

Maciej Musiał
Poznań

Intymność a kultura. Czysta relacja Giddensa w perspektywie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury

Tok mojego wywodu będzie następujący: (1) przedstawię roboczą definicję zawartego w tytule pojęcia ‘intymność’, (2) spróbuję scharakteryzować intymność jako swoistą sferę kultury w sensie społeczno-regulacyjnym, (3) zreferuję najważniejsze tezy Anthony’ego Giddensa dotyczące sfery intymnej, (4) skrytykuję myśl Giddensa dotyczącą intymności za pomocą kategorii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury.

Wymienioną w tytule kategorię intymności chciałbym (na potrzeby niniejszego szkicu¹) rozumieć jako sferę kultury obejmującą przekonania regulujące działania o charakterze erotyczno-miłosnym (cielesno-emocjonalnym) zachodzące pomiędzy dwiema niespokrewnionymi osobami (nie interesują mnie zatem relacje takie jak np. miłość matki do dziecka czy więź braterska, które również bywają nazywane intymnymi). Na ową relację składałyby się (1) erotyczno-miłosne działania, podejmowane przez osoby partycypujące w danej relacji (począwszy od trzymania się za ręce, a skończywszy na stosunku seksualnym) oraz (2) przekonania normatywne i dyrektywne regulujące owe działania.

Chciałbym poczynić tutaj pewną dodatkową uwagę dotyczącą terminu ‘intymność’. Wedle definicji słownikowych „intymny” oznacza tyle, co „ściśle osobisty; poufny, sekretny; bliski, zażyły”². Można zatem mieć wątpliwości, czy

¹ Prezentowana tu definicja pojęcia ‘intymność’ jest „robocza” i celowo zawężona. Wynika to z faktu, iż celem niniejszego szkicu jest nie tylko scharakteryzowanie zjawisk intymnych jako sfery kultury (w sensie społeczno-regulacyjnym), lecz również wskazanie, w jaki sposób koncepcja Jerzego Kmita stanowi perspektywę krytyczną dla konkretnych badań intymności jako elementu kultury (w tym przypadku jest to koncepcja A. Giddensa). Osadzenie w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury wszystkich zjawisk podlegających kategorii „intymność” stanowi przedsięwzięcie wymagające osobnego artykułu.

² Zob. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.

zagadnienia erotyczno-miłosne można uznać za intymne (ściśle osobiste, poufne, sekretne) w ramach kultury, której jedną z głównych charakterystyk jest niespotykana nigdy i nigdzie wcześniej obecność pierwiastka erotyczno-seksualnego w sferze publicznej, polegająca nie tylko na detabuizacji tego, co intymne, ale wręcz na zerotyzowaniu kultury, o której powiada się zresztą, iż jest „kulturą obnażania”³. Nie sposób nie zauważyć, że przekonania i działania o charakterze erotyczno-miłosnym niejako tracą swój intymny charakter w tym sensie, że zostają „przeniesione” ze sfery prywatnej do publicznej, z przestrzeni poufności do przestrzeni jawności. Mając świadomość swoistego paradoksu polegającego na upublicznieniu tego, co intymne, i związanego z nim napięcia znaczeniowego, pozwolę sobie pozostać przy kategorii „intymność”. Czynię tak głównie ze względu na jej poręczność oraz brak alternatywnych terminów adekwatnych wobec interesujących mnie zjawisk⁴. Moim niejako „sojusznikiem” w omawianej tu kwestii terminologicznej jest A. Giddens, który swoją książkę omawiającą interesujące mnie tutaj zagadnienia zatytułował *Przemiany intymności*⁵. By nieco złagodzić zasygnalizowane tutaj napięcie znaczeniowe, pragnę zaznaczyć, że używając słowa „intymne”, będę miał na myśli „to, co tradycyjnie uważane jest za intymne”⁶. Tak więc np. pornografia jest w moim rozumieniu intymna w tym tylko sensie, że przedstawia to, co uważane jest za intymne.

