzeczy często przed uznaniem cudzej podmiotowości uciekają poprzez dwa rodzaje uprzedmiotowienia. W efekcie, jednostki ludzkie traktowane są przedmiotowo, natomiast coraz większa doza ciepła i uznania obdarza się – coraz częściej upodmiotowione na drodze epistemologicznego (projekcyjnego) uprzedmiotowienia – martwe przedmioty, takie jak np. wspomniane tu już *real dolls*. W tym sensie myśl Langton uświadamia, że przedmiotowe traktowanie ludzi jest tylko jednym z równoległych aspektów zachodzącego procesu. Drugim z nich jest upodmiotowienie przedmiotów. W efekcie, zaobserwować można coraz szersze występowanie podwójnego solipsyzmu, które prowadzi do sytuacji, w której ludzie traktowani są jak przedmioty, a przedmioty traktowane są jak ludzie. Ludzie stają się obiektami konsumpcji, natomiast przedmioty stają się obiektami uczuć. Podwójny solipsyzm opisywany przez Hochschild zdaje się stanowić kolejny etap rozwoju skrajnego indywidualizmu. Podmiotowość jednostki nie tylko staje się centrum świata, lecz również rości sobie prawo do odmawiania podmiotowości innym jednostkom i nadawania jej – podług własnego uznania – w zasadzie dowolnym obiektom.

Kończąc niniejszy rozdział należy raz jeszcze podkreślić, że nie stanowi on próby pełnego i wyczerpującego omówienia zjawisk i procesów składających się na współczesne przemiany intymności. Z całą pewnością zauważyć można choćby brak socjologicznych ujęć, stosunkowo nowych fenomenów wchodzących w skład współczesnych przemian intymności takich jak aseksualność czy poliamoria. Nie sposób nie dostrzec również, że aksjologia omawianych ujęć filozoficznych ogranicza się do perspektyw lewicowych i liberalnych, w związku z czym brak tu ujęć konserwatywno-tradycjonalistycznych przemian intymności, jak choćby te autorstwa Rogera Scrutona czy Karola Wojtyły. W naszych analizach skupiliśmy się przede wszystkim na skonfrontowaniu „entuzjastycznych” ujęć wskazujących na demokratyzację i emancypację intymności z ujęciami „sceptycznymi”, diagnozującymi jej racjonalizację, komercjalizację i utowarowienie – w szczególności usiłowaliśmy zbadać procesy, które określiliśmy mianem chłodzenia i podgrzewania intymności. Konceptje filozoficzne miały być w naszym zamierzeniu pogłębieniem i uzupełnieniem socjologicznych diagnoz oraz stworzeniem dla nich kontrastu poprzez prezentację alternatywnej aksjologii. Konfrontując ze sobą entuzjastyczne i sceptyczne ujęcia oraz

koncentrując się na problematyce składających się na nie diagnoz, chcieliśmy przede wszystkim wskazać na szalenie ambiwalentny i niezwykle skomplikowany charakter współczesnych przemian intymności, wobec których wszelkie proste i jednoznaczne diagnozy jawią się jako nieadekwatne. Ponadto badając przemiany intymności usiłowaliśmy – zgodnie z zamiarami wyrażonymi w początkowych partiach niniejszej pracy – pozyskać materiał, który pozwoli na wyprowadzenie pewnych wniosków dotyczących współczesnej kultury jako całości oraz kondycji współczesnego człowieczeństwa. Owe wnioski przedstawimy poniżej w trzeciej części niniejszych rozważań.

CZĘŚĆ III. PRZEMIANY INTYMNOŚCI A WSPÓŁCZESNA KULTURA

Zaprezentowane w niniejszej części rozważania mają na celu osadzenie dotychczasowych analiz, poświęconych współczesnym przemianom intymności na gruncie koncepcji teoretycznych, opisujących ogólne procesy zachodzące w ramach współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Koncepcje te pozwalają spojrzeć na przemiany intymności z szerszej perspektywy i zrozumieć je w kontekście bardziej ogólnych procesów, sprawiając, że przemiany intymności jawią się jako element szerszych przemian społeczno-kulturowych. Przedstawione tu koncepcje nie są oczywiście jedynymi, jakie mogłyby zostać przywołane dla ujęcia poczynionych dotychczas rozważań poświęconych przemianom intymności w ogólne ramy teoretyczne. Cztery wybrane tutaj koncepcje zostały wybrane po części ze względu na ogólne uznanie jakim się cieszą, a po części ze względu na uznanie jakim darzy je autor niniejszych słów. Przede wszystkim jednak ich wybór podyktowany był faktem, iż komponują się one z opisanymi tu diagnozami współczesnych przemian intymności i pozwalają zrozumieć je poprzez osadzenie ich w szerszym społeczno-kulturowym kontekście.

ROZDZIAŁ I. Jürgen Habermas o kolonizacji *Lebensweltu*

Próbując systematycznie wyłożyć sens Habermasowskiej koncepcji kolonizacji *Lebensweltu* warto zacząć od zreferowania jego wizji społeczeństwa. W tym celu należy prześledzić tok myślenia niemieckiego filozofa, w ramach którego wyprowadza dwa fundamentalne rozróżnienia: na integrację społeczną i integrację systemową oraz na system i świat życia.

Pierwsze w wymienionych rozróżnień konstruuje Habermas na bazie rozważań dotyczących Durkheimowskiej tezy o przejściu od społeczeństw zintegrowanych solidarnością mechaniczną do społeczeństw zintegrowanych solidarnością organiczną. Na tej podstawie Habermas odróżnia „mechanizmy koordynacji działania, dostrajające do siebie orientacje ukierunkowujące działania uczestników, (...) od mechanizmów, które tworząc sieci funkcjonalnych powiązań między następstwami działań, stabilizują powstałe w sposób niezamierzony układy zależności między działaniami. W jednym przypadku, tym, co integruje system działania jest konsens zapewniony normatywnie lub osiągnięty komunikacyjnie, w drugim zaś wykraczająca poza świadomość aktorów nienormatywna regulacja jednostkowych decyzji” (Habermas, 2002, s. 208). Integracja społeczna oznacza zatem warunkowanie działań przez normy i dyrektywy powszechnie respektowane lub doraźnie wypracowane w procesie komunikacji przez jednostki, natomiast integracja systemowa stanowi zespół relacji o charakterze funkcjonalnym powstały w wyniku niezamierzonych i nieświadomych konsekwencji działań.

Z powyższego rozróżnienia Habermas wyprowadza istotne konsekwencje: „Rozróżnienie [dwu form] integracji: integracji społecznej, której zaczynem są orientacje ukierunkowujące działania, i integracji systemowej, rozciągającej się ponad orientacjami działania i przenikającej te orientacje, każe wprowadzić odpowiednie zróżnicowania w samym pojęciu społeczeństwa” (Habermas, 2002, ss. 208–209). Rozróżnienie na dwa typy integracji prowadzi Habermasa do wniosku, że społeczeństwo funkcjonuje w ramach dwóch płaszczyzn: (1) świata życia, który działa w oparciu o mechanizmy integracji społecznej oraz (2) systemu, który fundowany jest przez integrację systemową.

Powyższe metodologiczne rozróżnienie jest dla Habermasa fundamentalne i stanowi sposób połączenia perspektywy badawczej teorii systemów oraz teorii działania. Z tej pozycji Habermas na nowo odczytuje myśl Webera i Marksa, aplikując do ich rozważań wyartykułowane powyżej rozróżnienie. Wypracowana perspektywa

stanowi również dla Habermasa narzędzie krytyki, wymierzone szczególnie w teorię systemów (głównie w wersji Parsonsa i Luhmanna), która zostaje oskarżona o jednostronne skoncentrowanie się na perspektywie funkcjonalno-systemowej i potraktowanie świata życia podług kryteriów integracji systemowej jako po prostu jednego z podsystemów. W niniejszych rozważaniach pominięte zostaną wątki dotyczące mniej lub bardziej krytycznych dyskusji Habermasa ze wzmiankowanymi myślicielami. Kolejnym krokiem poczynionym w ramach niniejszych wywodów będzie skrótowe omówienie charakterystyk, które konstruuje Habermas dla świata życia i systemu.

Habermas konceptualizuje *Lebenswelt* wychodząc od myśli fenomenologicznej (głównie A. Schutza), traktując świat życia jako „zasób przekazywanych kulturowo i zorganizowanych językowo wzorów interpretacji” (Habermas, 2002, s. 202), a zarazem „nieproblematiczne przekonania stanowiące ukryte zaplecze (...); z nich to tworzy się każdorazowo kontekst procesów dochodzenia do porozumienia” (Habermas, 2002, s. 222). Świat życia jest zatem kulturowo przekazywanymi przekonaniem milcząco respektowanymi przez członków danej wspólnoty, stanowiącymi skądinąd konstytutywny warunek komunikacji (Habermas, 2002, s. 224). Jako całość stanowi on zawsze niedyskursywną wiedzę tła, spośród której poszczególne fragmenty mogą być tematyzowane i „ujawniane” jako kontekst konkretnego działania w konkretnej sytuacji.

Niemniej jednak Habermas dostrzega w perspektywie fenomenologicznej kulturalistyczne zawężenie obrazu świata życia i postuluje rozbudowanie jego charakterystyki o kolejne komponenty w postaci społeczeństwa i osobowości:

„To ukryte zaplecze w takim samym stopniu jak z pospolicie znanych przekonań, składa się również z indywidualnych umiejętności, z intuicyjnej wiedzy *jak* poradzić sobie z pewną sytuacją, oraz ze społecznie utrwalonych praktyk – z intuicyjnej wiedzy, *na co* można się w pewnej sytuacji zdać. Społeczeństwo i osobowość działają nie tylko jako restrykcje, służą również jako zasoby. Bezdyskusyjny charakter świata życia, na którym bazujemy i z którego wychodzimy działając komunikacyjnie, bierze się *także* z pewności, jaką aktor zawdzięcza sprawdzonym więziom solidarności i wypróbowanym kompetencjom. Paradoksalny charakter wiedzy właściwej światu życia, która tylko dlatego daje uczucie absolutnej pewności, ponieważ się o niej nie wie, zawdzięczać należy okoliczności, że wiedza o tym, *na co* można się zdać i *jak* można coś uczynić, jest jeszcze w sposób nieodróżnicowany związana z tym, *co* wie się w sposób przedrefleksyjny. Jeśli jednak więzy solidarności w wypadku grup zintegrowanych na gruncie wartości i norm oraz kompetencje uspołecznionych jednostek mają *a tergo* udział (...) w

działaniu komunikacyjnym w sposób podobny jak tradycje kulturowe, to rzeczą wskazaną będzie skorygowanie *kulturalistycznego zawężenia koncepcji świata życia*” (Habermas, s. 239).

Lebenswelt jest zatem zasobem milczącej i uznawanej za oczywistą wiedzy, której źródło jest trojokie: 1) kultura („zasób wiedzy, do którego uczestnicy komunikacji sięgają i z którego czerpią interpretacje, kiedy porozumiewają się ze sobą co do czegoś w świecie” (Habermas, 2002, s. 244)), 2) społeczeństwo („prawowite porządki, za sprawą których uczestnicy komunikacji regulują swą przynależność do grup społecznych i tym samym zapewniają solidarność” (Habermas, 2002, s. 244)) oraz 3) osobowość („te kompetencje, które czynią podmiot zdolnym do mówienia i działania, czyli sprawiają, że jest on w stanie uczestniczyć w procesach dochodzenia do porozumienia i przy tym utwierdzać własną tożsamość” (Habermas, 2002, s. 244)).

Priorytetową funkcją *Lebensweltu* jest reprodukcja symboliczna (przeciwstawiana reprodukcji materialnej, która stanowi prymarną funkcję systemu), realizująca się w trzech wymiarach: socjalizacji (odnoszącej się do płaszczyzny osobowości), integracji społecznej (odnoszącej się do płaszczyzny społeczeństwa), i reprodukcji kulturowej (odnoszącej się do kultury)⁶⁷. Należy zaznaczyć, że reprodukcja symboliczna w ramach *Lebensweltu* możliwa jest dzięki działaniu komunikacyjnemu, które „rozważane w funkcjonalnym aspekcie *dochodzenia do porozumienia* służy tradycji i odnawianiu wiedzy kulturowej; w aspekcie *koordynowania działań* służy ono integracji społecznej oraz wytwarzaniu solidarności; wreszcie w aspekcie *socjalizacji* służy wykształcaniu tożsamości indywidualnych” (Habermas, 2002, s. 243-244). Łącząc reprodukcję symboliczną z funkcjami działania komunikacyjnego nastawionego na porozumienie Habermas powiada: „Symboliczne struktury świata życia reprodukują się w drodze kontynuowania wiedzy mającej ważność, stabilizowania solidarności grupowej i wychowywania odpowiedzialnych aktorów” (Habermas, 2002, s. 244). W tym sensie Habermasowski *Lebenswelt* można za Sławomirem Magalą określić jako „matecznik uspołecznienia” (Magala, 1991, s. 125).

Podstawową funkcją systemu, jak już wspomniano, jest reprodukcja materialna. Habermas skupia się w swoich rozważaniach dotyczących systemu na dwóch podsystemach: ekonomicznym i administracyjnym, czyli w gruncie rzeczy na kapitalizmie i państwowej biurokracji. W ramach tychże podsystemów działania nie są

⁶⁷ Zob. tabelę zatytułowaną *Wkład wnoszony przez procesy reprodukcji w utrzymanie strukturalnych komponentów świata życia* (Habermas, 2002, s. 251).

warunkowane za pomocą medium językowego, lecz za pomocą – odpowiednio – mediów pieniądza i władzy. W konsekwencji działanie komunikacyjne i dążenie do porozumienia są w ramach systemów marginalizowane na rzecz dominacji *działań instrumentalnych i strategicznych* oraz związanego z nimi nastawienia na sukces.

Habermas powiada, iż w ramach społeczeństw pierwotnych mamy właściwie do czynienia z „zazębaniem się” integracji społecznej i integracji systemowej, sprzężeniem pomiędzy światem życia i systemem. Niemniej jednak wraz z postępującą racjonalizacją w ramach *Lebensweltu* wykształcają się autonomiczne podsystemy, które funkcjonują w oparciu o integrację systemową. W ten sposób dochodzi do zaniku zazębienia integracji systemowej i integracji społecznej oraz do rozdzielenia się systemu i świata życia. Owo rozdzielenie stanowi jeden z koniecznych warunków i procesów towarzyszących procesowi modernizacji. Habermas twierdzi, że Weberowskie „odczarowanie świata”, czyli – mówiąc w sposób najogólniejszy – odejście od tradycji, w szczególności tradycji religijnej, stanowi wyraz racjonalizacji świata życia na płaszczyźnie komponentów kultury i osoby, która jest warunkiem racjonalizacji na płaszczyźnie komponentu społecznego:

„Świat życia musi zostać tak dalece zracjonalizowany, by etycznie zneutralizowane obszary działania mogły być prawowicie regulowane za pomocą formalnych procedur ustanowienia i uzasadniania norm. Tradycja kulturalna musi już stać się na tyle płynna, aby prawowite porządki mogły obyć się bez dogmatycznego ugruntowania mocno osadzonego w tradycji. Osoby zaś w obrębie pola, jakie w łonie abstrakcyjnie i powszechnie unormowanych obszarów działania pozostawiono przygodności, muszą już umieć działać na tyle autonomicznie, aby bez stwarzania zagrożeń dla własnej tożsamości mogły przestawiać się z moralnie zdefiniowanych układów właściwych działaniu zorientowanemu na dochodzenie do porozumienia na obszary działania zorganizowane środkami prawnymi” (Habermas, 2002, s. 573).

Racjonalizacja *Lebensweltu* w aspekcie kultury i osoby opiera się zatem na przesunięciu koordynacji działań z sankcji moralnych, związanych z tradycją religijną, na normy prawa stanowionego: „Musi istnieć możliwość zakotwiczenia pieniądza i władzy jako mediów w świecie życia, tzn. ich zinstytucjonalizowania środkami prawa pozytywnego. Gdy spełnione są te warunki startu, może dojść do wykształcenia się i wyodrębnienia systemu gospodarczego i systemu administracyjnego” (Habermas, s. 688). Zatem gdy racjonalizacja przyjmuje wymiar instytucjonalny (czyli dochodzi do

skutku w ramach trzeciego komponentu świata życia: społeczeństwa), wykształcają się autonomiczne wobec *Lebensweltu* podsystemy: ekonomiczny i administracyjny.

Nowo powstałe podsystemy nie funkcjonują w oparciu o takie same zasady, jak świat życia. Jak zostało zaznaczone wcześniej, w ramach *Lebensweltu* działania koordynowane są przez racjonalność komunikacyjną nastawioną na porozumienie, natomiast w ramach podsystemów działania koordynowane są przez racjonalność celowo-racjonalną nastawioną na sukces – tym samym podczas gdy świat życia funkcjonuje w oparciu o integrację społeczną (bazującą na działaniu komunikacyjnym nastawionym na porozumienie), system opiera się na integracji systemowej (bazującej na funkcjonalnych związkach pomiędzy efektami działania). Ponadto, o ile *Lebenswelt* opiera się na medium języka, podsystemy opierają się na medium władzy (administracyjny) i pieniądza (ekonomiczny).