Spróbuję teraz uplasować intymność w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Intymność scharakteryzowana w sposób, który naszkicowałem, najpewniej może być rozumiana jako zespół przekonań normatywnych i dyrektywalnych respektowanych w danej społeczności regulujących określoną praktykę społeczną. W dalszej kolejności łatwo ustalić, że intymność należy do sfery symbolicznej, a nie techniczno-użytkowej (jako że efektywność podejmowanych w ramach „praktyki intymnej” działań zależy od powszechnego respektowania regulujących je przekonań). W ramach kultury symbolicznej najbardziej „pasu-

³ Zob. B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, przeł.. E. Klekot, Muza, Warszawa 2004.

⁴ Kategorie jawiące się tutaj jak alternatywne to, jak sądzę, przede wszystkim „miłość” i „erotyzm” (znana głównie z terminologii W. Klimczyka). Wydaje mi się, iż miłość zwykle kojarzona jest z pierwiastkiem emocjonalnym i przeżyciami wewnętrznymi, natomiast erotyzm ze sferą seksualną. „Intymność” to kategoria niejako łącząca w sobie wszystkie te sfery, konotująca je w równym stopniu. W tym sensie „miłość” i „erotyzm” jawią mi się jako zbyt wąskie, intymność natomiast stosuje się do całego interesującego mnie spektrum zjawisk.

⁵ A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.

⁶ Warto zauważyć, że zjawiska, które są „naprawdę” intymne (tj. osobiste, poufne, sekretne) w gruncie rzeczy – z samej swej natury – nie poddają się jakiegokolwiek interpretacji, jako że ich sekretność i poufność uniemożliwiają ich badanie (co oczywiście nie oznacza, iż owe zjawiska nie są kulturowo uwarunkowane). W rzeczy samej analizie mogą podlegać tylko te zjawiska intymne (tradycyjnie uważane za intymne), które w jakiś sposób zostają „upublicznione”, przez co stają się dostępne dla badań interpretacyjnych, a tym samym tracą swój „sekretny” i „poufny” charakter. W tym sensie wydaje się, iż wyróżnić można intymność w sensie węższym (intymność „prawdziwą”, niedostępną dla procedur badawczych) oraz intymność w sensie szerszym (intymność „upubliczniona”, dostępna dla procedur badawczych).

jąca” do intymności sferą wydaje się obyczaj. Zajmę się teraz próbą merytorycznego uzasadnienia tej zdroworozsądkowej intuicji, czyli scharakteryzowaniem intymności jako należącej do sfery obyczaju, by później zająć się ewentualnymi powiązaniem intymności z innymi sferami kultury symbolicznej (w szczególności sferą światopoglądową).

W ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury obyczaj należy, jak wiadomo, do kultury symbolicznej w węższym sensie. Oznacza to m.in., że wartości charakterystyczne dla tej sfery nie mają charakteru ostatecznego, 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).⁷

Jan Grad, opierając się na ustaleniach J. Kmity, stwierdza, że:

[...] obyczaj jako tak pojęta forma świadomości społecznej reguluje komunikowanie i interpretowanie (1) faktów realizacji określonych wartości (głównie światopoglądowych), (2) przynależności do grupy społecznej, w której obowiązuje urzeczywistnienie odnośnych wartości.⁸

W kwestii funkcjonowania praktyki obyczajowej Grad (za Kmitą) powiada natomiast, iż pełni ona dwie funkcje: integrująco-różnicującą i waloryzacji światopoglądowej⁹.

Spróbuję teraz wykazać, że sferę intymną można potraktować jako element obyczaju w sensie Kmity. Po pierwsze, wydaje mi się zasadne stwierdzenie, iż sfera intymna ma charakter komunikacyjny (w szerokim sensie zaproponowanym przez J. Kmitę). Jako przykład 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 inny sposób, wynika z tego, iż stanowi to 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 sądzę, komunikowaniu realizacji rozmaitych wartości odnoszących się generalnie do – mówiąc kolokwialnie – „bycia razem”.

Druga z wymienionych funkcji obyczaju jako formy świadomości społecznej 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, komunikując fakt realizacji

⁷ J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, COMUK, Warszawa 1982, s. 86.

⁸ J. Grad, *Obyczaj a moralność*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 15-16.

⁹ *Ibidem*, s. 35-37.

swoistych dla siebie wartości w swoisty dla siebie sposób, odróżniają 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 społeczne¹⁰), chciałbym spróbować 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, sądzę, 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. Przy poszukiwaniu owego „miejsca” metodą eliminacji jedyną sferą kultury, do której intymność „pasuje”, pozostaje obyczaj. Owo „pasowanie” polega, jak już zaznaczyłem, na komunikacyjnym charakterze intymności – normy i dyrektywy intymne regulują sposób komunikowania faktu realizacji określonych wartości.

Sądzę, że można wykazać również to, iż praktyka intymna pełni funkcję integrująco-różnicującą, że zarówno związki małżeńskie, jak i narzeczeńskie oraz „wolne” stanowią formę integracji jednostek. Integracja ta zachodzi ze względu na respektowanie i realizowanie wspólnych wartości, przy czym to realizowanie jest manifestowane w sposób, który odróżnia dany związek od innych związków. W tym sensie funkcja integrująco-różnicująca (odniesiona do intymności jako sfery obyczaju) odgrywałaby rolę nie tylko w skali makro (w tym sensie, że wyodrębniła 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

¹⁰ 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. J. Grad, *op. cit.*, s. 155.)

praktyki intymnej przez dane jednostki odnoszą się intencjonalnie tylko do drugiej jednostki współtworzącej dany związek.

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. Nazwać ją można „romantykami” (skala makro) i jest ona – podkreślam raz jeszcze – powiązana 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) wyodrębnić 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.

Wydaje mi się, że intymne związki dwóch jednostek stanowią z i n t e g r o - w a n ą poprzez wartości całość, którą można o d r ó ż n i ć od innych tego typu związków i w ten sposób wyodrębnić jako osobny „fragment” społeczeństwa. W tym sensie sędzę, 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 sędzę, swoisty wyróżnik intymności rozumianej jako sfera obyczaju¹¹.

Chciałbym powrócić teraz do zasygnalizowanej uprzednio kwestii, a mianowicie do powiązań pomiędzy sferą intymną a innymi sferami kultury. Sfera intymna wchodzi w skład sfery obyczajowej, ta natomiast pełni funkcję komunikacyjną i plasuje się w ramach sfery symbolicznej w węższym sensie. Obyczaj

¹¹ Jak łatwo zauważyć, pomijam scharakteryzowanie praktyki intymnej jako realizującej funkcję waloryzacji światopoglądowej. Czynię tak ze względu na „poboczność” tej funkcji zarówno w ramach praktyki obyczajowej, jak i wobec dalszej części moich wywodów.

(a zatem również intymność) nie stanowi wyizolowanej sfery kultury; jej funkcja komunikacyjna wiąże ją z kulturą techniczno-użytkową i światopoglądową. Tymczasem interesuje mnie jeszcze jedna relacja, w jaką sfery kultury o charakterze komunikacyjnym (język, obyczaj, sztuka) wchodzi ze światopoglądową sferą kultury. J. Kmita charakteryzuje tę relację następująco:

[...] determinantą funkcjonalną, funkcją odpowiednich zjawisk z zakresu praktyki światopoglądowej jest (m.in.) odpowiedni układ zjawisk z zakresu komunikacyjnej sfery kultury symbolicznej. Zarazem powszechne respektowanie przekonań ze światopoglądowej sfery kultury symbolicznej jest funkcjonalnie niezbędne dla wystąpienia powszechnego respektowania przekonań z komunikacyjnej sfery kultury symbolicznej.¹²