Zanik sprzężenia pomiędzy systemem i światem życia oraz zanik zazębiania się integracji społecznej i integracji systemowej dają początek procesowi mediatyzacji świata życia, polegającemu na „przestawieniu” koordynacji zespołów działań z medium języka na media pieniądza i władzy. Paradoksalnie zanik sprzężenia pomiędzy systemem a światem życia prowadzi więc do wykształcenia się nowych zależności pomiędzy nimi, objawiających się głównie poprzez wspomniany proces mediatyzacji, natomiast racjonalizacja świata życia prowadzi do wykształcenia się systemów rządzonych racjonalnością inną niż ta, typowa dla *Lebensweltu*. W momencie, kiedy w ramach procesu mediatyzacji równowaga reprodukcji materialnej utrzymywana jest kosztem reprodukcji symbolicznej, mediatyzacja *Lebensweltu* przyjmuje patologiczną postać kolonizacji:

„Dla analizy procesów modernizacji wynika z tego generalna (*globale*) hipoteza, iż progresywnie racjonalizowany świat życia oddziela się, a zarazem popada w zależność od coraz bardziej złożonych, formalnie zorganizowanych obszarów działania – takich, jak ekonomia i administracja państwowa. Zależność ta, mająca źródło w mediatyzacji świata życia przez imperatywy systemowe, przybiera patologiczne formy kolonizacji wewnętrznej w miarę, jak zapobieganie krytycznym stanom nierównowagi reprodukcji materialnej (czyli kryzysom sterowania dającym się analizować w ramach teorii systemów) staje się możliwe już tylko za cenę zaburzeń symbolicznej reprodukcji świata życia (tzn. za cenę ‘subiektywnie’ doświadczanych kryzysów lub patologii zagrażających tożsamości)” (Habermas, 2002, s. 550).

Jako swoisty empiryczny przejaw procesu kolonizacji, Habermas podaje mechanizm jurydyzacji. Proces kolonizacji opisany przez J. Habermasa obejmuje swym zasięgiem, jak postaramy się pokazać, również sferę intymności. Dalsze rozważania mają na celu scharakteryzowanie opisywanego przez Hochschild mechanizmu komercjalizacji intymności jako kolejnego empirycznego świadectwa Habermasowskiej kolonizacji. Niemniej jednak, postaramy się wykazać, iż empiryczne egzemplifikacje procesu kolonizacji świata życia odnaleźć można również w literaturze poświęconej współczesnym przemianom intymności.

Wydaje się, iż przejawy kolonizacji świata życia w ramach przemian intymności najbardziej widoczne są w analizach Arlie Russell Hochschild. Przypomnijmy bowiem, iż Hochschild postrzega swoje badania jako dotyczące „zmagania” pomiędzy dwiema „rywalizującymi” kulturami: kulturą domu, rodziny, intymności, oraz kulturą pracy, rynku i kapitalizmu. Owe dwie kultury zdają się przynależeć odpowiednio do sfery *Lebensweltu* i do sfery systemu. Stąd wydaje się, iż pracę emocjonalną wykonywaną przez stewardessy interpretować można jako wykorzystanie ich *Lebensweltowych* zasobów – wrażliwości, empatii, cierpliwości itd. – do działań nie tyle komunikacyjnych, lecz strategicznych – celem nie jest dojście z pasażerami do porozumienia, lecz uczynienie ich podróży przyjemną i niekłopotliwą, a w ostatecznym rozrachunku sprawienie, by kolejny raz skorzystali z danych linii lotniczych. Przypomnijmy, iż stewardessy otrzymują zapłatę za to, iż pasażerowie nie są zobowiązani odwzajemniać okazywanej im troski, a one same nie mogą negatywnie reagować na niewłaściwe zachowanie pasażerów – wydaje się zatem, iż działanie zostaje przestawione z medium języka na medium pieniądza.

Dysonanse tożsamościowe stewardess, o których pisze Hochschild, jawią się jako jednostkowo odczuwane negatywne konsekwencje wykonywanej przez nie pracy emocjonalnej. Przypomnijmy jednak, iż ustaliliśmy, że osoby wykonujące pracę emocjonalną, nie są bynajmniej osobami ponoszącymi większość kosztów owej pracy. Stwierdziliśmy, iż dzieci w krajach, z których kobiety emigrują do USA do pracy w charakterze niań, znacznie wolniej się rozwijają, gorzej się uczą i częściej popełniają samobójstwa w okresie dorastania. Zwróćmy również uwagę na strukturalny charakter migracji kobiet opiekujących się dziećmi. Wydaje się, iż w Stanach Zjednoczonych (i innych krajach wysoko rozwiniętych) jednostki rezygnują z samodzielnego wychowywania dzieci (czyli reprodukcji symbolicznej *Lebensweltu*) na rzecz pracy (czyli partycypacji w systemie i reprodukcji materialnej). Stąd pojawia się

zapotrzebowanie na opiekunki dla dzieci, które migrują z krajów trzeciego świata ze względu na chęć poprawienia niskiego statusu materialnego (jako że podsystem ekonomiczny w ich wspólnotach nie reprodukuje dóbr materialnych w stopniu wystarczającym). Zauważmy jednak, iż powszechność i szeroki zakres problemów dzieci pozostałych w krajach, z których wyemigrowały nianie, stanowi silne zaburzenie reprodukcji symbolicznej w owym społeczeństwie. Wydaje się zatem, iż zaobserwować można coraz intensywniejszą partycypację w systemie i coraz mniejszą uwagę o zasoby *Lebensweltu*, które zaburzają jego symboliczną reprodukcję.

Jeśli zgodzimy się, iż zasoby *Lebensweltu* nie są wrodzone, lecz wymagają wzmiankowanej właśnie reprodukcji, która jest permanentnie zaburzana, to pojawia się pytanie o to, jak długo stać nas na eksploatację owych zasobów bez troski o ich reprodukcję, nim ulegną one wyczerpaniu. Do owego pytania powrócimy wkrótce. Tymczasem zauważmy, iż kolonizacja świata życia będąca udziałem stewardess, nian (oraz ich rodzin i dzieci) jest kolonizacją dokonywaną się pod przymusem. Stewardessy zmuszone są stosować się do odgórnych zaleceń, jeśli chcą utrzymać pracę. Podobnie w przypadku opiekunek – jak podkreśla Hochschild – kwestia emigracji nie jest ich „wolnym wyborem”, lecz efektem przymusu strukturalnego związanego z – najzwyczajniej w świecie – panującą w ich kraju biedą. Tymczasem jednak wydaje się, iż zaobserwować można również drugą falę kolonizacji, która jest kolonizacją dobrowolną, dokonywaną na własne życzenie i w pewnym stopniu upragnioną. Co więcej, owa kolonizacja nie dokonuje się za sprawą przedsiębiorstw (jak ma to w przypadku linii lotniczych), które partycypują w systemie (ekonomicznym) i zainteresowane są zyskiem, stąd niejako z natury działają strategicznie. Otóż badania Hochschild dostarczają przykładów osób, które decydują się zorganizować swoje życie intymne podług reguł systemowych, które pragną przestawić swoją intymność z medium języka na medium władzy i pieniądza oraz z działania komunikacyjnego nastawionego na porozumienie na działanie strategiczne nastawione na osiągnięcie celu.

Wydaje się, iż wyjątkowo skrajnym i jaskrawym przykładem drugiej fali kolonizacji jest omawiane przez socjolożkę ogłoszenie internetowe. Zreferowane powyżej ogłoszenie stanowi stosunkowo skrajny – choć rzeczywisty i bynajmniej nie odosobniony – przypadek komercjalizacji intymności, w ramach którego najjaskrawiej ujawniają się rozmaite paradoksy związane z tym zjawiskiem. Przypomnijmy, iż komentując owo ogłoszenie Hochschild powiada, że w gruncie rzeczy (pomijając kwestię stosunku płciowego) ogłoszeniodawca poszukuje żony, wszelako jednocześnie

nie chce być mężem. Niewątpliwie ogłoszenie stanowi przykład pracy emocjonalnej i intymnego *outsourcingu* (czyli komercjalizacji intymności), jako że ogłoszeniodawca chce wykupić nie tylko standardowe usługi (np. sprzątanie), ale również emocje (np. życzliwość). Równocześnie każdą z usług i emocji wycenia – płacąc za emocje chce uniknąć konieczności ich odwzajemnienia wynikającej z kulturowych reguł wymiany emocjonalnej. Biznesmen myśli tutaj o swoim (potencjalnym) pracowniku podobnie, jak pasażerowie samolotu myślą o stewardessach – jako o kimś, wobec kogo nie trzeba stosować typowych dla *Lebensweltu* reguł wymiany emocjonalnej, ponieważ zapłacenie za emocje – czyli przestawienie ich z *Lebensweltowego* medium języka na systemowe medium pieniądza, a także zastąpienie mechanizmu integracji społecznej integracją systemową – eliminuje konieczność ich odwzajemnienia.

Mężczyzna wyzwala się od obowiązku odwzajemnienia uczuć, wymyka się kulturowym regułom wymiany i wyrażania emocji (tym samym „unieważnia” reguły komunikacyjne *Lebensweltu* i przestawia działania intymne na medium pieniądza). Nie idzie tu jednak o same emocje, lecz o coś, co pozwala, przynajmniej w założeniu, przejąć niemal pełną kontrolę nad związkiem, jednocześnie unikając niepewności, ryzyka i poczucia braku bezpieczeństwa. Mianowicie, gdy Hochschild pisze o depersonalizacji związku, w znacznym stopniu sprowadza się ona do zupełnego pominięcia podmiotowości osoby świadczącej usługi. Usługobiorca płaci nie tylko za świadczone usługi, lecz również za możliwość zignorowania tożsamości usługodawcy – w tym sensie „chce żony, ale nie chce być mężem”: oczekuje zrozumienia i wrażliwości, a jednocześnie za pomocą pieniędzy chce wyzwolić się z obowiązku uwzględniania „ja” drugiej strony. Pragnie otrzymać symboliczne uznanie, nie odwzajemniając go, lecz płacąc za nie. Mówiąc językiem Habermasa, ogłoszeniodawca przestawia stosunki intymne z medium języka na medium pieniądza, by tym samym wyeliminować zmierzające do porozumienia działanie komunikacyjne i zastąpić je działaniem strategicznym. Zakłada tym samym, iż reprodukcję symboliczną bazującą na działaniu komunikacyjnym można bez negatywnych konsekwencji zakupić, tym samym przestawiając działania na medium pieniądza i przekształcając je z komunikacyjnych na instrumentalne i strategiczne. Kolonizacja sfery intymnej zdaje się zatem w znacznym stopniu polegać na rezygnacji jednostek z podejmowania w sferze intymnej działań komunikacyjnych i zastępowaniu ich przez zakupywane i konsumowane (mniej lub bardziej eksperckie) działania instrumentalne i strategiczne.

Wspomnieliśmy już, iż wydaje się, że konsekwencje kolonizacji intymności najbardziej jaskrawo przejawiają się na płaszczyźnie osobowości, w ramach kryzysów tożsamościowych poszczególnych jednostek. Niemniej jednak wydaje się, iż zaburzenia reprodukcji symbolicznej spowodowane kolonizacją mogą przyjąć znacznie szerszy i poważniejszy wymiar społeczno-kulturowy. Jeśli bowiem już dziś zachowanie reprodukcji symbolicznej na zachodzie wymaga zatrudnienia imigrantów, którzy tym samym zaburzają reprodukcję symboliczną w rodzimych krajach, to pojawia się pytanie o to, skąd pochodzić będą kolejne partie „zasobów ludzkich” dysponujących odpowiednią wrażliwością, by w stosowny sposób opiekować się dziećmi i tym samym dokonywać pierwotnej socjalizacji i przyczyniać się do symbolicznej reprodukcji świata życia.

Sytuacja jest tym bardziej niepokojąca, iż kolonizacja świata życia coraz rzadziej dokonuje się pod wpływem przymusu lub zewnętrznej stymulacji, a coraz częściej – jak w przypadku nieśmiałego biznesmena – jest efektem dobrowolnego wyboru. Wybór ten w gruncie rzeczy sprowadza się do płacenia za bycie niewrażliwym, nieempatycznym, przy jednoczesnym byciu obdarzonym wrażliwością i empatią. W ramach przyjętej tutaj perspektywy przyjmujemy, że empatia, zrozumienie i inne zdolności dotyczące wchodzenia w interakcje z bliźnimi nie są człowiekowi przyrodzone, lecz muszą zostać przyswojone w trakcie procesu socjalizacji. Co więcej, umiejętności te muszą być praktykowane by nie zaniknąć, podobnie jak w przypadku mięśni, których – jak wiadomo – należy używać, jeśli chce się je posiadać. Jeśli zatem rośnie liczba osób, które z praktykowania empatii i wrażliwości pragną rezygnować (nieśmiali biznesmeni), a także osób, które wrażliwości i empatii nie miały okazji się nauczyć (dzieci osierocone przez nianie-emigrantki), to pojawia się pytanie, czy wykształcane w świecie życia, tym swoistym mateczniku uspołecznienia, umiejętności, takie jak empatia, umiejętność dochodzenia do porozumienia i – na poziomie ponadjednostkowym – reprodukcja kultury i budowanie integracji społecznej – czy aby te wartości nie są we współczesnej kulturze zachodniej zagrożone.

Należy zwrócić uwagę na – wielokrotnie tu już podkreślaną, lecz na obecnym etapie wywodu zyskującą nową artykulację – erozję stosunków międzyludzkich. Skolonizowane jednostki stają się strategami, którzy nie traktują napotykanych osób podmiotowo – jako partnerów w rozmowie (bo przecież ich celem nie jest porozumienie), lecz przedmiotowo – jako środki pozwalające zrealizować określone cele. W przypadku omawianego przez Hochschild ogłoszenia internetowego jest to aż

nadto widoczne, niemniej nie jest to jedyny przykład, który możemy przywołać. Gdy przypomnimy sobie analizy Klimczyka dotyczące porad, to wydaje się, iż centrum zainteresowania stanowiły właśnie owe porady, natomiast osoba, która pomagała w ich realizacji, była po prostu obiektem aplikacji owych porad. Celem była praktyczna realizacja porad, sprostanie wyznaczanym przez nie standardom, osoba uczestnicząca w owej praktycznej realizacji jawi się jako zaledwie środek do tego celu. Celem jest działanie strategiczne, które z definicji prowadzi do uprzedmiotowienia drugiej osoby. O ile jest to zasadniczo normalne w kontekście partycypacji w systemie, o tyle w kontekście sfery intymnej jawi się jako niepokojące. W tym kontekście warto również wspomnieć o omawianym tu procesie „chłodzenia intymności”, który w gruncie rzeczy stanowi furtkę dla opisanego wyżej uprzedmiotowienia – jeśli bowiem bliskie więzi postrzegamy jak opresyjne i dystansujemy się od innych ludzi pragnąc zachować własną autonomię, to wydaje się, iż od dystansu i chłodu do uprzedmiotowienia droga jest stosunkowo niedaleka i – ze względu na współczesne trendy kulturowe – łatwa do przebycia. Powyższe rozważania uzupełnimy krótką analizą dwóch zjawisk, które zdaniem Habermasa towarzyszą kolonizacji świata życia.

W ramach teorii Habermasa zjawiskiem niejako „towarzyszącym” kolonizacji *Lebensweltu* jest rozrost kultur eksperckich⁶⁸. Niemiecki filozof przekonuje, że „elitarnie odseparowanie się kultur ekspertów od całościowych układów zależności działania komunikacyjnego (...) prowadz[i] ku kulturowemu zubożeniu codziennej praktyki komunikacyjnej” (Habermas, 2002, s. 596). Poniżej odniesiemy tę tezę Habermasa do obszaru intymności. Wedle Hochschild, w ramach sfery intymnej wzrasta popyt na usługi ekspertów, co wynika z faktu, że jednostki nie są zainteresowane pełną partycypacją w intymności, rezygnując z niewygodnych dla siebie aktywności. Niemniej jednak należy zauważyć, że wkraczanie ekspertów do sfery intymnej wiąże się często z wyeliminowaniem wiedzy tła charakterystycznej dla świata życia i zastąpieniem jej elitarną, kontrintuicyjną wiedzą ekspercką, a także – w znacznym stopniu – przestawieniem działań z nastawionych na porozumienie na nastawione na sukces. Szczególnie jaskrawo przejawia się to na przykładzie ogłoszenia, gdzie potencjalna „sztuczna żona” ma za zadanie sprzedać nie tyle swoją naturalną wrażliwość, co raczej wystudiowane kwalifikacje do bycia miłą, i gdzie jej działania komunikacyjne w gruncie rzeczy są przejawem działań instrumentalnych. Wydaje się

⁶⁸ Zjawiska „towarzyszące” kolonizacji *Lebensweltu* omawiane są przez Annę Pałubicką (1990, s. 188) oraz Davida Ingrama (2010, s. 271-283)

zatem, iż Habermas, w odróżnieniu od Giddensa a w zgodzie z Hochschild i Illouz, prezentuje krytyczny stosunek wobec porad eksperckich postrzegając je jako przedstawiające sfery pierwotnie zorientowane na dążenie do porozumienia, na medium pieniądza lub władzy.

Drugim towarzyszącym kolonizacji procesem, zespolonym poniekąd z rozrostem kultur eksperckich, jest, zdaniem Habermasa, fragmentaryzacja świadomości. Habermas przekonuje, że oddanie myślenia w ręce (czy może raczej – w głowy) ekspertów, sprawia, że wiedza staje się specjalistyczna i traci swój (typowy dla *Lebensweltu*) syntetyczny charakter, w związku z czym powszechna staje się

„świadomość sfragmentaryzowana, która blokuje możliwość rozpoznania mechanizmów urzeczowienia. Dopiero w ten sposób spełnione są warunki kolonizacji świata życia: Imperatywy autonomizowanych podsystemów, gdy tylko zdarto z nich ideologiczną zasłonę, wdzierają się do świata życia od zewnątrz – jak kolonizatorzy do społeczeństw plemiennych – i wymuszają asymilację; rozproszonych optyk kultury tubylczej nie da się jednak skoordynować na tyle, by patrząc z pozycji peryferii można było przejrzeć grę prowadzoną przez metropolie i rynek światowy” (Habermas, 2002, s. 637).

Zdaniem Habermasa, fragmentaryzacja świadomości niejako umożliwia „niedostrzeżone” dokonywanie się procesu kolonizacji świata życia oraz innych negatywnych wpływów systemowych. Pozbawiona charakteru syntetycznego specjalistyczna wiedza, dostarczana przez ekspertów, nie dostarcza wizji świata pozwalającej na rozumienie zachodzących w nim procesów – warto zauważyć, że podobnie zjawisko fragmentaryzacji świadomości analizuje Anthony Giddens, określając je mianem separacji doświadczenia, która w jego przekonaniu „prowadzi do ‘wyjęcia’ obszaru życia, jako odrębnej i zamkniętej trajektorii, z otaczających je zdarzeń” (Giddens, 2010, s. 197). Podobnie jak w przypadku diagnozy Habermasa, wiedza o świecie przestaje jawić się jako spójna i – w miarę możliwości – całościowa, stając się fragmentaryczna – w efekcie poszczególne dziedziny ludzkiej aktywności zdają się funkcjonować podług zupełnie niezwiązanych ze sobą i pozbawionych jakiegokolwiek wspólnego mianownika zasad. Wątek ten rozwiniemy przy okazji omawiania dociekań Anny Pałubickiej.

ROZDZIAŁ II. Jerzy Kmita o kulturze bez symboli

Z badaniami Habermasa diagnozującymi postępującą kolonizację Lebensweltu oraz wynikający z nich deficyt działań komunikacyjnych nastawionych na porozumienie, wydają się korespondować z analizami Jerzego Kmity dotyczącymi kultury bez symbolu. Nie jest to miejsce, by porównywać rozumienie symbolu w wydaniu Kmity i Habermasa, jakkolwiek warto zastrzec, iż owe rozumienia są zbieżne przynajmniej w następującym zakresie: zarówno u Kmity jak i u Habermasa symbol wymaga interpretacji a zarazem umożliwia komunikację, jest pewnego rodzaju wiedzą tła pozwalającą na intersubiektywne rozumienie.

Podczas gdy u Habermasa zasadniczym dla diagnozowania stanu nowoczesnych warunków społeczno-kulturowych jest rozróżnienie na świat życia i system, o tyle dla Kmity podobną funkcję pełni – omawiane już w pierwszej części niniejszej pracy – rozróżnienie na sferę symboliczną i sferę techniczno-użytkową kultury. Przypomnijmy, iż efektywność działań regulowanych przez przekonania ze sfery symbolicznej wymaga powszechnego respektowania dyrektywy służącej za przesłankę owego działania (jeśli chcemy, by nasze powitanie było skuteczne, musimy witać się w taki sposób, w jaki czynią to inni członkowie danej zbiorowości), natomiast w przypadku działań regulowanych przez techniczno-użytkową sferę kultury efektywność owych działań nie zależy od powszechnego respektowania dyrektywy służącej jako jego przesłanka (woda po podgrzaniu do temperatury stu stopni Celsjusza będzie wrzała niezależnie od tego, czy członkowie danej wspólnoty wierzą, że rzeczywiście tak będzie). Niezależność efektywności działań techniczno-użytkowych od powszechnego respektowania dyrektyw wynika z faktu, iż owe dyrektywy – mówiąc najogólniej – zawierają w sobie wiedzę dotyczącą relacji przyczynowych, które odnoszą się do prawidłowości zachodzących w świecie fizycznym (powstrzymujemy się tutaj od – niezwykle ważkiej i skomplikowanej – dyskusji nad kwestią statusu związku przyczynowo-skutkowego, a konkretnie nad kwestią, czy jest on „częścią obiektywnego świata”, którą „odkrywamy”, czy raczej konstruktem kulturowym, który stanowi poręczne narzędzie radzenia sobie ze światem). Tymczasem w sferze symbolicznej mamy do czynienia z relacją symbolizowania, która polega na tym, iż reifikacje działań wyznaczanych przez dyrektywy ze sfery symbolicznej to symbole, natomiast reifikacje stanów rzeczy wyznaczanych przez cele owych działań to obiekty symbolizowane – symbol z

obiektem symbolizowanym łączy właśnie relacja symbolizowania (Kmita, 1998, ss. 232–234).

Jerzy Kmita zastrzega, że stosunek między sferą symboliczną oraz sferą techniczno-użytkową także pomiędzy przynależnymi do owych sfer związkami symbolizowania i związkami przyczynowymi jest (podobnie jak struktura kultury w ogólności) historycznie zmienny. Zdaniem Kmity, wyróżnić możemy trzy zasadnicze historyczne typy relacji pomiędzy obiema sferami i oboma typami związków. W tym celu poznański badacz odwołuje się do Gellnerowskiej typologii trzech typów społeczeństw: łowiecko-zbierackich (których kulturę Kmita określa mianem wczesnotradycyjnej), pastersko-rolniczych („posiadających” kulturę późnotradycyjną) oraz kapitalistycznych/industrialnych (w [przypadku których mamy do czynienia z kulturą nowoczesną]).

W przypadku społeczeństw zbieracko-łowieckich i kultury wczesnotradycyjnej odznaczającej się, jak wiadomo, myśleniem magicznym mamy do czynienia – twierdzi Kmita – z pierwotnym synkretyzmem, który – mówiąc najogólniej – polega na tym, że relacje przyczynowe i symbolizowania są ze sobą splecione w sposób nie pozwalający ich odróżnić, podobnie jak sfera symboliczna i sfera techniczno-użytkowa – obie sfery są ze sobą zlepione, zmieszane (co nie oznacza jednak, że wcześniej, przed zlepieniem i zmieszaniem były oddzielne, stąd określenie „pierwotny” – zmieszanie i zlepienie jest dla nich stanem wyjściowym, rozróżniamy je jedynie z perspektywy współczesnej). Przejście od wczesnotradycyjnej kultury magicznej do kultury późnotradycyjnej związane jest zdaniem Kmity z dualizmem ontologicznym fundowanym z jednej strony przez filozofie (głównie Platona), a z drugiej przez religię chrześcijańską. Ów dualizm doprowadził do pewnego rodzaju rozdzielenia obu sfer i obu typów relacji:

„Ontologiczny dualizm świata znajduje swój wyraz w dualistycznym rozbiu pierwotnie synkretycznych powiązań: reifikacja działania nakierowanego na cel ze sfery idealno-nadprzyrodzonej staje się teraz czymś innym – prototypem symbolu, niż reifikacja działania nakierowanego na cel ze sfery zjawiskowo-ziemskiej – prototyp przyczyny. O różnicy pomiędzy pierwotnie synkretycznymi powiązaniem decyduje status ontologiczny reifikacji stanu będącego celem działania” (Kmita, 1998, s. 242).

Mówiąc zatem najprościej, w sferze idealno-nadprzyrodzonej mamy do czynienia z protosymbolem, natomiast w sferze zjawiskowo-ziemskiej z protoprzyczyną. Idzie tu o to, iż w kulturze późnotradycyjnej mamy do czynienia z

rozdzieleniem zupełnie ze sobą zlanych w ramach wczesnotradycyjnego pierwotnego synkretyzmu sfer symbolicznej i techniczno-użytkowej oraz relacji symbolicznych i przyczynowych, niemniej jednak owe dwie sfery i dwa związki nie przyjmują postaci, jaką znamy z kultury nowoczesnej. Szczegółowe wskazanie na różnice pomiędzy „właściwymi” wersjami relacji symbolizowania i relacji przyczynowej oraz sfery techniczno-użytkowej i symbolicznej a ich „proto-wersjami” nie jest konieczne dla realizacji celów postawionych w ramach niniejszych dociekań, stąd zajmiemy się teraz przejściem od kultury późnotradycyjnej do kultury nowoczesnej.

Proces przejścia od kultury późnotradycyjnej do nowoczesnej datuje się zwykle na wiek XVII i XVIII, natomiast już w końcu XVIII wieku kultura nowoczesna zaczyna dominować w większości społeczeństw zachodnich, w związku z czym w wieku XX nazywamy ją kulturą zachodnią lub euroatlantycką. Mechanizmy składające się na ów proces przejścia identyfikuje Kmita z diagnozowanym przez Webera drugim odczarowaniem świata. Drugie odczarowanie świata, związane z wpływem religii protestanckiej, odrzuceniem tradycji, Kantowską odwagą do posługiwania się własnym rozumem oraz rosnącym zakresem obowiązywania i autonomią działania celowo-racjonalnego wobec wierzeń religijnych, filozoficznych i wartości światopoglądowych interpretuje Kmita przede wszystkim przez pryzmat zmiany relacji pomiędzy sferą symboliczną i techniczno-użytkową oraz przynależącymi do nich typami relacji. Otóż Kmita powiada, iż dyrektywy o charakterze symbolicznym przestały stawać się przesłankami działań o charakterze techniczno-użytkowym, zostając zastępowane przez dyrektywy techniczno-użytkowe, czyli bazujące na wiedzy o relacjach przyczynowych. Stąd – wykorzystamy tu przykład Kmita – w społeczeństwach nowoczesnych nie istnieje już obawa przed zbieraniem zboża za pomocą kos czy kombajnów. Taka obawa istniała w społeczeństwach tradycyjnych, jako że zbożu należało okazywać szacunek pochylając się nad nim i ucinając kłos za pomocą sierpa – użycie do tego celu kosi mogłoby sprowadzić nieszczęście. Ponieważ tego typu dyrektywy symboliczne zostały w kulturze nowoczesnej wyparte z praktyki techniczno-użytkowej (a do niej niewątpliwie należy pozyskiwanie zboża), współcześnie bez zbędnych sentymentów podczas żniw używa się kombajnów, a nie sierpów.

Niemniej jednak, jak twierdzi Kmita, przekonania o charakterze symbolicznym obecne są wciąż w sferze techniczno-użytkowej pełniąc funkcję waloryzacyjną. Idzie tu zatem o fakt, że przekonania symboliczne nie są już przesłankami działań mówiącymi, jak należy zrealizować dany cel (dyrektywami), lecz wartościują owe cele, „orzekają”,

czy dany cel należy realizować. Zasadniczo jednak Jerzy Kmita stwierdza, iż „Kultura nowoczesna zwycięsko wypiera relację symbolizowania ze wszystkich obszarów kultury tradycyjnej, w których relacja ta współwystępowała niegdyś (...) ze związkiem przyczynowym, zachowując tam wyłącznie ten drugi związek” (Kmita, 1998, s. 247).

W tym momencie docieramy do kultury współczesnej, a tym samym do sedna niniejszych rozważań. Otóż Jerzy Kmita twierdzi, iż we współczesnej filozofii zaobserwować można projekt w zamierzeniu mający przeciwstawiać się kulturze nowoczesnej, a w praktyce – przynajmniej pod pewnymi, szalenie istotnymi zresztą, względami – stanowiącą nie tylko kontynuację, lecz wręcz radykalną kontynuację zachodzących w owej nowoczesnej kulturze procesów. Mianowicie, idzie tu o radykalizację procesu stopniowego usuwania z kultury symbolu i relacji symbolizowania, którego ostatecznym celem miałyby być kultura bez symboli.

Autorami owego projektu kultury bez symboli są, zdaniem Kmity, amerykańscy neopragmatyści (Davidson i Rorty) oraz francuscy postmoderniści (post-strukturaliści – Foucault i Derrida), a pewnego rodzaju wspólnym mianownikiem łączącym owe filozoficzne projekty jest postulowanie nominalizmu lingwistycznego przechodzącego w nominalizm kulturowy. Poniżej pokrótce przedstawimy neopragmatystyczne i postmodernistyczne forsowanie nominalistycznej perspektywy.

Kmita powiada, że nominalizm ten w przypadku Rorty’ego polega „na opisywaniu przekonań, pragnień i działań jako indywidualnych wydarzeń przytrafiających się osobom ujmowanym w tymże przypadku jako również indywidualne sekwencje zmieniających się ustawicznie (indywidualnych) agregatów owych przekonań i pragnień” (Kmita, 1998, s. 250). W wizji Rorty’ego zarówno jaźń, jak i ludzkie przekonania, pragnienia i działania są przygodne i w ścisłym sensie jednostkowe – nie posiadają żadnego wspólnego mianownika, zaplecza w postaci kultury, z której owe pragnienia i przekonania są czerpane, i która umożliwia kształtowanie się jednostkowej jaźni. Rorty zaleca postawę ironisty, który niczego nie bierze „na serio”, i który tym samym zdolny jest „pozbyć się” ze swojego myślenia przestarzałych platońskich idei, widm uniwersaliów i wszystkiego, co ponadjednostkowe. Niemniej Rortiański nominalizm nie jest przez filozofa forsowany jedynie ze względu na chęć zanegowania tradycyjnej filozofii, lecz również w imię jednostkowej wolności. Nieskrępowana autokreacja, wytwarzanie samego siebie, które forsuje Rorty, wymagają, jego zdaniem, usunięcia kultury, zbyt mocno – jak można się domyślać – ograniczającej i krępującej ludzka wolność.

W przypadku Davidsona nominalizm jawi się jako narzędzie walki z platonizującą wizją języka, języka jako czegoś ponadjednostkowego i przejawia się:

„w metodycznym ‘solipsyzmie’ interpretatorskim (...). Nie zmienia tego stanu rzeczy wprowadzony później przez Davidsona ‘duetyzm’ (jak określa to Hacking) w miejsce wcześniejszego ‘solipsyzmu’.

‘Duetyzm zakłada (...), że możliwość interpretacji (z konieczności niezdeterminowanej), niezbędnej przecież w praktyce komunikacji językowej, w trakcie której miałyby miejsce ewoluowanie ‘idiolektów’ rozmawiających ze sobą dwóch osób, gwarantuje nie kontekst wspólnego języka, lecz stosowanie przez każdą ze stron konwersacji *passing theory* – ewoluującej teorii dotyczącej sposobu ‘mówienia’ partnera; każda ze stron stara się, zgodnie z metodą holistyczną, budować swe przekłady wypowiedzi strony drugiej – tak, aby uzyskać pewną spójną, niesprzeczną i prawdziwą (ze swego punktu widzenia) całość” (Kmita, 1998, ss. 250–251).

Davidson przekonuje zatem, że nie istnieje język jako twór ponadjednostkowy, jako mniej lub bardziej spójny system pozwalający na intersubiektywną komunikację. Twierdzi on natomiast, iż możliwość porozumienia fundowana jest przez wysiłek osób komunikujących, co oznacza, że każdy proces komunikacji jest procesem jednostkowym i niepowtarzalnym, a jednostki w pewnym sensie posługują się językiem prywatnym. Interpretowanie komunikatu odbywa się jedynie pomiędzy jednostkami komunikującymi i nie zawiera żadnego tła, żadnego zaplecza w postaci powszechnie podzielanych przekonań dotyczących języka i jego semantyki.

W przypadku francuskich postmodernistów mamy do czynienia z wiele tłumaczącą opozycją wobec strukturalizmu, a w szczególności wizji języka jako systemu (de Saussure) i kultury jako systemu struktur (Levi-Strauss). Interpretując poglądy Derridy i Foucaulta Kmita przekonuje, iż sprzeciwiają się oni wszelakim strukturom i systemom jako zjawiskom opresyjnym i ograniczającym ludzką wolność i unikalność. Opór wobec strukturalizmu to opór wobec systemu, w ramach którego język i ludzkie działania porządkowane są w „niewolący sposób”. Derridiańska dekonstrukcja, teza o nieobecności znaczenia oraz Foucaultiańskie przestrzeganie przed ujarzmieniem władzy, jawią się jako dążenie do zniesienia niewolących platonizmów, metafizyk i oświeceniowych Rozumów, poprzez negowanie wszelakich trwałych struktur i systemów w imię nominalistycznego ujęcia rzeczywistości jako zbioru konkretnych unikalnych przypadków (Kmita, 1998, ss. 252–253). Jerzy Kmita w przenikliwy sposób komentuje charakter projektu kultury bez symboli oraz jego

potencjalne konsekwencje – ograniczymy się tu do przytoczenia i skomentowania niektórych spośród jego konstatacji.

Po pierwsze, Jerzy Kmita rozważając prawdopodobieństwo wcielenia w życie projektu kultury bez symboli, stwierdza, że trudno wyobrazić sobie „iż w danej, choćby i najdziwniej ukonstytuowanej społeczności zanikła wszelka intersubiektywna komunikacja, od językowej poczynając” (Kmita, 1998, s. 254). W rzeczy samej wydaje się, iż komunikacja bazująca na lingwistycznym i kulturowym nominalizmie nie byłaby intersubiektywna, lecz pozostawałaby zrozumiała – zgodnie z Davidsonowskim duetyzmem – jedynie dla uczestników owego procesu. Nie sposób nie zgodzić się z Kmitą, że taki stan rzeczy trudno sobie wyobrazić. Jednocześnie, pozwalając sobie na spekulację, nie wolno przecież takiej ewentualności wykluczyć. Znamy z dziejów ludzkości szereg zjawisk i wydarzeń, które miały miejsce pomimo że – jak zwykle się mawiać – nie śniło się o nich nawet filozofom. Tymczasem zauważmy, iż kultura bez symboli nie tylko przyśniła się filozofom, i to nie filozofom nie byle jakim, lecz wybitnym, lecz więcej – jest przez nich forsowana jako wartość, jako cel, do którego należy zmierzać.