Cytat ten wyraża tezę, iż pomiędzy światopoglądową a komunikacyjną sferą kultury zachodzi obustronny wpływ o charakterze funkcjonalnym. Interesuje mnie tutaj szczególnie wpływ sfery światopoglądowej na sferę komunikacyjną. Chciałbym ten wpływ scharakteryzować następująco: powszechnie respektowane w danym społeczeństwie przekonania ze światopoglądowej sfery kultury stanowią kontekst strukturalny warunkujący funkcjonalnie respektowanie przekonań z zakresu komunikacyjnej sfery kultury. Moją uwagę zwraca tu szczególnie pierwiastek „nieświadomości”. Mówiąc bowiem o respektowaniu przekonań (w sensie Kmity), mówimy o ich nieświadomym stosowaniu w działaniu, podobnie, mówiąc o uwarunkowaniu funkcjonalnym, mówimy o wpływie stanu globalnego, w jakim znajduje się dane społeczeństwo, na działania jednostek tworzących daną zbiorowość. Podlegające temu wpływowi jednostki nie zdają sobie z tego sprawy. Skonstatowana tu okoliczność, polegająca na tym, iż na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury uwzględnia się nieświadomiany przez jednostki wpływ sfery światopoglądowej na sferę komunikacyjną (a więc również na sferę intymną), zostanie przywołana w czwartej, krytycznej części niniejszej pracy. Tymczasem przejdę do zreferowania modelu czystej relacji A. Giddensa.

Czysta relacja stanowi stworzony przez Giddensa teoretyczny model współczesnych intymnych relacji międzyludzkich. By lepiej zrozumieć koncepcję czystej relacji, warto pokrótce zrekonstruować jej kulturową genezę, tj. zespół procesów kulturowych umożliwiających powstanie związków opisywanych przez ten model. Jedną z cech późnej nowoczesności, a zarazem jedną z najistotniejszych właściwości czystej relacji jest, zdaniem Giddensa, refleksyjność. Giddensowska koncepcja refleksyjności głosi, że jednostki ludzkie nieustannie projektują swoją tożsamość, ciało i związki na podstawie dostarczanej na bieżąco przez systemy abstrakcyjne wiedzy. Refleksyjność nie byłaby jednak możliwa bez swoistego późnonowoczesnego antysubstancjalizmu. To, co w epokach przednowoczesnych (jak również w okresie wczesnej nowoczesności) uchodziło za „dane z góry” i niezmiennie (czyli na przykład ciało – wcześniej pojmowane jako z góry dany

¹² J. Kmita, *op.cit.*, s. 89.

byt biologiczny albo kształt relacji intymnych – onegdaj zdeterminowany przez sztywne konwencje), w późnej nowoczesności staje się plastyczne, podatne na zmiany. Ma to związek z niezliczoną liczbą czynników, których nie sposób tu w pełni omówić, jednakowoż zawężając zagadnienie do „antysubstancjalizmu” w dziedzinie intymności, można pokusić się o wymienienie kilku czynników, które Giddens opisuje jako jego determinanty.

Pierwszym i chyba najszerszym charakteryzowanym przez Giddensa czynnikiem jest miłość romantyczna¹³. Jest ona istotna o tyle, że stanowi jeden z pierwszych w zachodniej kulturze przykładów relacji, która uwalnia kształt intymnych stosunków międzyludzkich spod wpływu czynników zewnętrznych, takich jak warunki ekonomiczne, klasowe i sztywne konwencje społeczne. Bezkompromisowość i nonkonformistyczny charakter romantycznego uczucia stanowią jedno z istotnych źródeł emancypacji intymności od zewnętrznych determinant. Miłość romantyczna stanowi również swoistą nobilitację kobiet, stanowiącą duży krok w stronę równouprawnienia kobiet i mężczyzn, do którego Giddens przywiązuje dużą wagę. Należy wszelako podkreślić, iż nie wszystkie cechy miłości romantycznej stanowią przyczynki do konstytuowania się czystych relacji, niektóre z nich są w zasadzie opozycyjne wobec niej (np. romantyczna „wiecznotrwałość” relacji).

Kolejnym historycznym warunkiem możliwości zaistnienia czystych relacji jest pojawienie się tendencji do zmniejszania liczebności potomstwa. Swoistą konsekwencją tego dążenia jest wynalezienie tabletki antykoncepcyjnej, która pozwoliła oddzielić seks od prokreacji¹⁴. Nowy wymiar życiu seksualnemu nadały również badania naukowe¹⁵. Prace Zygmunta Freuda wpłynęły na postrzeganie seksualności jako czynnika decydującego o zdrowiu psychicznym jednostki, Havelock Ellis natomiast jako jeden z pierwszych wyraźnie stwierdził, że osiągnięcie satysfakcji seksualnej jest zjawiskiem pożytecznym i pożądanym.