Po wtóre, poznański badacz zauważa, że wymierzony przeciw nowoczesności w imię wolności projekt kultury bez symboli w efekcie jawi się jako kontynuacja, nawet radykalizacja nowoczesnego „usuwania” relacji symbolizowania z kolejnych obszarów kultury, a także kończy się – jeśli można się tak wyrazić – wolnością od intersubiektywnej komunikacji. Jednostki przestają być „zniewolone” kulturowym, symbolicznym *backgroundem* zapewniającym intersubiektywność komunikacji, w związku z czym poszczególne akty komunikacyjne stają się aktami jednostkowymi, jednorazowymi.

Po trzecie, Kmita twierdzi, że w nominalistycznej, pozbawionej symboli kulturze, jest co prawda miejsce na wartości, jakkolwiek nie mają one statusu kulturowego, intersubiektywnego, lecz subiektywny, prywatny – każda jednostka ma „własne wartości” (Kmita, 1998, s. 253). Mamy zatem do czynienia właściwie nie tyle z intersubiektywnymi wartościami co z subiektywnymi przeżyciami, które próbuje się wyrazić za pomocą równie subiektywnych i niepowtarzalnych kombinacji znaków. Należy zapytać co mogą powiedzieć sobie jednostki, które na indywidualny sposób starają się zaprezentować swoje przeżycia, jak właściwie mogą się porozumieć? Dodatkowo, z punktu widzenia humanistyki należy zapytać, co właściwie badacz-interpretator jest w stanie o takiej komunikacji powiedzieć i ile może z niej zrozumieć?

(Kmita, 2000, s. 203). Jednostki mogą w nieograniczonym trybie dokonywać autokreacji, stawać się Rortiańskimi tęgimi poetami, niemniej jednak trudno orzec jaka właściwie wartość wynika z bycia tęgim poetą, który swej tęgości i wyjątkowości nie jest w stanie zakomunikować innym.

Projekt kultury bez symboli jawi się zatem jako pod wieloma względami kłopotliwy i konfudujący. Z jednej strony jest wymierzony przeciwko nowoczesności, niemniej jednak z drugiej strony w niezamierzony sposób – poprzez radykalizację procesu „usuwania” relacji symbolizowania – stanowi jej kontynuację. Z jednej strony prowadzić ma do wolności i niewymuszonej autokreacji, z drugiej jednak strony zdaje się usuwać zasoby pozwalające na ową autokreację jednocześnie stawiając pod znakiem zapytania możliwość efektywnej, intersubiektywnej komunikacji i wzajemnego porozumienia⁶⁹.

Należy zauważyć, że współczesne przemiany intymności zdają się w pewnym stopniu stanowić świadectwo opisywanego przez Jerzego Kmitę procesu usuwania symbolu. Wiele miejsca poświęciliśmy opisom procesów uprzedmiotawiania jednostek ludzkich w ramach stosunków intymnych, które w gruncie rzeczy interpretować można jako chęć – zbieżną z zamiarami francuskich poststrukturalistów – uwolnienia się od konieczności interpretowania działań i przekonań innych jednostek ludzkich: kiedy osoba przestaje być traktowana jako cel, a zaczyna być traktowana jako środek, obcowanie z nią staje się niejako „bardziej wolne” albowiem nie wymaga podejmowania trudu rozumienia owej uprzedmiotowionej jednostki ani empatyzowania z nią. Wiąże się to oczywiście z faktem, iż w dobie indywidualizacji światopoglądów komunikacja staje się coraz trudniejsza i coraz częściej prowadzi do frustracji – jednostki ludzkie posiadają coraz mniej wspólnych przekonań i wartości i coraz trudniej dojść im do porozumienia, w związku z czym nierzadko dokonują uprzedmiotowienia tym samym rezygnując z próby dojścia do porozumienia. Zamiast „tradycyjnej” spontanicznej komunikacji bazującej na wzajemnej interpretacji (częściowo) wspólnych przekonań kulturowych, interakcje intymne coraz częściej bazują na wykonywaniu

⁶⁹ Warto odnotować, że Jerzy Kmita nie jest odosobniony w swych obawach dotyczących możliwych skutków „postmodernistycznego nominalizmu”. Autorzy tacy jak Honi Fern Haber, Michael Keith czy Steven Pile obawiają się, że postmoderniści dokonali uniwersalizacji różnicy i proponują swoistą „metafizykę różnicy”, która w zasadzie uniemożliwia funkcjonowanie jakichkolwiek całościowych struktur, takich jak kultura i język, co w gruncie rzeczy zamyka drogę do jakiegokolwiek wspólnotowości prowadząc w stronę „świata a’la wieża Babel” (zob. Morley, 2011, ss. 277–278). Wątpliwości wobec zalecanego przez postmodernistów odcinania się od tradycji i innych trwałych struktur oraz dokonywania niczym nieskrępowanej autokreacji wyraża Odo Marquardt, który przekonuje, że realizacja powyższych postulatów jest nie tylko niewłaściwa, lecz również najpewniej niemożliwa (Marquardt, 1994a, 1994b)

określonych instrukcji i procedur (jak w przypadku korzystania z usług firmy *Family360*), lub stają się relacjami kupna-sprzedaży, konsumowanymi odpłatnymi usługami. W ten sposób intymność „uwalnia się” (do pewnego oczywiście stopnia) od symbolu i od konieczności jego interpretowania. Reasumując zatem, współczesne przemiany intymności zdają się stanowić wyraz przesuwania się interakcji międzyludzkich z symbolicznej – wiążącej się z koniecznością interpretacji i rozumienia – sfery kultury do sfery techniczno-użytkowej, w której nie jest konieczne posiadanie wspólnych przekonań i wartości mogących stanowić podstawę porozumienia.

Spróbujemy teraz porównać zreferowane powyżej diagnozy dotyczące przemian współczesnej kultury autorstwa Habermasa i Kmity. Zauważmy w punkcie wyjścia, iż o ile diagnozy Habermasa dotyczą faktycznie zachodzących przemian, o tyle analizy Kmity odnoszą się do filozoficznych projektów. Poza tą zasadniczą różnicą, oba podejścia posiadają szereg podobieństw, a także zdają się wzajemnie uzupełniać wzajemnie rzucając na siebie światło. Po pierwsze, zarówno Habermas jak i Kmita niejako u początków nowoczesności dostrzegają proces autonomizacji pewnej sfery rzeczywistości społeczno-kulturowej: u Habermasa jest to autonomizacja systemu (oddzielenie się go od świata życia), u Kmity autonomizacja kultury techniczno-użytkowej i relacji przyczynowej (poprzez „oczyszczenie ich” z dyrektyw symbolicznych i relacji symbolizowania – z wyjątkiem symbolizowania aksjologicznego, czyli waloryzacji). Po drugie, obaj myśliciele zauważają, iż wzmiankowany proces autonomizacyjny doprowadził do szeregu pozytywnych konsekwencji, jakkolwiek jego dalsze trwanie odbywa się kosztem „konkurencyjnej” sfery rzeczywistości społeczno kulturowej: u Kmity jest to sfera symboliczna, u Habermasa świat życia.

Po trzecie, obaj myśliciele twierdzą, iż dalsze kurczenie się sfery symbolicznej i świata życia prowadzić może do daleko idących, negatywnych konsekwencji, które zasadniczo określić można mianem chaosu komunikacyjnego. Komunikacja pozbawiona zaplecza sfery symbolicznej i „materiału społecznego” jakim jest świat życia, jeśli okaże się w ogóle możliwa, to najpewniej wiązać się będzie z niebywałymi zmaganiem, podczas których wolni i unikalni tędzy poeci będą podejmować wysiłki wzajemnego zrozumienia swych „wierszy”. Być może Jerzy Kmita ma rację powiadając, że kultury bez symboli niemal nie sposób sobie wyobrazić, jednak procesy

diagnozowane przez Habermasa, a także przez badaczy współczesnych przemian intymności zaświadczać, iż o ile całkowita eliminacja relacji symbolizowania jest przyszłością co najmniej odległą, to procesy w znacznym stopniu utrudniające komunikację i dojście do wzajemnego porozumienia, są nie tyle przyszłością, co raczej można zaobserwować je we współczesnej kulturze. Wydaje się, iż diagnozy Habermasa i Kmity dotyczące zmian w strukturze rzeczywistości społeczno-kulturowej warto uzupełnić refleksjami na temat zmian w sposobie partycypacji w owej rzeczywistości, które prezentują Richard Sennett i Anna Pałubicka.

ROZDZIAŁ III. Richard Sennett o narcyzmie kulturowym

W swoim klasycznym już dziele znacząco zatytułowanym *Upadek człowieka publicznego* Richard Sennett analizuje procesy, które w jego przekonaniu doprowadziły do dezintegracji sfery publicznej w społeczeństwach zachodnich. Twierdzi, że jednym z najistotniejszych czynników stymulujących ów proces – doprowadzając tym samym do upadku człowieka publicznego – jest tyrania intymności. Warto zauważyć, iż poszukując źródeł owej tyranii Sennett – podobnie jak E. Illouz – wskazuje na psychologię:

„Nowoczesna psychologia, a zwłaszcza psychoanaliza, wyrosła z przekonania, że dzięki zrozumieniu wewnętrznej pracy jaźni *sui generis*, bez odwoływania się do transcendentnych idei zła lub grzechu, ludzie mogą uwolnić się od tych okropności i wyzwolić, by pełniej i racjonalniej uczestniczyć w życiu toczącym się poza granicami ich własnych pragnień. Masy ludzi jak nigdy dotąd interesują się swoimi biografiami i indywidualnymi emocjami; okazało się to jednak pułapką, a nie wyzwoleniem.

Takie psychologiczne wyobrażenie o życiu ma daleko idące konsekwencje społeczne, chcę przeto dać mu nazwę, która na pierwszy rzut oka może wydawać się nietrafna, mianowicie jest to ‘intymna wersja społeczeństwa’. ‘Intymność’ kojarzy się z ciepłem, zaufaniem i otwartym wyrażaniem uczuć. Ale ponieważ poprzez nasze różnorodne doświadczenia doszliśmy do tego, że się spodziewamy takich właśnie korzyści psychologicznych, tymczasem posiadające sens życie społeczne nie może takich nagród zapewnić, odnosimy wrażenie, że świat zewnętrzny, świat bezosobowy, sprawia nam zawód, wydaje się skostniały i pusty” (Sennett, 2009, s. 15).

Sennett uważa, że psychologia w znacznym stopniu ufundowała współczesny – aksjologiczny i metodologiczny – indywidualizm, skupienie się na sobie, przekonanie, że rozwiązania wszelakich problemów – czy to indywidualnych, czy społecznych – ukryte są „wewnątrz” – w świadomości i/lub nieświadomości jednostki, w jej życiu wewnętrznym, snach, wspomnieniach itd. Skupienie się na sobie, czy – jak wkrótce podkreślimy – całkowite zaabsorbowanie sobą – prowadzi – powiada Sennett – do sytuacji, w której „wszystko sprowadza się do motywu: czy naprawdę to czuję? Czy naprawdę mam to na myśli? Czy jestem autentyczny?” (Sennett, 2009, s. 433).

Należy podkreślić, iż psychologia nie jest tu tyranem, który intencjonalnie nęka sferę publiczną, tyrania intymności jest raczej niezamierzoną konsekwencją działań psychologów. Warto zwrócić uwagę, iż Sennett tyranie rozumie dość specyficznie:

„Nie polega ona na zmuszaniu, ale na wzbudzaniu wiary w jedyny standard prawdy, mierzący złożoności rzeczywistości społecznej. Tym standardem stało się ocenianie społeczeństwa w kategoriach psychologicznych. Wraz ze zwycięstwem tej uwodzicielskiej tyranii społeczeństwo podlega deformacji. Nie próbowałem wykazać w tej książce, że pojmujemy instytucje i zdarzenia wyłącznie jako grę osobowości, bo oczywiście tak nie jest, ale że doszło do tego, iż interesują nas one tylko wtedy, kiedy możemy dostrzec osobowości, które w nich działają lub je ucieleśniają” (Sennett, 2009, s. 545).

Zauważmy, iż sposób funkcjonowania tyranii jest perswazyjny, uwodzący, nie mamy tu do czynienia ze srogim tyranem, który wymusza posłuszeństwo przemocą, lecz raczej – mówiąc językiem Foucaulta – z władzą, która mówi „tak”. Konsekwencją (nieintencjonalnie) spowodowanego przez psychologię egocentryzmu jest sytuacja, w której „bezosobowe zachowanie i sprawy nie wywołują silnej napiętności; zaczynają ją wywoływać dopiero w momencie, kiedy ludzie uznają je – fałszywie – za kwestie osobiste” (Sennett, 2009, s. 17). Innymi słowy, napięcia i problemy – zarówno publiczne, jak i jakiegokolwiek inne – nie są przez jednostkę traktowane jako ważne, dopóki nie dotyczą jej interesów, jej doświadczeń, dopóki nie są przez nią przeżywane. W efekcie, powiada Sennett, dochodzi do „pomieszania życia publicznego z prywatnym; w kategoriach uczuć prywatnych pojmuje się sprawy publiczne, które można odpowiednio regulować wyłącznie w ramach kodów o bezosobowym znaczeniu” (Sennett, 2009, s. 15). Współczesny człowiek, widziany oczyma Sennetta, wydaje się zatem pozbawiony umiejętności chłodnego spojrzenia z dystansu, nie wspominając już o uruchomieniu Rawlsowskiej zasłony niewiedzy – liczy się dla niego tylko to, co ma na niego wpływ, co wywołuje w nim przeżycia.

Współczesną postawę, polegającą na skupieniu się na samym w sobie i zaangażowaniu w to tylko, co z ‘ja’ jest związane, określa Sennett mianem narcyzmu⁷⁰. Na wstępie należy podkreślić, że Sennett postrzega współczesny narcyzm jako pochodzący nie z „wewnątrz”, lecz z „zewnątrz”. Idzie o to, że dolegliwość ta, zdaniem amerykańskiego badacza, ma swoje źródło nie w mentalnych przeżyciach jednostki, lecz w – stymulujących ów narcyzm – współczesnych warunkach społeczno-kulturowych. O ile, twierdzi Sennett, warunki społeczno-kulturowe wieku XIX stymulowały rozwój hysterii, o tyle dziś stanowią wsparcie dla rozkwitu narcyzmu (zob. Sennett, 2009, ss. 20–21, 526). Należy zaznaczyć, że narcyzm nie jest tu rozumiany –

⁷⁰ Zdajemy sobie sprawę, iż referujemy tutaj zaledwie jedno spośród całego mnóstwa współczesnych rozumień narcyzmu w naukach społecznych i humanistycznych. Próbę uporządkowania ujęć narcyzmu odnaleźć można w książce pod redakcją Jacka Sieradzana (Sieradzan, 2011).

jak to ma miejsce potocznie – jako zaabsorbowanie własnym pięknem i własną doskonałością, lecz nieco szerzej, jako

„zaburzenie osobowości, [które – przyp. M.M.] polega na zaabsorbowaniu się własną osobą, które uniemożliwia zrozumienie tego, co należy do sfery Ja i gratyfikacji Ja (...), a co znajduje poza nią. Narcyzm jest obsesją na punkcie ‘co ta osoba/to zdarzenie znaczy dla mnie’. Pytanie to stawiane jest tak często, że zaczyna się zacierać wyraźne postrzeżenie tych osób i zdarzeń jako samych w sobie. Paradoksalnie, to zaabsorbowanie sobą przeszkadza w zaspokojeniu potrzeb własnego Ja. Gdy osiąga się cel albo nawiązuje kontakt z drugą osobą, pojawia się uczucie, że ‘to nie to, czego chciałem’. Narcyzm ma więc dwa aspekty – jest zachłannym zaabsorbowaniem potrzebami własnego Ja, a zarazem blokuje ich zaspokojenie” (Sennett, 2009, s. 20).

Zdaniem Sennetta, jednostka narcystyczna jest tak silnie zaangażowana we własne ja i własny świat przeżyć, że w gruncie rzeczy jej świat ogranicza się do tego, co stanowi treść owych wewnętrznych przeżyć. Świat nie ma wartości sam w sobie, nie jest autonomicznym obiektem, lecz narzędziem mającym służyć poszukiwaniu siebie, potwierdzaniu siebie, szukaniu odbicia oddającego wewnętrzne przeżycia – „następuje projekcja Ja na świat” (Sennett, 2009, s. 539). Sennett twierdzi, że owo projektowanie siebie na świat i poszukiwania w nim własnego odbicia stanowią niekończące poszukiwanie Doświadczenia (przez duże „d”), przy jednoczesnym ignorowaniu konkretnych doświadczeń (przez małe „D”) , które to poszukiwanie jest głównym źródłem udręku człowieka narcystycznego, który – chciałoby się rzec, że poprzez internalizację diagnozowanej przez Klimczyka zasady transgresji – z jednej strony wciąż skupiony jest na swoich potrzebach, a z drugiej strony – właśnie ze względu na owo zaabsorbowanie nie jest w stanie owych potrzeb zaspokoić, permanentnie doświadczając rozczarowania.

W skrajnych przypadkach – jak ilustruje przytaczany przez Sennetta przykład mitu o Narcyzie, który zapatrzony w swoje odbicie w tafli wody i przekonany, iż ów zbiornik wodny jest częścią jego wnętrza, wpada do niego i tonie w jego odmętach – granice pomiędzy jednostkową tożsamością a światem zanikają, „człowiek tonie w samym sobie – jest to stan entropii” (Sennett, 2009, ss. 523–524). Również stosunki międzyludzkie człowieka narcystycznego jawią się jako źródło cierpienia. Człowiek narcystyczny uznaje bowiem, iż „prawdziwe stosunki między ludźmi polegają na wzajemnym odsłanianiu osobowości” (Sennett, 2009, s. 548), stąd przejawia on „chęć ujawniania własnej osobowości” (Sennett, 2009, s. 25). Niemniej jednak, niejako

pogrążony w świecie własnych przeżyć wewnętrznych człowiek narcystyczny może mieć nie lada problemy z wyrażeniem siebie. Po pierwsze, może on mieć problemy z intersubiektywnym zakomunikowaniem swych autentycznych i niepowtarzalnych subiektywnych przeżyć – problem ten poruszymy w dalszej części wywodu. Po drugie, człowiek narcystyczny może mieć problemy ze znalezieniem odbiorców zdolnych i chcących wysłuchać i zrozumieć jego ekspresje – szczególnie jeśli mieliby to być kolejni narcyzi nastawieni na własny świat wewnętrzny, a co za tym idzie, nie zainteresowani światami cudzymi.