Wzmiankowane procesy doprowadziły do wykształcenia się w sferze intymnej współczesnej kultury fenomenów, które Giddens charakteryzuje za pomocą następujących pojęć: plastycznej seksualności, czystej relacji oraz miłości współbieżnej. O tym pierwszym brytyjski socjolog wypowiada się następująco:

‘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.¹⁶

¹³ Zob. A. Giddens, *op. cit.*, s. 51-63.

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 40.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 38.

¹⁶ *Ibidem*, s. 27.

W świetle tego cytatu wyraźnie można dostrzec wspomniany wcześniej antysubstancjalizm. Seksualność (a wraz z nią m.in. ciało) w późnej nowoczesności przestaje jawić się jako stała i niezmienna. Nie jest już postrzegana jako całkowicie zdeterminowana przez biologię, funkcję reprodukcyjną lub/i przez konwencje obyczajowe i instytucje. Staje się częścią tożsamości i podlega refleksyjnemu projektowaniu.

Zmierzch sztywnych konwencji dotyczących łączenia się w pary, miłość romantyczna, emancypacja kobiet, wynalezienie pigułki antykoncepcyjnej, a także uplastycznienie się seksualności – wszystkie te przemiany doprowadziły do ukonstytuowania się czystej relacji, w ramach której „jednostki wchodzą w związek dla niego samego, czyli dla tego, co każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą”¹⁷. Czystość owej relacji polega na tym, że jej kształt zależy tylko od woli jednostek w niej partycypujących i nie jest w żaden sposób „brudzony” przez czynniki zewnętrzne. Czystej relacji nie regulują żadne konwencje i nakazy. Zależy ona przede wszystkim od reguł ustalanych przez jej uczestników¹⁸. W przeciwieństwie do tradycyjnych związków regulowanych sztywnymi konwencjami każda czysta relacja rządzi się, zdaniem Giddensa, własnymi, ustalonymi przez jej uczestników, prawami. Ponadto, podczas gdy miłość romantyczna oraz związek małżeński z założenia miały trwać „aż do śmierci”, „na dobre i na złe”, czysta relacja jest kontraktem z góry pomyślanym jako tymczasowy, umową trwającą tak długo, jak długo obie strony wywiązują się z jej warunków. Stąd uczestnicy czystej relacji połączeni są – i tu pojawia się trzecie z uprzednio wymienionych pojęć – miłością współbieżną, uczuciem warunkowym. Miłość współbieżna stanowi dodatkowy czynnik stanowiący o, jak powiada Giddens, demokratycznym charakterze czystej relacji. Uczestnicy relacji mają równe prawa do ustalania reguł kontraktu, a w szczególności do jego zerwania. Miłość współbieżna i plastyczna seksualność sprawiają, że czysta relacja staje się związkiem refleksyjnie kształtowanym przez jednostki.

Czysta relacja wydaje się modelem w dużym stopniu trafnie opisującym charakter współczesnych intymnych związków międzyludzkich. Wszelako chciałbym teraz spojrzeć na nią (jak również na inne elementy myśli Giddensa) krytycznie. Punktem wyjścia uczynię – szczególnie symptomatyczny w kontekście niektórych braków myśli brytyjskiego socjologa – cytat:

„Udział jednostek w ustalaniu warunków ich współistnienia” – 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.

¹⁷ *Ibidem*, s. 75.

¹⁸ Jest to przejaw generalnej tezy stawianej przez Giddensa i głoszącej, że „charakterystycznym rysem nowoczesności jest wytwarzanie sfer aktywności uporządkowanych wyłącznie według zasad obowiązujących wewnątrz nich samych” (*ibidem*, s. 206).