Niemniej jednak, narcyzm rozumiany jako skupienie się na sobie i własnym “życiu wewnętrznym” nie jest zdaniem Sennetta jedynym kierunkiem, w jakim zmierza człowiek wycofujący się ze sfery publicznej. Amerykański badacz twierdzi również, że współczesne społeczeństwa pielęgnują przekonanie o niepodważalnie wysokiej wartości więzi intymnych – więzi bliskich, ciepłych, zażytych – w kontekście których sfera publiczna jawi się jako chłodna, bezosobowa, a co za tym idzie – nieistotna.

„Uważa się dziś powszechnie, że bliskość międzyludzka jest moralnym dobrem. Dzisiejsi ludzie aspirują głównie do tego, żeby rozwijać indywidualną osobowość poprzez doświadczenia bliskości i ciepła w stosunkach z innymi. Panuje mit, że całe zło społeczne da się sprowadzić do bezosobowości, alienacji i chłodu. Te trzy elementy składają się na ideologię intymności: wszelkiego rodzaju stosunki społeczne są prawdziwe, wiarygodne i autentyczne, jeśli bliskie są wewnętrznym psychologicznym problemom każdego człowieka. Ideologia ta przemienia kategorie polityczne w psychologiczne” (Sennett, 2009, s. 419).

W powyższym cytacie sfera publiczna zostaje – jako chłodna i bezosobowa – zdeprecjonowana na rzecz – cieplej i obfitującej w bliskość – sfery intymnej. Sennett ponownie przywołuje tu kryterium odróżniające to co istotne, od tego co nieistotne. Owym kryterium jest – jak już wspomnieliśmy – fakt przeżywania przez jednostkę danych zjawisk. Jeśli jednostka doświadcza czegoś, jeśli staje się to częścią jej świata wewnętrznego, to takie zjawisko ma znaczenie – w przeciwnym razie, kwestia jawi się jako nieistotna. W ten sposób, powiada Sennett, ciepło i bliskość sfery intymnej zostają nobilitowane, natomiast chłód i dystans sfery publicznej jawią się jako niepożądane. Podsumowując omówione tu dotychczas poglądy Sennetta można by stwierdzić, że jego zdaniem człowiek publiczny – czyli człowiek zdolny do zdystansowanego prowadzenia refleksji nad sprawami publicznymi – upada, a na jego miejscu pojawiają się człowiek narcystyczny – skupiony na sobie i sferze własnych wewnętrznych przeżyć

– oraz człowiek intymny – koncentrujący się na krzewieniu bliskich i zażyłych relacji, stających się dla niego źródłem (jakżeby inaczej) wewnętrznych przeżyć i doznań.

Niemniej jednak należy zauważyć, że diagnoza Sennetta pochodzi z roku 1977, w związku z czym warto poddać ją pewnego rodzaju aktualizacji. Otóż o ile człowiek narcystyczny wciąż ma się dobrze (a nawet – będziemy o tym mówić wkrótce – w pewnym sensie ewoluuje) o tyle człowiek intymny – jeśli wierzyć omawianym tu badaniom E. Illouz i A.R. Hochschild – wydaje się być w odwrocie, tudzież – by sparafrazować Sennetta – człowiek intymny upada. Człowiek intymny upada, albowiem – jak twierdzi Illouz – jest przekonywany, iż ciepło i bliskość, których pragnie, są w istocie dla niego szkodliwe. Intymność zostaje schłodzona. Nie oznacza to jednak, iż zaczyna przypominać sferę publiczną. W sferze publicznej bowiem przedmiotem zainteresowania oraz centralną wartością jest zbiorowość, wspólnota. W schłodzonej sferze intymnej, jak twierdzi Illouz, centralną wartością nie jest jakakolwiek zbiorowość, lecz przeciwnie – ja i jego autonomia, dla których relacje międzyludzkie – w szczególności intymne – jawią się jako zagrożenie i opresja (dostrzega to już zresztą sam Sennett, który twierdzi, że wyolbrzymione ja sprawia, że jakiegokolwiek wymogi innych odbierane są jako osaczenie lub zniewolenie (Sennett, 2009, s. 524)).

Zauważmy zatem, iż człowiek intymny został niejako wchłonięty przez człowieka narcystycznego (i w tym sensie – choć nie tylko w tym, o czym dalej – ten drugi ewoluował). Illouz twierdzi, iż międzyludzkie relacje intymne – podobnie jak zdaniem Sennetta międzyludzkie relacje o charakterze publicznym – uległy deprecjacji. Wydaje się więc, iż – jak wielokrotnie i przy okazji rozmaitych diagnoz przywoływanych w tej pracy stwierdzaliśmy – stosunki międzyludzkie ulegają współcześnie erozji, jawią się jako coś niepożądanego, odbierającego jednostce wolność i autonomię – liczy się skupienie na sobie, koncentracja na sferze wewnętrznych przeżyć, które Sennett nazywa narcyzmem. Drugim – obok chłodzenia intymności – „pogromcą człowieka intymnego” wydaje się diagnozowana przez Hochschild konkurencja ze strony kapitalizmu, którego wpływ na intymność amerykańska badaczka nazywa komercjalizacją intymności, którą z kolei zinterpretowaliśmy wyżej jako przejaw kolonizacji *Lebensweltu*. Prowadzi ona do sytuacji, w której te relacje międzyludzkie, które „pozostają na placu boju”, coraz mniej przypominają komunikację dążącą do intersubiektywnego porozumienia, nie wspominając o ciepłe i bliskości charakterystycznych dla relacji intymnych, a coraz bardziej jawią się jako przejawy utowarowienia, przebiegające podług rynkowej logiki praw kupna i wymiany oraz

popytu i podaży. Należy zauważyć, iż narcyzm niejako sprzyja, jest funkcjonalny wobec rozmaitych systemowych wpływów, takich jak np. komercjalizacja intymności:

„Rozumiemy, że władza to zagadnienie narodowych i międzynarodowych interesów, gry klas i grup etnicznych, konfliktów regionalnych i religijnych. Zachowujemy się jednak tak, jakbyśmy tego nie rozumieli. Ponieważ rządzi nami kultura osobowości, wybieramy kandydatów wiarygodnych, prawych, panujących nad sobą. Mówimy, że takie osobowości odpowiadają rozmaitym interesom. Polityka klasowa niewiele się liczy, ponieważ panuje przekonanie, że o przynależności klasowej decydują osobiste zdolności (...). Wiara w bezpośrednie ludzkie relacje w skali intymnej tak na uwiodła, że w zachowaniu politycznym przestaliśmy się kierować rozumieniem realiów władzy. Skutek jest taki, że siły dominacji czy nierówności nadal działają bezkarnie” (Sennett, 2009, s. 548).

Sennett przekonuje, iż zaangażowanie się w siebie i w życie intymne oraz wycofanie się ze sfery publicznej sprawia, iż jednostki stają się bezbronne wobec rozmaitych form władzy, przymusu, perswazji – trudno wyobrazić sobie, by ludzie, którzy zainteresowani są tylko sobą i (ewentualnie) swoimi bliskimi, a jednocześnie deprecjonują sferę publiczną jako chłodną i bezosobową, nagle zsolidaryzowali się ze sobą w imię jakiejś ponadjednostkowej wartości, lub w ramach buntu przeciwko – dajmy na to – systemowym nadużyciom. Wydaje się jednak, iż stanowisko Sennetta nie jest radykalnie pesymistyczne, albowiem twierdzi on, że jednostki rozumieją współczesną rzeczywistość, choć zachowują się jak gdyby jej nie rozumiały. Koncepcja, którą omówimy poniżej, a która stanowi diagnozę dotyczącą kolejnych etapów ewolucji człowieka narcystycznego, podaje w wątpliwość wyrażone powyżej przekonanie. Tymczasem skonstatujmy pokrótce dociekania sformułowane w kontekście myśli Sennetta. Richard Sennett diagnozuje dezintegrację sfery publicznej, która wynika z deprecjacji zimnych i bezosobowych relacji publicznych na rzecz ciepłych i bliskich relacji intymnych oraz skupienia się na własnych przeżyciach, czyli narcyzmu. Diagnozę Sennetta uzupełniamy konstatacją, podług której również sfera intymna ulega współcześnie deprecjacji w imię jednostkowej wolności i autonomii. W ten sposób my (zarówno publiczne jak i intymne) zostaje zastąpione przez „ja”. Owo „ja”, a właściwie owe „ja” są jednak bezbronne wobec rozmaitych wpływów systemowych, które – jak twierdzi Sennett – co prawda rozumieją, ale na które nie potrafią reagować. Poniżej omówimy koncepcję Anny Pałubickiej, z której wynika

m.in., że współczesny etap ewolucji narcyzmu uniemożliwia nie tylko reagowanie na zjawiska systemowe i strukturalne, ale również ich rozumienie.

ROZDZIAŁ IV. Anna Pałubicka o gramatyce kultury europejskiej

Zdaniem Anny Pałubickiej, współczesna kultura stanowi postępujące odwrócenie aksjologii obowiązującej w ramach gramatyki kulturowej w okresie modernizmu. Modernizm, zdaniem filozofki, wysoko waloryzował postawę teoretyczną i grecki wzór racjonalistyczny, a także wiedzę teoretyczną, co objawiało się m.in. wysokim prestiżem nauki, edukacji, wiedzy i – ma się rozumieć – teorii. Pałubicka przekonuje, iż na skutek szeregu procesów i prądów kulturowych, za których filozoficzną artykulację można uznać m.in. poglądy Fryderyka Nietzschego, Martina Heideggera, Maxa Horkheimera i Theodora Adorno oraz współczesnych postmodernistów – m.in. Richarda Rorty’ego i Michela Foucaulta nastąpiło odwrócenie obowiązującej w modernizmie aksjologii. Autorka uważa, że wyrażony przez wymienionych myślicieli sprzeciw wobec – mówiąc najogólniej – oświeceniowego totalitarnego i wszechogarniającego rozumu oraz Prawdy przez duże „P”, w gruncie rzeczy stał się deprecjacją postawy trzecioosobowej, wiedzy teoretycznej i greckiego wzoru racjonalistycznego.

Postawa trzecioosobowa i wiążąca się z nią intersubiektywna i powszechnie akceptowana wiedza jawią się współcześnie jako coraz mniej atrakcyjna, jako coraz mniej potrzebna. Dominuje postawa pierwszoosobowa i subiektywne przekonania, angażowanie się we własne przeżycia, świat postrzegany jest jako zbiór narzędzi, które ocenia się pod kątem ich przydatności w ramach Baumanowskiego „kolekcjonowania przeżyć”. Krytyczny dystans, bezinteresowny ogląd jawią się jako jałowe i bezużyteczne. Pałubicka podaje wiele przykładów zaświadczających o rezygnacji z trzecioosobowej partycypacji w kulturze na rzecz uczestnictwa pierwszoosobowego. Spośród owych egzemplifikacji najbardziej interesująca wydaje się analiza różnicy pomiędzy kulturą masową, a kulturą wysoką (zob. Pałubicka, 2013, ss. 186–187). Filozofka przyjmuje do wiadomości, iż kultura wysoka jawi się jako bardziej elitarna, niż masowa, a także, że wytwory kultury wysokiej mogą jawić się jako trudniejsze w odbiorze niż te z zakresu kultury popularnej. Wszelako autorka zaznacza, iż tym, co różni oba typy kultury, jest sposób partycypacji w nich. O ile bowiem obcowanie z kulturą wysoką – dajmy na to z fugami Bacha, czy z malarstwem Delacroix – polega na intelektualnym odbiorze, odnajdywaniu w ramach dzieła specyficznych dla danego prądu artystycznego konwencji oraz ich przekroczeń itp., o tyle odbiór dzieła z zakresu

kultury masowej opiera się głównie na przeżywaniu owego dzieła, na doznawaniu go, a często – w przypadku popularnych współcześnie widowisk interakcyjnych, performance'ów itp. – na uczestniczeniu w nim, zaangażowaniu się w nie. Zdystansowana partycypacja w kulturze, którą z Pałubicką określić można mianem intelektualnej, ustępuje uczestnictwu zaangażowanemu, poszukującemu przeżyć i nastawionemu na doznawanie.

Opisane wyżej przewartościowanie i przesunięcie w zakresie partycypacji w kulturze pociąga za sobą podobny zwrot w zakresie wzorów myślowych. Zdaniem Anny Pałubickiej obserwujemy współcześnie deprecjację greckiego wzoru racjonalistycznego, co oznacza, że racjonalna argumentacja i merytoryczne uzasadnianie stawianych tez jawią się jako anachronizmy i nie budzą zbyt dużego zainteresowania, by nie powiedzieć, że są ignorowane. Wystarczy spojrzeć na sposób w jaki w większości masowych środków przekazu relacjonuje się rozmaite spory i dyskusje – główną rolę odrywają w nich chwytliwe hasła rzucane „pod publiczność”, ostre i efektowne frazy, śmiałe oskarżenia i jaskrawe tezy – rzeczowa i rzetelna argumentacja nie budzą zainteresowania, albowiem nie budzą emocji, a – jak już ustaliliśmy – współczesna partycypacja w kulturze opiera się nie na intelektualnym odbiorze, lecz na doznaniowym polowaniu na przeżycia. Stąd prym wiedzie fenomenologiczny wzór myślowy, którego funkcjonowanie dostrzec można w niemal każdej sferze życia.

Pozostając przy temacie massmediów, nie sposób nie zauważyć, iż sam kontakt z nimi jawi się współcześnie jako swoiste *epoche*, jako oderwanie się od świata i otwarcie się na płynące ze stosownego odbiornika elektronicznego morze doznań. Niewiele pozostało miejsca na chłodną argumentację i zdystansowany ogląd, z którymi niewiele osób chce mieć do czynienia, zamiast tego oczekuje się uwiedzenia, oczarowania, szeregu niepowtarzalnych i intensywnych doznań. Najjaskrawszym chyba przykładem tego przesunięcia są reklamy i sposób funkcjonowania współczesnego marketingu. Niewiele jest reklam, które starają się merytorycznie przekonać odbiorcę do prezentowanego w nich towaru. Nie mówi się – dajmy na to – o zaletach samochodów, o ich wydajności, funkcjonalności, niskim zużyciu paliwa, solidności, wynikach *crash-testów*. W zamian za to proponuje się zwykle sielankowe obrazki rodziny lub pojedynczych osób zachwyconych obcowaniem z autem danej firmy i budzących zazdrość wśród obserwujących ich poczynania sąsiadów czy przechodniów. Reklamy nie tyle mają na celu przekonać odbiorców, że warto dany produkt zakupić,

lecz uwieść owego odbiorcę i sprawić, by owego towaru zapragnął, by zapragnął doznać przeżyć do owego towaru „przynależnych”.

Zanikanie trzecioosobowego, chłodnego dystansu i greckiego wzoru racjonalistycznego sprawia, iż coraz trudniej oprzeć się umiejętnie uwodzącym treściom, którymi bombardowane są współczesne jednostki. Wydaje się, iż to właśnie brak dystansu i brak racjonalizmu oraz zamknięcie się w postawie pierwszoosobowej i nastawienie na doznaniową partycypację w kulturze prowadzą do sytuacji, w których wiele osób zadłuża się na długie lata korzystając z kredytów bankowych, w celu zakupu dóbr, na które zapotrzebowania nie sposób racjonalnie uargumentować, ani uzasadnić, co – zauważmy raz jeszcze – jest funkcjonalne wobec współczesnego kapitalizmu. Zauważmy wszelako, iż związany z zanikiem krytycyzmu, wynikającego z postawy trzecioosobowej i greckiego racjonalizmu, brak odporności na perswazyjność reklamy nie jest bynajmniej największym zagrożeniem związanym z nieumiejętnością nabrania krytycznego dystansu wobec odbieranych informacji: „Im większa ignorancja i pogarda dla postawy teoretycznej i racjonalnych schematów myślowych, tym większe niebezpieczeństwo związane z osiągnięciem wpływów w sterowaniu wspólnotami przez nieprzewidywalnych wizjonerów oddziaływujących na sferę przeżyć ludzkich” (Pałubicka, 2013, s. 204).

Ostatnim bastionem postawy teoretycznej oraz greckiego racjonalizmu jest zdaniem Pałubickiej nauka, w szczególności nauki przyrodnicze. Niemniej jednak, również i tutaj mamy do czynienia z pewnego rodzaju zagrożeniami. Mimo że nauka nadal opiera się raczej na bezinteresownym dążeniu do prawdy, zdystansowanym oglądzie i racjonalnej, merytorycznej i rzetelnej argumentacji, to jej celem coraz częściej jest wytworzenie wiedzy nie tyle pozwalającej stworzyć opis świata pozwalający na jego rozumienie, co raczej dostarczenie szeregu instrukcji dotyczących tego, jak ów świat zmieniać. Idzie tu oczywiście o przesunięcie polegające na deprecjacji wiedzy teoretycznej na rzecz wiedzy proceduralnej. Nie sposób nie zgodzić się z autorką, iż tego rodzaju stan rzeczy stanowi odwrotność klasycznego modelu pozyskiwania wiedzy, w ramach którego niezbędnym punktem wyjścia było stworzenie teoretycznego opisu świata pozwalającego ów świat zrozumieć, natomiast czymś wtórnym było wyprowadzanie z owego opisu wiedzy operacyjnej pozwalającej w świat skutecznie interweniować. Współcześnie natomiast, powiada Pałubicka, mamy do czynienia z niedoborem wiedzy teoretycznej, z deficytem rozumienia.

Naukowcy nie są zainteresowani budowaniem opisów pozwalających rozumieć i poznawać, lecz dostarczaniem „przepisów” pozwalających skutecznie działać. Zdaniem Pałubickiej przejawem negatywnych konsekwencji tego stanu rzeczy jest wciąż zbierający swoje żniwo kryzys ekonomiczny. Jej zdaniem jedną z przyczyn jego wystąpienia było skupienie się przez ekonomistów na obmyślaniu wiedzy pozwalającej osiągnąć zysk przy jednoczesnym braku troski o wytwarzanie wiedzy pozwalającej rzeczywistość ekonomiczną i jej przemiany rozumieć, a tym samej posiadającej moc przewidystyczną i pozwalającej groźbę kryzysu przewidzieć i ewentualnie zażegnać. Zdaniem Pałubickiej, nie tylko w naukach społecznych zaobserwować można deficyt teorii. Również przyrodoznawstwo poprzez rosnący stopień skomercjalizowania zainteresowane jest coraz bardziej produkcją wiedzy skutecznej praktycznie. Zauważmy, iż rozmaite – nierzadko kontrowersyjne wynalazki – zostają stworzone i wprowadzone do obiegu nierzadko bez krytycznego namysłu i teoretycznej refleksji dotyczących ewentualnych następstw i konsekwencji. Teoria i krytyka zwykle pojawiają się poniewczasie, jako – jak powiada Pałubicka – pogotowie ratunkowe próbujące zażegnać kryzys (zob. Pałubicka, 2013, s. 175).

Należy zauważyć, że tezy Pałubickiej dotyczące deprecjacji wiedzy teoretycznej na rzecz dominacji wiedzy operacyjnej pozwalają rozwinąć diagnozę Habermasa dotyczącą fragmentaryzacji świadomości, a także Giddensowską wizję separacji doświadczenia. Wydaje się bowiem, iż specjalizacja wiedzy, jej rozproszenie skutkujące brakiem możliwości zrozumienia zachodzących procesów systemowych (w tym m.in. kolonizacji świata życia), a także oddzielenie od siebie dziedzin ludzkiej aktywności i pozbawienie ich wspólnego mianownika wynika właśnie z dominacji wiedzy operacyjnej i deficytu wiedzy teoretycznej. Wiedza operacyjna dostarcza instrukcji pozwalających działać w jakimś określonym fragmencie rzeczywistości – stąd świat jawi się jako zbiór kawałków, z przynależnymi do nich instrukcjami. Ponieważ brakuje wiedzy teoretycznej pozwalającej rozumieć rzeczywistość jako całość⁷¹, nie sposób znaleźć wspólnego mianownika dla owych fragmentów, jak również nie sposób zrozumieć zachodzących procesów systemowych i ich wpływu na życie jednostek ludzkich.

⁷¹ Należy zastrzec, iż kiedy mowa o całościowej wizji świata, nie idzie o to, co postmoderniści zwykli nazywać metanarracjami. Nie idzie zatem o uniwersalne, totalizujące i wszechobowiązujące opowieści dotyczące wszystkich, wszystkiego i zawsze. Idzie natomiast o historycznie i kulturowo względne opisy świata, które nie są instrukcjami aplikowanymi do poszczególnych fragmentów rzeczywistości, lecz diagnozami pozwalającymi zrozumieć funkcjonowanie owych fragmentów oraz relacje pomiędzy nimi zachodzące.

Poniżej przyjrzymy się, w jaki sposób diagnozy Pałubickiej dotyczące przewartościowań w ramach gramatyki kultury europejskiej komponują się ze współczesnymi przemianami intymności. Jeśli idzie o zmianę postawy z teoretycznej na poręcznościową, to wydaje się, iż całe zjawisko, które określiliśmy mianem „podgrzewania” jest jego świadectwem. Zgodnie z tym, co na temat współczesnej intymności twierdzi Klimczyk, celem jest doświadczenie jak najintensywniejszych doznań, których swoistym symbolem jest orgazm. W sukurs przychodzi Klimczykowi Bauman, stwierdzając, że współczesne jednostki stają się kolekcjonerami przeżyć. Niemniej jednak warto zauważyć, iż oprócz podgrzewania intymności, mamy do czynienia również z jej chłodzeniem. Owo chłodzenie zdaje się korzystać z postawy teoretycznej. Przypomnijmy, iż zdaniem Illouz i Hochschild wiele współczesnych poradników zaleca chłodne, zdystansowane analizowanie własnych relacji intymnych oraz własnych intymnych przeżyć, kalkulowanie ich, przeliczanie, wyrażanie w neutralnym języku. Czy oznacza to, iż intymność pozostaje ostoją postawy teoretycznej? Wydaje się, że nie. Jeśli bowiem przyjrzymy się celowi, jakiemu służyć ma przyjęcie postawy trzecioosobowej w ramach chłodzenia intymności, to okaże się, iż jej celem jest zapewnienie jednostce autonomii, uniezależnienie jej od rzekomo opresyjnych więzi oraz umożliwienie jednostce pełnej partycypacji w dobrodziejstwach rynku, czyli – jak powiada Fromm – rzucenie się w rutynę pracy i konsumpcji. Postawa trzecioosobowa jest zatem używana w celu pozbycia się zagrożeń związanych z przeżyciami uznawanymi za niepożądane i jednocześnie umożliwienie czerpania pełnymi garściami z kapitalistycznego źródła przeżyć przyjemnych. Trzecioosobowa partycypacja w kulturze zostaje zatem podporządkowana partycypacji pierwszoosobowej i przynależnym jej celom, czyli radzeniu sobie ze światem, które współcześnie przyjmuje postać uczestnictwa w rutynie pracy i rutynie rozrywki. Tym samym postawa teoretyczna nie pełni swojej własnej funkcji kulturowej, tj. nie zapewnia rozumienia otaczającego świata i stosunków międzyludzkich.

Zauważmy również, że diagnozowany przez Pałubicką deficyt postawy trzecioosobowej wyjaśnia powszechność szeroko omawianego tu przez nas mechanizmu transgresji. Przypomnijmy, iż Wojciech Klimczyk i Zygmunt Bauman przekonują, iż współczesne jednostki coraz powszechniej wyznają logikę transgresji, tj. zasadę przekraczania kolejnych granic, poszukiwania coraz intensywniejszych przeżyć, coraz bardziej stymulujących doznań, coraz to nowszych emocji. Obaj badacze zgadzają się, iż niejednokrotnie mechanizm ten prowadzi do konsekwencji niepokojących, w

sferze intymnej jest to m.in. uprzedmiotawianie jednostek ludzkich, traktowanie ich jak towarów o określonym terminie ważności. Wydaje się, iż łatwość, z jaką współczesne jednostki dają się uwieść logice transgresji, wynika z faktu, że nie potrafią na ową logikę oraz na własną jej praktyczną realizację spojrzeć z dystansu, nie potrafią chłodno ocenić negatywnych konsekwencji, do jakich prowadzą ich poczynania, albowiem pozostają zamknięci w postawie pierwszoosobowej, która sprzyja angażowaniu się w opisywane wyżej przedsięwzięcie bezrefleksyjnego przekraczania kolejnych granic.

Podobnie jak w przypadku owych dwóch postaw sytuacja przedstawia się w przypadku wzorów myślowych. Również tutaj wydaje się, iż grecki racjonalizm nie tyle uległ zanikowi, co utracił swoją autonomię i został podporządkowany wzorowi fenomenologicznemu. Wzór grecki z pewnością możemy obserwować w treściach prezentowanych na łamach poradników. Poradniki dostarczają rzeczowych instrukcji, są skonstruowane w sposób uporządkowany i usiłują – przynajmniej do pewnego stopnia – uzasadniać stawiane tezy. Często wywody przeprowadzane w poradnikach lub formułowane przez ekspertów zasadzają się na niewyrażonych wprost wartościach lub na nieprawdziwych przesłankach, niemniej jednak nie zmienia to faktu, że owe rozumowania uznać można za – nieudolnie, lecz mimo wszystko – realizujące grecki wzór racjonalistyczny. Zauważmy jednak, iż celem, do którego prowadzić ma praktyczna realizacja owych porad sprowadza się w gruncie rzeczy do dostarczenia jednostkom pozytywnych przeżyć. Jest to szczególnie widoczne w przypadku poradników omawianych przez Wojciecha Klimczyka, jakkolwiek wydaje się obecne również – choć w nieco bardziej zawołowany sposób w poradnikach omawianych przez Hochschild i Illouz.

W tym sensie grecki wzór racjonalistyczny w gruncie rzeczy nie pełni funkcji przynależnej mu dotychczas w zachodniej kulturze, tj. nie budzi krytycyzmu i nie sprzyja pozyskiwaniu rozumienia, lecz zostaje wykorzystany jako „naukowy” sposób zapewnienia jednostce pozytywnych przeżyć. Jednocześnie we współczesnej intymności zdaje się dominować wzór fenomenologiczny. Uwodzenie, oczarowywanie, perswazja, kuszenie są powszechnie obecnymi we współczesnej kulturze formami „podgrzewania intymności”, które zaobserwować można dosłownie wszędzie, głównie za sprawą wszechobecných massmediów. Praktyczne funkcjonowanie wzoru fenomenologicznego, pozbawione kontroli ze strony wzoru racjonalistycznego i postawy trzecioosobowej, w rzeczy samej uznać można za – użyjemy tu metafory – specyficzną dla współczesności formę władzy (odwołujemy się tu oczywiście do M.

Foucaulta), która w niedostrzegalny sposób formatuje (ujarzmia) jednostki ludzkie, perswadując im wartości i pragnienia, którym nie potrafią się one oprzeć, i które regulując ich działania – które to działania nie są kontrolowane z perspektywy trzecioosobowej – w gruncie rzeczy „przejmują nad nimi kontrolę”.

Warto również zauważyć, że na gruncie intymności widoczne są również przesunięcia widoczne w zakresie typów wiedzy. Wydaje się bowiem, iż większość poradników i terapii proponowanych przez rozmaitej maści ekspertów dostarcza wiedzy mówiącej jak coś zrobić – jak osiągnąć orgazm, jak odnaleźć miłość, jak się rozwieść, jak wychować dzieci. Jednocześnie należy podkreślić, iż owe porady zwykle zasadzają się na określonych wartościach, które jednak nie są ani dyskutowane, ani nawet nie zostają ujawnione, by nie kłopotać czytelnika nadmiarem refleksji. Właśnie teoretyczna refleksja pozwalająca rozumieć otaczającą rzeczywistość jest tym, czego w poradnikach brakuje. Anthony Giddens słusznie twierdzi, że jednostki ludzkie są współcześnie zmuszone do refleksyjnego uwzględniania nowej, wciąż wytwarzanej wiedzy. Brytyjski socjolog nie zauważa jednak, iż owa nowa wiedza ma w przeważającej mierze charakter operacyjny. Człowiek współczesny ma na podorzędziu niezliczoną ilość przepisów i instrukcji dotyczących tego, jak coś zrobić, niemniej wydaje się odczuwać deficyt wiedzy informującej, dlaczego i po co robić cokolwiek, wiedzy skłaniającej do refleksji o tym, co właściwie robić należy. Człowiek współczesny dysponuje – chyba większą niż kiedykolwiek – możliwością zrobienia mnóstwa rzeczy, lecz coraz częściej brak mu możliwości nadania owym działaniom sensu. Należy zastrzec, jak czyni to zresztą Anna Pałubicka, że wiedza dostarczająca dyrektyw dla skutecznego działania nie jest niczym zdrożnym (wręcz przeciwnie: jest niezwykle istotna), niemniej jednak działanie bezrefleksyjne, pozbawione namysłu nad ewentualnymi konsekwencjami oraz nie poparte rozumnym oglądem świata, jawi się jako chaotyczny krok w kierunku, który okazać się może niewłaściwy.

Wydaje się, iż analizy dotyczące przemian gramatyki kultury europejskiej rzucają pewne światło na analizy sformułowane przez Rae Langton. Amerykańska filozofka omówiła dwa typy uprzedmiotawiania, które prowadzą do sytuacji, w której ludzie traktują osoby, jakby były przedmiotami, a jednocześnie traktują martwe obiekty, jak gdyby były podmiotami. O ile z tym pierwszym przypadkiem zdążyliśmy się już w kulturze zachodniej (niestety) „oswoić”, o tyle traktowanie martwych przedmiotów jak ludzi przypisujemy zwykle dzieciom lub osobom niepełnosprawnym umysłowo. Tymczasem okazuje się, iż coraz więcej normalnie funkcjonujących jednostek decyduje

się na życie z manekinami, które to manekiny obdarzają miłością, troszczą się o nie, martwią ich stanem, tęsknią za nimi itd. Stwierdziliśmy już, iż być może część z wielbicieli manekinów, to ludzie nie potrafiący znaleźć „normalnych” partnerów/partnerek, niemniej jednak skonstatowaliśmy również, iż część z nich po prostu woli kochać manekiny, niż ludzi. Również ta decyzja wydaje się do pewnego stopnia zrozumiała – być może są to osoby, które nie są w stanie znieść niepewności permanentnie towarzyszącej współczesnym związkom lub też nie są w stanie znieść uczucia bycia porzuconym. W takim wypadku lalka okazuje się idealnym wyborem. Niemniej jednak czymś niezmiennie zaskakującym pozostaje fakt pozbawionego krępacji ujawniania tego typu związków z martwymi obiektami. Idzie tu o najzwyczajniejsze w świecie poczucie wstydu, strachu przed społecznym ostracyzmem, które wielbicielom manekinów zdaje się towarzyszyć coraz rzadziej. Wydaje się, iż owo samozadowolenie i poczucie bycia normalnym wynika z zaniku obowiązywania greckiego wzoru racjonalistycznego oraz postawy trzecioosobowej. Chcemy przez to powiedzieć, iż osoby trwale funkcjonujące w postawie pierwszoosobowej i zainteresowane głównie własnymi przeżyciami, które to przeżycia stanowią dla nich kryterium prawdziwości – istnieje tylko to, czego można doznać na własnej skórze – osoby takie wydają się odporne na racjonalną argumentację, na krytyczne zarzuty, na merytoryczne uzasadnienia. Żyjąc we własnym świecie posiada się własne subiektywne prawdy i nie jest się zainteresowanym prawdami intersubiektywnymi. Cóż można powiedzieć osobie, która przekonuje, że w całym swym jestestwie, do najgłębszych trzewi żywi miłość do manekina? Jak przedstawiać krytyczne argumenty osobie, która reaguje nie na argumenty, lecz na uwodzące impulsy, która nie jest w stanie zdystansować się wobec siebie i żyje we własnym świecie podług własnych reguł?

W ostatnim z powyższych pytań zawarta jest obawa dotycząca nie tylko związków z manekinami, lecz zasadniczej dla kultury zachodniej cechy, jaka jest krytycyzm, a w szczególności autokrytycyzm. Obawę tę podziela Pałubicka, prognozując w kwestii dalszej deprecjacji postawy trzecioosobowej i greckiego myślenia racjonalistycznego w sposób następujący:

„Nie mielibyśmy nawyku przyglądania się sobie i światu jako całości z dystansu. Musielibyśmy zrezygnować z pewnej naszej cechy, mianowicie ciągłego, jak powiada Leszek Kołakowski, krytycznego rewidowania podstaw naszego myślenia. Takiej możliwości nie daje nigdy perspektywa człowieka zaangażowanego w działanie nakierowane na realizację obranych przez

siebie celów. Utracilibyśmy, mówiąc krótko, zdolność do rewidowania swojego postępowania i naprawiania błędów” (Pałubicka, 2013, s. 210).

Zarówno skonstatowany w powyższym cytacie brak krytycyzmu i samokrytycyzmu związany z deprecjacją postawy trzecioosobowej, myślenia racjonalistycznego oraz wiedzy teoretycznej, jak i pozostałe skutki owej deprecjacji – skupienie się na sobie i jednostkowych przeżyciach, deficyt rozumienia, podatność na uwodzenie, odporność na argumentację – pozostają zdaniem Pałubickiej funkcjonalne wobec kapitalizmu. Filozofka, podobnie jak większość bohaterów niniejszej pracy, postrzega diagnozowane przez siebie przemiany jako wsparcie dla ideologii indywidualizmu, który to indywidualizm znakomicie komponuje się ze współczesną – konsumpcjonistyczną – postacią kapitalizmu (zob. Pałubicka, 2013, ss. 212–213).

Należy zauważyć, iż Pałubicka nie tylko uzupełnia uwagi Sennetta dotyczące zmiany sposobu partycypacji w rzeczywistości społeczno-kulturowej, lecz również je radykalizuje. Pałubicka nie tylko bowiem potwierdza diagnozowany przez Sennetta narcyzm, czyli skupienie się na własnych przeżyciach wynikające z dominacji postawy pierwszoosobowej, lecz stwierdza również deficyt obecności greckiego rozumu racjonalnego i wiedzy teoretycznej i wynikający z nich deficyt rozumienia. O ile zatem Sennett twierdził, iż narcyzi co prawda rozumieją rozmaite negatywne procesy systemowe i ich wpływ, lecz nie potrafią im przeciwdziałać, o tyle Pałubicka przekonuje, że współczesne jednostki ludzkie nie tylko nie rozumieją i nie potrafią przeciwdziałać negatywnym procesom systemowym, lecz że na skutek deficytu rozumienia i braku całościowej wizji świata, nierzadko za pomocą swoich działań w sposób niezamierzony owe procesy współtworzą, wspierają lub wywołują.