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 osobie własnej prawdy – w procesie komunikacji, nie powodzi emocji – jest obowiązkowym postulatem interakcji o charakterze demokratycznym.¹⁹

Stosunek Giddensa do upowszechniania się modelu czystej relacji (oraz miłości współbieżnej i plastycznej seksualności) jest, jak widać, aprobatywny. Brytyjski socjolog wiąże pewne nadzieje z czystą relacją jako przyczynkiem do demokratyzacji relacji międzyludzkich i równouprawnienia. Nierzadko można odnieść wrażenie, że Giddens zaczyna traktować czystą relację jako nie tyle model teoretyczny, typ idealny, co raczej jako ideał do zrealizowania. Niewątpliwie jego wizja potencjału czystej relacji jako przyczynku do demokratyzacji sfery prywatnej, w szczególności równouprawnienia kobiet i mężczyzn, jest w jakimś stopniu zasadna i nie można odrzucić jej w całości. Jednakowoż Giddens zdaje się nie brać pod uwagę jakichkolwiek innych możliwości poza tą, która polega na spełnieniu się jego wizji. Wydaje się zbyt przejęty potencjalnym, pozytywnym rozwojem sprawy, by dostrzec jakiegokolwiek zagrożenia, tudzież niepożądane skutki uboczne. W tym sensie niewątpliwie należy przyznać rację Ulrichowi Beckowi, który w dyskusji z Giddensem i Scottem Lashem proponuje zastąpić kategorię refleksyjności kategorią refleksywności. W dyskusji tej zwraca uwagę na to, iż „żyjemy w epoce efektów ubocznych”²⁰, i że „mamy raczej do czynienia z modernizacją podkopującą modernizację – w sposób niezamierzony i niedostrzegalny”²¹. Beck oponuje przeciwko Giddensowskiemu przekonaniu, iż refleksyjność pozwala na niemal pełne kontrolowanie rzeczywistości i projektowanie jej zgodnie z ludzką wolą (zarówno na poziomie mikrotożsamości, jak i makro/globalnym). Niemiecki socjolog zwraca uwagę na mnogość, jak to nazywa, efektów ubocznych, zjawisk pojawiających się niezależnie od ludzkich intencji, a jednocześnie mających przemożny wpływ na rzeczywistość. W tym sensie w dużym stopniu tonuje Giddensowski optymizm.

Szczególnie reprezentatywnym przykładem jest stosunek brytyjskiego socjologa do intymnego poradnictwa. W przytoczonym cytacie Giddens przedstawia treści porad jako wzorce mające służyć realizacji postulowanego przez niego ideału. W zasadzie można odnieść wrażenie, że Giddens zapomina o tak nieustannie przez siebie przywoływanym hipotetycznym charakterze wiedzy i metodologicznym

¹⁹ A. Giddens, *op. cit.*, s. 224.

²⁰ U. Beck, *Wewnętrzny rozpad i wewnętrzne zagrożenie społeczeństwa przemysłowego: co to znaczy?*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna, Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2009, s. 223.

²¹ *Ibidem*, s. 227.

sceptycyzmie²². Niejednokrotnie odwołuje się do poradników jako do swoistych sojuszników głoszących normy i dyrektywy pod którymi on sam się podpisuje. Wydaje się, iż Giddens zakłada, iż (1) treści zawarte w poradnikach są pożyteczne i godne uznania, (2) jednostki ludzkie są zdolne do refleksyjnego przyswojenia poradnikowych propozycji i wykorzystania ich w praktyce (3) w całym procesie nie ma miejsca na skutki uboczne inne niż zamierzone. Tymczasem, jeśli przyjrzeć się bardziej wnikliwym analizom treści eksperckich i nieeksperskich porad, przeprowadzonym m.in. przez Wojciecha Klimczyka²³, to okazuje się, że zwykle ich efekty niezamierzone są o wiele bardziej brzemienne w skutki niż te zamierzone. W zasadzie wynika z tego również wniosek, że treści poradnikowe nie przedstawiają się w tak jasnych barwach, jak postrzega je Giddens. Tak hołubione przez Giddensa porady eksperckie można w dużym stopniu uznać za źródło większości z opisywanych przez niego form uzależnień na gruncie intymności oraz wielu innych zagrożeń, których brytyjski socjolog nie zauważa lub które bagatelizuje. W tym kontekście nie sposób nie zgodzić się ze S. Lashem, który we wspomnianej już dyskusji zarzuca Giddensowi zbyt wielką wiarę w systemy eksperckie, stwierdzając iż:

[...] abstrakcyjne systemy mogą wywierać niszczycielski wpływ na znaczenie, intymność, intensywne wymiany semantyczne i dzielenie się uczuciami oraz zrozumieniem, pełniące kluczową rolę w związkach uczuciowych późnej nowoczesności.²⁴

Lash zauważa również, że refleksyjność w sensie Giddensa ma charakter „scjentyzyczny”, jako że wiedza brana tu pod uwagę pochodzi z systemów eksperckich i ma charakter twierdzeń, natomiast np. wpływ refleksyjnie przyswajanej sztuki czy rozmaitych obszarów kultury popularnej jest zupełnie pominięty²⁵.

Nadmierny optymizm Giddensa można podsumować jako efekt zbyt wielkiego zaufania wobec systemów eksperckich i zignorowania ryzyka i „efektów ubocznych”. Wydaje się, że Giddens zbyt mocno przejął się kategorią refleksyjności i możliwością projektowania egzystencji. Brytyjski socjolog sprawia wrażenie przekonanego, iż refleksyjne projekty są możliwe do wprowadzenia i jedyne, nad czym można się zastanawiać, to środki, których należy użyć, by dany projekt został zrealizowany w jak największym stopniu. Ryzyko związane z „kolonizowaniem przyszłości” zdaje się u Giddensa sprowadzać chyba tylko do niemożności zreali-

²² „Wątpienie, które jest nierozłączną cechą nowoczesnej myśli krytycznej, przenika zarówno życie codzienne jak i świadomość filozoficzną, tworząc ogólny wymiar egzystencjalny współczesnego świata społecznego. Nowoczesna instytucjonalizacja zasady radykalnego wątpienia polega na dążeniu do formułowania wszelkiej wiedzy w postaci hipotez, czyli twierdzeń, które jak najbardziej mogą być prawdziwe, ale są z zasady zawsze otwarte na rewizję i w każdej chwili mogą zostać odrzucone” (A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulczycka, PWN, Warszawa 2010, s. 13).

²³ Zob. W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, Universitas, Kraków 2008.

²⁴ S. Lash, *Systemy eksperckie czy kontekstowa interpretacja? Kultura i instytucje w zdeorganizowanym kapitalizmie*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *op. cit.*, s. 260.

²⁵ *Ibidem*, s. 264.

zowania określonego projektu, przy zupełnym pominięciu zagrożeń i niezamierzonych skutków związanych z jego ewentualnym wcieleniem w życie.

Drugi zarzut, jaki można postawić koncepcji Giddensa, jest w zasadzie bardziej podstawowy niż pierwszy, dotyczy samych fundamentów teorii brytyjskiego socjologa, a co za tym idzie, jego zasięg nie ogranicza się tylko do zagadnień intymności, lecz w zasadzie do całej myśli Giddensa. W przytoczonym przeze mnie fragmencie wywodów Giddensa można dopatrzeć się założenia, iż jednostka, jeśli wykaże się dobrymi chęciami i zechce „otworzyć się” na drugą jednostkę, jest w stanie udostępnić jej „własną prawdę”. Giddens zakłada więc, że jednostka ma niejako pełen dostęp do własnej tożsamości, że jest zdolna do zakomunikowania własnych intencji oraz „własnej prawdy”, a ponadto, że jest to wystarczający warunek udanej, czystej relacji. Giddens powiada, że:

Tożsamość jednostki nie jest bezwolną, zdeterminowaną przez czynniki zewnętrzne rzeczą. Jakkolwiek lokalne byłyby konteksty działania jednostek, konstruując swoją tożsamość, czynnie uczestniczą one w społecznych oddziaływaniach o globalnych konsekwencjach i implikacjach.²⁶

Owo „czynne uczestniczenie” ma oczywiście związek z refleksyjnym projektowaniem tożsamości na podstawie wciąż zmieniającej się wiedzy wytwarzanej przez systemy eksperckie.