Co więcej, rozważania Pałubickiej zdają się również uzupełniać analizy Habermasa i Kmity. Pałubicka, diagnozując przewartościowanie dotyczące rodzajów wiedzy, pozwala lepiej zrozumieć Habermasowską tezę dotyczącą fragmentarycznej świadomości i Giddensowską wizję separacji doświadczenia. Niemniej jednak wskazując na przejście od postawy trzecioosobowej do postawy pierwszoosobowej Pałubicka pokazuje również, że mamy do czynienia nie tylko z fragmentaryzacją świadomości i separacją doświadczenia, lecz również z oddzielaniem się od siebie jednostek ludzkich, coraz bardziej zainteresowanych światem wewnętrznych przeżyć i

coraz mniej zainteresowanych czymkolwiek innym. Podczas gdy Kmita i Habermas pokazują, w jaki sposób usuwa się z kultury zasoby symboliczne umożliwiające komunikację, o tyle Pałubicka (wraz z Sennettem) pokazuje jak poprzez zmianę sposobu partycypacji w kulturze dialog i porozumienie stają się coraz trudniejsze.

Dotychczas w niniejszej, trzeciej części tej pracy skupiliśmy się na przemianach dotyczących struktury współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej oraz sposobu partycypacji w niej. Ustaliliśmy, iż Jürgen Habermas, diagnozując zachodzący proces kolonizacji *Lebensweltu* i Jerzy Kmita analizujący postmodernistyczno-neopragmatystyczny projekt kultury bez symbolu konstatują, iż współczesna kultura coraz silniej eliminuje, a także coraz mocniej pragnie eliminować te swoje elementy, które umożliwiają intersubiektywną komunikację i dążenie do porozumienia. Diagnozowane przez Kmitę i Habermasa przemiany strukturalne rzeczywistości społeczno-kulturowej wydają się kompatybilne z analizami sposobu zmiany partycypacji w kulturze autorstwa Richarda Sennetta i Anny Pałubickiej. Analizy te bowiem diagnozują postępujący proces indywidualizacji, skupiania się na sobie i wewnętrznych przeżyciach, co prowadzi do braku samokrytycyzmu i deficytu rozumienia, a także – w sposób oczywisty – do rozpadu więzi wspólnotowych.

Warto zauważyć, iż o ile kolonizacja *Lebensweltu* i projekt kultury bez symbolu stanowią – w tym drugim przypadku wbrew intencjom autorów projektu – kontynuację, a właściwie radykalizację procesów zachodzących w kulturze nowoczesnej, o tyle upadek człowieka publicznego i tyrania intymności oraz przemiany gramatyki europejskiej jawią się jako w sposób nieco bardziej ambiwalentny. O ile bowiem proces indywidualizacji w swojej obecnej postaci można uznać za zdegenerowaną kontynuację Kantowskiej maksymy dotyczącej używania własnego rozumu i przeciwstawieniu się – z natury rzeczy negującej indywidualność – tradycji, o tyle deprecjacja postawy trzecioosobowej, rozumu racjonalnego i wiedzy teoretycznej jawią się jako odwrócenie porządku obowiązującego w kulturze nowoczesnej. Zauważmy również, że trójka spośród wymienionych myślicieli, stwierdza, że większość omawianych tu przemian dokonuje się pod sztandarem wolności. Wydaje się, że rację ma Anna Pałubicka, gdy wskazuje na fakt (należy podkreślić, iż jest to właśnie raczej jednostkowy i przygodny fakt, niż jakakolwiek reguła), że „zwiększenie obszaru wolności człowieka łączy się ze zmniejszaniem się umiejętności współpracy i prowadzenia dialogu” (Pałubicka, 2013, s. 208).

Zgodnie z zapowiedziami poczynionymi we wstępie niniejszej pracy, poniżej przedstawimy uwagi dotyczące kondycji współczesnego człowieczeństwa, bazujące na dotychczas przeprowadzonym wywodzie. Wychodzimy tu z założenia, iż wiedząc coś o współczesnej kulturze, możemy również powiedzieć co nieco o współczesnym człowieczeństwie, albowiem, jak twierdzi Cassirer, to właśnie poprzez kulturę należy człowieka definiować, co więcej, przyjęta tu społeczno-regulacyjna koncepcja kultury zakłada, iż kultura to przekonania regulujące ludzkie działania. Skoro zatem ustaliliśmy w pewnym zakresie, co myślą i jak działają współczesne jednostki ludzkie, pokusimy się również o odpowiedź na pytanie dotyczące tego, kim są. Jako wstęp do tych rozważań, a zarazem podsumowanie rozważań poczynionych dotychczas przywołamy sugestywny cytat z dociekań Anny Pałubickiej:

Czasy, w których żyjemy mają swoją specyfikę. Coraz trudniej skomunikować się z bliźnim, coraz trudniej o kompromis w sferze spraw publicznych. Coś, co jest wartościowe dla jednych, staje się bezwartościowe dla innych. Zamykanie się we własnym świecie i unikanie konfrontacji z innym światem, to dominujący sposób 'radzenia sobie' z nakreśloną sytuacją. Pozostając we własnym świecie nastawieni jesteśmy na przeżywanie go, dbając o zwiększenie zakresu doznań. Jedynie sukces własny i dla siebie wyzwala w nas ambicje" (Pałubicka, 2013, s. 12).

ROZDZIAŁ V. Od narcyzmu do autyzmu kulturowego

Zastanawiając się nad kondycją współczesnego człowieka Zachodu z całą pewnością należy unikać diagnoz jednoznacznych i jednostronnych. Współczesną kondycję ludzką, tak jak współczesną kulturę, należy postrzegać przede wszystkim jako naznaczoną szeregiem napięć i ambiwalencji. Z jednej strony współczesny człowiek jest człowiekiem wyzwolonym i wyemancypowanym z wielu uciskających go kajdan, z drugiej zostaje poddany nowym formom regulacji. Z jednej strony ma szansę na bogatsze i pełniejsze niż kiedykolwiek wcześniej intymne relacje międzyludzkie, z drugiej strony rezygnuje z nich skłaniając się ku partycypacji w rynku. Z jednej strony współczesny człowiek ma do dyspozycji niespotykane wcześniej spektrum szans i możliwości, z drugiej strony nieustanna konieczność wybierania i brak stabilnych fundamentów budzą w nim niepokój i niepewność. Przykłady podobnych napięć można by wymieniać bardzo długo, a jeszcze dłużej poddawać je analizie. W ramach niniejszych rozważań pozwolimy sobie jednak na rozwinięcie dość jednostronnych spekulacji bazujących na ujęciach, które wypowiadają się sceptycznie na temat przyszłości człowieka Zachodu.

Za punkt wyjścia obierzemy pojęcie podwójnego solipsyzmu autorstwa Langton. Wydaje się, że w obliczu omówionych wyżej diagnoz dotyczących przemian intymności (Klimczyk, Bauman, Fromm, Fellmann) oraz kultury w ogólności (Habermas i Kmita) można pokusić się o wniosek, że współczesne jednostki partycypujące w kulturze Zachodu w coraz większym stopniu stają się podwójnymi solipsystami, którzy traktują ludzi jak przedmioty, a przedmioty jak ludzi. W obliczu procesu chłodzenia intymności oraz innych wyrazów aksjologii indywidualistycznej uprzedmiotawianie osób jawi się nie tylko jako dopuszczalne, lecz wręcz wskazane (traktowanie innych osób podmiotowo – przypomnijmy – jawi się jako zagrożenie dla własnej autonomii i niezależności), natomiast brak zdystansowanego oglądu rzeczywistości oraz zanik krytycyzmu i samokrytycyzmu opisywane przez Annę Pałubicką prowadzą do sytuacji, w której pozostawanie w związku intymnym z uprzednio zakupioną lalką, nawet jeśli budzi zdziwienie i konfuzję, to coraz rzadziej staje się obiektem krytyki.

Warto również powrócić na chwilę do pojęcia narcyzmu w sensie Sennetta. Przypomnijmy, iż zdaniem tego badacza, współcześni ludzie Zachodu skupieni są na sobie samych tak dalece, że wszelkie kwestie nie dotyczące ich bezpośrednio są poza

obszarem ich zainteresowania. Ponieważ jednostka nie jest zainteresowana niczym, poza sobą, nie jest również zainteresowana krytyką swoich poczynań. Pragnie wyrazić siebie i spotkać się z uznaniem. Ponieważ uznanie – podobnie jak zresztą krytyka – jest coraz rzadszym zjawiskiem w świecie, w którym każdy zainteresowany jest jedynie sobą (w związku z czym zwykle nie widzi potrzeby wyrażania jakiegokolwiek uznania wobec innych osób), ludzie zwracają się ku martwym przedmiotom, w których starają się odnaleźć uznanie – wydaje się zatem, iż coraz częściej łatwiejszym okazuje się przekonanie siebie do (odwzajemnionej) miłości do lalki, niż przekonanie drugiej osoby do zainteresowania się kimkolwiek innym niż ona sama.

Odwołamy się w tym miejscu do tezy autorstwa Andrzeja Ledera, który przekonuje, że o ile odczuwaną przez jednostki dolegliwością prokurowaną przez kulturę XIX wieku była histeria, natomiast w wieku XX analogiczny problem stanowił omawiany wyżej narcyzm, o tyle – prognozuje myśliciel – w XXI wieku kultura stymulować będzie występowanie u jednostek autyzmu (Leder, 2000, 2006). Nie idzie tu oczywiście o stan chorobowy w sensie ścisłym, lecz raczej o pewnego rodzaju autyzm kulturowy wynikający z ogólnych przemian rzeczywistości społeczno-kulturowej (zaburzenie reprodukcji symbolicznej świata życia i kurczenie się sfery symbolicznej, a także dominacja postawy pierwszoosobowej i myślenia fenomenologicznego kosztem postawy trzecioosobowej i myślenia greckiego). Autyzm ten przejawiałby się w – zwykle kojarzonym z ową chorobą – życiu jednostek „we własnym świecie” i ograniczonymi możliwościami kontaktu z innymi ludźmi. Życie we własnym świecie oznacza w przypadku autyzmu coś więcej, niż w przypadku narcyzmu, albowiem szłoby tu nie tylko o skupienie się na sobie i sprawach bezpośrednio dotyczących danej jednostki, lecz również o tworzenie świata według własnych zasad. Jeśli zatem jednostka pragnie, by w jej świecie lalki obdarzone miłością milcząco ją odwzajemniały, to owa fantazja zostaje (za pomocą uprzedmiotowienia epistemologicznego w sensie Langton) „wcielona w życie”. Ponieważ jednostki nie są zainteresowane zdaniem innych ludzi, a inni ludzie nie są zainteresowani takiego zdania wyrażaniem, każdy pomysł i każda fantazja pozostającego w pierwszosobowej postawie i fenomenologicznie myślącego indywiduum staje się rzeczywistością – w szczególności omówione wyżej diagnozy Pałubickiej zdają się przekonywać, że większość społeczno-kulturowych kontrolerów ludzkiej fantazji i strażników racjonalności zostaje współcześnie zmarginalizowana,

dając asumpt do urzeczywistniania (w dwojakim sensie tego słowa) nawet najbardziej osobliwych konceptów.

Pozwalając sobie na dygresję, a zarazem spekulację, można stwierdzić, iż w autystycznej kulturze bez symboli konstruktywizm kulturowy – podług którego obiektywna wizja świata jest konstruktem tworzonym przez daną zbiorowość – zostałby zastąpiony przez konstruktywizm indywidualny – każdy nie tylko żyłby we własnym świecie, ale również „na własną rękę” tworzyłby jego pojęcie lub wyobrażenie. Kończąc dygresję i wracając do zasadniczego toku wywodu należy zauważyć, że życie we własnym świecie prowadzi do – omawianych już w kontekście badań Kmity i Habermasa – problemów z komunikacją. Wraz z kurczeniem się sfery symbolicznej kurczą się środki zapewniające intersubiektywny grunt dla komunikacji, natomiast wraz z rozprzestrzenianiem się narcyzmu ludzie tracą zainteresowanie innymi ludźmi – autyzm wydaje się stanowić rezultat rozwoju tych dwóch tendencji, w ramach którego jednostki już nie tyle nie chcą opuszczać własnego świata i otwierać się na dialog, co tracą umiejętność realizacji tych zamiarów. Uwagi te zdają się w pewien sposób korespondować z polemiką Clifforda Geertza i Richarda Rorty’ego (Rorty, 1999). Amerykański antropolog wyrażał obawę, iż postawa etnocentryczna sprawi, że kultura zachodnia zostanie pozbawiona okien, stanie się niezdolną do dialogu monadą. W kontekście naszych rozważań wydaje się, iż monadyczność grozi nie tyle kulturze zachodniej i jej kontaktom z innymi kulturami, lecz raczej jednostkom partycypującym w owej kulturze i ich wzajemnym relacjom.

Również Guy Debord krytykując społeczeństwo spektaklu stwierdza, że grozi mu „powszechny autyzm” (Debord, 2006, s. 143). Debord uważa, że kontakty międzyludzkie coraz częściej okazują się właściwie niemożliwe, lub stają się „iluzją spotkania”, podczas gdy uwagę ludzi w rosnącym stopniu zaprzatają przedmioty, w szczególności towary. W świecie spektaklu, w którym obcowanie z ludźmi zastąpione zostaje obcowaniem z towarami „egzystencja opiera się (...) na wierności coraz to nowym przedmiotom, na nieodmiennie rozczarowującym zachłystywaniu się kolejnymi oszukańczymi towarami” (Debord, 2006, s. 170). Wydaje się zatem, iż również analizy Deborda rozumieć można jako zapowiedź autyzmu kulturowego w przyjmowanym tu sensie. Należy zaznaczyć, iż francuski sytuacjonista nie jest osamotniony w swoich refleksjach dotyczących skrajnego zaangażowania w kontakty z przedmiotami.

Tomasz Szlendak, odwołując się do badaczy tak jak m.in. Karin Knorr-Cetina, twierdzi, że „w społeczeństwie konsumpcyjnym ludzie przestają być socjalizowani do

wspólnoty, a coraz częściej zaczynają być socjalizowani do przedmiotów. Społeczeństwo późnonowoczesne to społeczeństwo ukierunkowane na przedmioty. (...) Więcej: zachodzi dzisiaj 'obiektywizacja' (czy może 'przedmiotyzacja') życia społecznego, co oznacza, że przedmioty zastępują jednostki ludzkie jako partnerów stosunku społecznego lub czynią stosunki społeczne niemożliwymi do przeprowadzenia bez ich udziału" (Szlendak, 2008, s. 93). Podobne stanowisko zajmuje również choćby Jean Baudrillard.

Jeśli wierzyć przywoływanym wyżej badaczom, to interakcje międzyludzkie zostają współcześnie zastępowane przez obcowanie z przedmiotami, w szczególności z towarami proponowanymi przez rynek kapitalistyczny. Z jednej zatem strony – powtórzmy raz jeszcze wielokrotnie artykułowaną w tej pracy zależność – jednostki ludzkie rezygnują z podmiotowego traktowania innych ludzi uznając je za ograniczenie własnej wolności i dążąc do uprzedmiotowienia innych osób, czyli do traktowania ich jak gdyby były przedmiotami. Z drugiej strony, dzisiejsi ludzie Zachodu angażują się (również uczuciowo) w relacje z przedmiotami, które to przedmioty niejednokrotnie upodmiotowiają, traktując je jak gdyby były ludźmi. Zanika zatem wola nawiązywania międzyludzkich interakcji, a wraz z nią zanikają również zasoby kulturowe owe interakcje umożliwiające. Rzeczywistość, w której ludzie coraz mniej chętnie opuszczają własny świat upodmiotowionych przedmiotów, uprzedmiotowionych ludzi oraz subiektywnych wyobrażeń na ich temat, zmierza zatem w kierunku rzeczywistości, w której opuszczenie tego świata stanie się niemal niemożliwe.

Reasumując należy stwierdzić, że w świetle przeprowadzonych tutaj analiz kondycja współczesnego człowieczeństwa jawi się jako naznaczona groźbą autyzmu kulturowego, czy też – nazywając rzecz nieco inaczej – monadyzmu i solipsyzmu. Wszystkie te określenia zdają się sugerować – wielokrotnie tu już eksponowaną – postępującą indywidualizację i poszerzanie się obszaru jednostkowej wolności kosztem erozji stosunków międzyludzkich. Należy podkreślić, że o ile współcześnie erozja międzyludzkich stosunków wynika z faktu, że jednostki w owe stosunki się nie angażują, o tyle w razie utrzymywania się tego trendu, erozja ta będzie się pogłębiać już nie tyle ze względu na niechęć jednostek do angażowania się w interakcje z innymi ludźmi, co raczej ze względu na ich nieumiejętność wchodzenia w owe interakcje. W ramach prezentowanego tu stanowiska teoretycznego przyjmuje się, że empatia oraz zdolność rozumienia innych ludzi i porozumiewania się z nimi nie są wrodzoną i niezbywalną częścią biologicznej czy metafizycznej natury ludzkiej, lecz raczej, że są

one umiejętnościami, które nabywa się poprzez stosowną partycypację w kulturze i wchodzenie w interakcje z innymi. Umiejętności tych trzeba się nauczyć, a także można je utracić.

Na zakończenie niniejszego rozdziału chcielibyśmy poświęcić kilka uwag kwestii jego specyfiki. Powyższe rozważania posiadają najpewniej najbardziej jednostronny a zarazem najbardziej spekulatywny charakter spośród pozostałych fragmentów tej rozprawy. Pozwoliliśmy sobie zrezygnować z wyważonego problematyzowania, jakie staraliśmy się realizować w poprzednich partiach pracy, na rzecz stawiania jaskrawych i najpewniej ryzykownych tez. Niniejszy rozdział w gruncie rzeczy jest wyrazem pewnego rodzaju niepokoju dotyczącego stanu kondycji ludzkiej. O ile zatem celem poprzednich rozdziałów była próba zrozumienia przemian intymności i przemian współczesnej kultury, o tyle w niniejszej partii tekstu pozwoliliśmy sobie na wyrażenie pewnych krytycznych prognoz dotyczących możliwych konsekwencji, do jakich prowadzić mogą niektóre z silnych obecnie prądów społeczno-kulturowych.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy był namysł nad współczesnymi przemianami intymności, współczesną kulturą oraz – w nieco mniejszym zakresie – nad współczesną kondycją ludzką. W pierwszej części pracy zaprojektowaliśmy perspektywę metodologiczną zakładającą badanie intymności jako dziedziny kultury. Drugą część rozważań poświęciliśmy omówieniu wybranych socjologicznych i filozoficznych diagnoz dotyczących współczesnej intymności. Przeciwwstawiliśmy sobie entuzjastyczne i sceptyczne ujęcia socjologiczne omawiające przemiany intymności, w szczególności skupiając się na procesach chłodzenia i podgrzewania intymności jako świadectwach racjonalizacji i komercjalizacji sfery intymnej oraz jej funkcjonalności wobec systemu kapitalistycznego. Diagnozy socjologiczne zostały uzupełnione i pogłębione dzięki zreferowanym koncepcjom filozoficznym. W trzeciej części rozprawy rozważania dotyczące przemian intymności powiązaliśmy z teoriami diagnozującymi stan współczesnej kultury jako całości. W ostatnim rozdziale trzeciej części pracy zaproponowaliśmy dość ponurą prognozę dotyczącą przechodzenia od kulturowego narcyzmu do kulturowego autyzmu. Uznaliśmy mianowicie, że jednym z możliwych skutków procesów omawianych w niniejszej pracy jest zamknięcie się ludzi w światach ich własnych wyobrażeń, z których nie będą potrafili się wydostać. Poniżej pozwolimy sobie przedstawić garść spekulacji w pewnym stopniu łagodzących pesymizm i radykalizm rozważań dotyczących autyzmu kulturowego.

Należy zaznaczyć, że prognozy dotyczące człowieka autystycznego opierają się na pewnym bardzo silnym założeniu. Zakłada się tu bowiem, że niepokojące procesy, o których mowa była w niniejszych rozważaniach (komercjalizacja i racjonalizacja oraz chłodzenie i podgrzewanie w przypadku intymności, a także kolonizacja świata życia, ekspansja narcyzmu, formowanie się kultury bez symboli i zaburzenia gramatyki w odniesieniu do całokształtu zachodniej kultury) będą postępować. Innymi słowy, przyjmuje się tutaj, że ludzie Zachodu będą biernie ulegać wpływom systemu kapitalistycznego, który powoduje wymienione wyżej procesy rozbijając wspólnotowe więzi i sprawiając, że jednostki stają wciąż mocniej zindywidualizowane, a ich narcyzm przechodzi w autyzm. Wydaje się zatem, że dopóki ludzie będą biernie i na ogół nieświadomie dostosowywali się do warunków stwarzanych przez rynek

kapitalistyczny, dopóty ich przyszłość rysować się będzie w barwach, które opisaliśmy w rozdziale poświęconym autyzmowi kulturowemu.

Niemniej jednak wielokrotnie podkreślaliśmy w niniejszych rozważaniach, że zarówno współczesne przemiany intymności jak i współczesne przemiany ogólnokulturowe posiadają charakter wysoce ambiwalentny i wielowymiarowy. Z jednej strony są one jawią się one jako źródło ryzyka i zagrożeń, które prowadzić mogą do kulturowego autyzmu. Z drugiej jednak strony owe przemiany zdają się nieść ze sobą liczne szanse i możliwości. Współcześni ludzie Zachodu mają zatem przed sobą niejako dwie drogi. Pierwsza polega na biernym i nieświadomym dostosowywaniu się do systemu kapitalistycznego oraz na zaspokajaniu jego potrzeb (uznawanych zwykle za własne potrzeby) – droga ta wydaje się prowadzić w kierunku opisywanego tu autyzmu. Drugą drogą jest droga świadomego rozpoznania sposobu w jaki system kapitalistyczny warunkuje ludzkie życia i krytyczne ustosunkowanie się do owego uwarunkowania. Złagodzenie rozważań dotyczących autyzmu kulturowego przedstawia się zatem następująco: autyzm ów nie jest koniecznością i posiada alternatywę (a w zasadzie wiele alternatyw). Przyszłość jest zatem – jak to z przyszłością bywa – kwestią wyboru.

Pytanie, jakie niewątpliwie nasuwa się w kontekście powyższych dywagacji brzmi następująco: co zrobić, by wybór, którego dokonają społeczeństwa zachodnie, był wyborem słusznym. Autor niniejszej pracy nie czuje się nobilitowany do udzielenia odpowiedzi na owo pytanie. Niemniej jednak warto zauważyć, że w toku przedstawianych tu rozważań w gruncie rzeczy udzielono na nie licznych odpowiedzi – dostarczyli ich badacze krytycznie ustosunkowani do przemian współczesnej intymności i współczesnej kultury. Zanalizowanie owych „programów pozytywnych” z całą pewnością zasługuje na osobne omówienie. W ramach niniejszej rozprawy poprzestaliśmy jednak na próbie omówienia i zrozumienia wybranych przemian zachodzących w ramach współczesnej intymności, współczesnej kultury i współczesnej kondycji ludzkiej.

BIBLIOGRAFIA

- Attwood, F. (2002). *Reading Porn: The Paradigm Shift in Pornography Research*. *Sexualities*, 5(1), 91–105.
- Attwood, F. (2004). *Pornography and objectification*. *Feminist Media Studies*, 4(1), 7–19.
- Attwood, F. (2005). *What do people do with porn? Qualitative research into the consumption, use, and experience of pornography and other sexually explicit media*. *Sexuality and Culture*, 9(2), 65–86.
- Attwood, F. (2006). *Sexed Up: Theorizing the Sexualization of Culture*. *Sexualities*, 9(1), 77–94.
- Bataille, G. (2007). *Erotyzm* (tłum. M. Ochab). Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Bataille, G. (2008). *Historia erotyzmu* (tłum. I. Kania). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bauman, Z. (1998). *On Postmodern Uses of Sex*. *Theory, Culture & Society*, 15(3), 19–33.
- Bauman, Z. (2007). *Razem, osobno* (tłum. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2009). *Konsumowanie życia* (tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (1995). *The Normal Chaos of Love* (tłum. M. Ritter, J. Wiebel). Cambridge: Polity.
- Beck, U.; Beck-Gernsheim, E. (2013). *Miłość na odległość: modele życia w epoce globalnej* (tłum. M. Sutowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (2009). *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności* (tłum. J. Konieczny). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Błesznowski, B. (2009). *Batalia o człowieka: genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Burszta, H., Burszta, W. (1988). *Kilka uwag w kwestii tzw. świadomości chłopskiej*. *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty*, 42(4).
- Buss, D. M. (2003). *Ewolucja pożądania* (tłum. B. Wojciszke, A. Nowak). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Cassirer, E. (1977). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* (tłum. A. Staniewska). Warszawa: Czytelnik.
- Citkowska-Kimla, A. (2006). *Historia seksualności Michela Foucaulta*. *Pressje*, (8).
http://pressje.org.pl/assets/articles/article_16_issue13.pdf
- Connell, R. (2013). *Socjologia płci: płęć w ujęciu globalnym* (tłum. O. Siara). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Debord, G. (2006). *Spółeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu* (tłum. M. Kwaterko). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elias, N. (1980). *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. (tłum. T. Zabłudowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fellmann, F. (2009). *Para: erotyczne źródła człowieczeństwa* (tłum. J. Duraj, W. Małecki). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Foucault, M. (1998a). *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. (tłum. T. Komendant). Warszawa: Aletheia.
- Foucault, M. (1998b). *Podmiot i władza. Lewą nogą*, (9).

- Foucault, M. (2000). *Czym jest Oświecenie?* W: Foucault, M.. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński). Warszawa ; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2000a). *Seksualność i władza*. W: Foucault, M.. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński). Warszawa ; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2000b). *Techniki siebie*. W: Foucault, M.. *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński). Warszawa ; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2010a). *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja: [wykłady w Collège de France 1977-1978]*. (tłum. M. Herer). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2010b). *Troska o siebie*. W: Foucault, M., *Historia seksualności* (tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Foucault, M. (2010c). *Użytek z przyjemności*. W: Foucault, M., *Historia seksualności* (tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Foucault, M. (2010d). *Wola wiedzy*. W: Foucault, M., *Historia seksualności* (tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Fromm, E. (2006). *O sztuce miłości*. (tłum. A. Bogdański). Poznań: Rebis.
- Gdula, M. (2009). *Trzy dyskursy miłosne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gergen, K. J. (2009). *Nasycone Ja: dylematy tożsamości w życiu współczesnym* (tłum. M. Marody). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji* (tłum. S. Amsterdamski). Poznań: Zysk i S-ka.
- Giddens, A. (2006). *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach* (tłum. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności* (tłum. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens, A. (2010). *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (tłum. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge ; London: Harvard University Press.
- Grad, J. (1993). *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Poznań, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Gross, N., Simmons, S. (2002). *Intimacy as a double-edged phenomenon? An empirical test of Giddens*. *Social Forces*, 81(2), 531–555.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego. t. 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego* (tłum. A. M. Kaniowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej: czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (tłum. M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hakim, C. (2010). *Erotic capital*. *European sociological review*, 26(5), 499–518.
- Hakim, C. (2011). *Honey money: The power of erotic capital*. Penguin UK.

- Herer, M. (2000). *Michela Foucaulta wizja współczesności. Wiedza, władza i gry prawdy*. <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f007herer.pdf>
- Hochschild, A. R. (1990). *The second shift*. New York: Avon Books.
- Hochschild, A. R. (2001). *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York: Henry Holt and Company.
- Hochschild, A. R. (2003a). *Emotional Geography and the Flight Plan of Capitalism*. W:
Hochschild, A. R. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2003b). *From the Frying Pan into the Fire*. W: Hochschild, A. R. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2003c). *Love and Gold*. W: Hochschild, A. R. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2003d). *The Commercial Spirit of Intimate Life and the Abduction of Feminism: Signs from Women's Advice Books*. W: Hochschild, A. R. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2003e). *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2003f). *The Commodity Frontier*. W: Hochschild, A. R. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Hochschild, A. R. (2003g). *Two Ways to See Love*. W: Hochschild, A. R. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hochschild, A. R. (2009). *Zarządzanie emocjami: komercjalizacja ludzkich uczuć* (tłum. J. Konieczny). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hochschild, A. R. (2012). *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*. New York: Metropolitan Books.
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.
- Illouz, E. (2010). *Uczucia w dobie kapitalizmu* (tłum. Z. Simbierowicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Illouz, E. (2012a). An interview with Eva Illouz (by J. Crispin).
http://www.bookslut.com/features/2012_07_019157.php
- Illouz, E. (2012b). *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge, Malden: Polity.
- Jamieson, L. (1998). *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge, Malden: Polity.
- Jamieson, L. (1999). *Intimacy Transformed? A Critical Look at the „Pure Relationship”*. *Sociology*, 33(3), 477–494.
- Kapusta, A. (2002). *Filozofia ekstremalna: wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Klimczyk, W. (2008). *Erotyzm ponowoczesny*. Kraków: Universitas.
- Kmita, J. (1982). *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Kmita, J. (1985). *Kultura i poznanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kmita, J. (1998). *Jak słowa łączą się ze światem: studium krytyczne neopragmatyzmu*.
Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kmita, J. (2000). *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kmita, J. (2007a). *Jacy moglibyśmy być*. W: Kmita, J. *Późny wnuk filozofii: wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Kmita, J. (2007b). *Konieczne serio ironisty: o przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kmita, J. (2007c). *Późny wnuk filozofii: wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.
- Koczanowicz, L. (1999). *Wstęp*. W: Lemert, C., Gillan, G. *Michel Foucault: teoria społeczna i transgresja* (tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński). Warszawa; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kopaliński, W. (1989). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Wiedza powszechna.
- Kubicki, R. (2004). *Kocham, więc jestem – dlatego mnie nie ma. Szkic o ironicznej ontologii miłości ponowoczesnej*. W: Agnieszka Doda (red.). *Powaga ironii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kubicki, R. (2013). *Egzystencjalne konteksty dzieła sztuki: studium z pogranicza estetyki i filozofii kultury*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Kuligowski, W. (2004a). *Miłość na Zachodzie: historia antropologiczna*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Langton, R. (2009). *Sexual solipsism: Philosophical essays on pornography and objectification*. Oxford: Oxford University Press.

- Lasch, C. (1995). *Haven in a heartless world: the family besieged*. New York ; London: W. W. Norton & Company.
- Layder, D. (2009). *Intimacy and power: the dynamics of personal relationships in modern society*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Leder, A. (2000). *Po drugiej stronie duszy. Kto będzie zdrowy psychicznie?* *Polityka*, (22), 72–73.
- Leder, A. (2006). *Głód Narcyza czyli o uzależnieniu i ekscytacji*. *Niezbędnik Inteligenta* (dodatek do *Polityki* nr 25), (9), 9–12.
- Lelonek-Kuleta, B. (2012). *Współczesna kultura a zachowania nałogowe*. *Świat problemów*, (4). http://www.swiatproblemow.pl/2012_04_1.html
- Lemert, C. C., Gillan, G. (1999). *Michel Foucault: teoria społeczna i transgresja* (tłum. L. Rasiński, D. Leszczyński). Warszawa ; Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Luhmann, N. (2003). *Semantyka miłości: o kodowaniu intymności* (tłum. J. Loziński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Magala, S. (1991). *Jurgena Habermasa koncepcja procesu kolonizacji Lebensweltu*. *Studia metodologiczne*, (25).
- Marcuse, H. (1998). *Eros i cywilizacja* (tłum. H. Jankowska, A. Pawelski.). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Marquard, O. (1994a). *Apologia przypadkowości: studia filozoficzne* (tłum. K. Krzemień-Ojak). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard, O. (1994b). *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: studia filozoficzne* (tłum. K. Krzemień-Ojak). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Martel, F. (2011). *Mainstream: co podoba się wszędzie na świecie*. (tłum. K. Sikorska). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

- McCullough, D., Hall, D. S. (2003). *Polyamory - What it is and what it isn't*. Electronic Journal of Human Sexuality, (6).
- McNair, B. (1996). *Mediated Sex: Pornography and Postmodern Culture*. London: Arnold.
- McNair, B. (2004). *Seks, demokratyzacja pożądania i media czyli kultura obnażania* (tłum. E. Klekot). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- McNair, B. (2012). *Porno? Chic!: How Pornography Changed the World and Made It a Better Place*. London; New York: Routledge.
- Meston, C. M., Buss, D. M. (2010). *Dlaczego kobiety uprawiają seks* (tłum. A. Nowak). Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa.
- Morley, D. (2011). *Przestrzeń domu: media, mobilność i tożsamość* (tłum. J. Mach). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Nehamas, A. (2000). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Noddings, N. (1984). *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Pałubicka, A. (1990). *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Pałubicka, A. (2006). *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Pałubicka, A. (2013). *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Parker, R. (2009). *Sexuality, culture and society: shifting paradigms in sexuality research*. Culture, Health & Sexuality, 11(3), 251–266.
- Platon. (1999). *Uczta* (tłum. W. Witwicki). Warszawa: Wydawnictwo Alfa-Wero.

- Platon. (2002). *Fajdros* (tłum. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Prager, K. J. (1997). *The Psychology of Intimacy*. Guilford Press.
- Rorty, R. (1999). *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi*. W: Rorty, R. *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne. Tom I* (tłum. J. Margański). Warszawa: Aletheia.
- Scheler, M. (1986). *Istota i formy sympatii*. (tłum. A. Węgrzecki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scherrer, K. S. (2008). *Coming to an Asexual Identity: Negotiating Identity, Negotiating Desire*. *Sexualities*, (11), 621–641.
- Schopenhauer, A. (1995). *Metafizyka miłości płciowej* (tłum. A. Pańta). Gdańsk: Wydawnictwo Harmonia.
- Scruton, R. (2009). *Pożądanie: filozofia moralna życia erotycznego* (tłum. T. Kuniński). Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Seidman, S. (2012). *Spoleczne tworzenie seksualności* (tłum. P. Tomanek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sennett, R. (2009). *Upadek człowieka publicznego* (tłum. H. Jankowska). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Sieradzan, J. (Red.). (2011). *Narcyzm: jednostka, społeczeństwo, kultura*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Such, J. (1973). *Wstęp do metodologii ogólnej nauk*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Szlendak, T. (2002). *Architektonika romansu: o społecznej naturze miłości erotycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szlendak, T. (2008). *Supermarketyzacja: religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*. (tłum. D. Lachowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weeks, J. (2007). *The World We Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life Since 1945*. London; New York: Routledge.
- Zbrzeźniak, U. (2010). *Michel Foucault: ku historycznej ontologii nas samych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Zelizer, V. A. (2009). *The purchase of intimacy*. New Jersey: Princeton University Press.