W tym miejscu chciałbym odwołać się do społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Zgodnie z teorią J. Kmity, intencje jednostki stanowią wyraz nie tylko przekonań świadomie przez nią akceptowanych, ale również – a nierzadko przede wszystkim – przekonań nieświadomie respektowanych. Teoria Giddensa zupełnie ignoruje przekonania respektowane i funkcjonalny wpływ kultury na jednostkę²⁷, co w gruncie rzeczy uniemożliwia realizację postulowanego ideału. Świadomie akceptowane, refleksyjnie przyswojone przekonania nie stanowią całej „prawdy o ja”. Giddens jest tak przywiązany do idei refleksyjnego budowania tożsamości, że zupełnie pomija przekonania, które jednostka przejęła bezrefleksyjnie, nieświadomie, biernie.

Oczywiście, nasuwa się teraz pytanie o to, jaką właściwie rolę – jeśli jakąkolwiek – pełnią przekonania nieświadomie respektowane, biernie przyswojone. Postaram się odpowiedzieć na to pytanie. Giddens, charakteryzując czystą relację, wspomina o czerpaniu z niej korzyści przez aktorów, stwierdzając, że relacja trwa tak długo, jak długo obie strony czerpią z niej określone (w ramach swoich refleksyjnych projektów i ustaleń) korzyści. Brytyjski socjolog zupełnie nie interesuje się

²⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 12.

²⁷ Należy podkreślić, iż brak aspektu uwarunkowania funkcjonalnego w koncepcji Giddensa jest jego świadomym wyborem, który uzasadnił w swojej książce pt. *Stanowienie społeczeństwa* (Zob. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003). Nie sposób w ramach niniejszego szkicu scharakteryzować argumentację Giddensa i zaprezentować jej krytykę – jest to rozległe i skomplikowane zagadnienie wymagające osobnego artykułu. W ramach rozwijanych tutaj wywodów ograniczam się do wskazania na brak aspektu uwarunkowania funkcjonalnego w ramach koncepcji czystej relacji oraz zasygnalizowania konsekwencji tego stanu rzeczy.

kwestią tego, skąd właściwie aktorzy czerpią przekonanie o tym, co jest korzystne, a co nie, oraz o tym jak wygląda optymalny związek. Ktoś mógłby odpowiedzieć, iż owe wzorce czerpane są z wiedzy wytwarzanej przez systemy abstrakcyjne, w szczególności przez tak hołubione w Giddensowskich rozważaniach poradniki. Jednakowoż wciąż pozostaje pytanie o to, dlaczego właściwie jednostki decydują się na zastosowanie do tych, a nie innych poradników, przyjmują te, a nie inne wzorce. Ta kwestia w oczywisty sposób przywołuje sprawę światopoglądu jednostek, czyli respektowanych przez nie wartości ostatecznych. Znowu należy podkreślić, że wartości składające się na światopogląd jednostki nie ograniczają się do tych, które są świadomie i refleksyjnie akceptowane, że światopogląd jednostek zwykle zawiera również wartości nieświadomie respektowane. W tym sensie oczekiwania jednostek dotyczące „korzyści” mających wypływać z czystej relacji, jak również wybory podejmowane w ramach refleksyjnego korzystania z wszelakiej maści porad, zachodzą nie tylko na drodze czynnej i świadomej refleksji (akceptacji), lecz również ze względu na nie zawsze uświadomiony wpływ powszechnie respektowanych w danej kulturze przekonań o charakterze światopoglądowym. Geneza respektowanych wartości światopoglądowych odsyła więc do zaniedbanego przez Giddensa uwarunkowania funkcjonalnego.

Z perspektywy społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury tożsamość jednostek nie jest konstytuowana tylko w trybie refleksyjnym na drodze – mówiąc językiem teorii J. Kmity – uświadamianego przez jednostki uwarunkowania subiektywno-racjonalnego – jednostka jest również w pewnym stopniu „zdeteminowaną przez czynniki zewnętrzne”. Koncepcja J. Kmity oczywiście nie podważa faktu, że jednostki „czynnie uczestniczą [...] w społecznych oddziaływaniach o globalnych konsekwencjach i implikacjach”, jakkolwiek pozwala również zauważyć, iż owe jednostki są również w nieświadomym sposobie warunkowane, biernie podlegają zewnętrznym wpływom. W tym sensie Giddens zbyt dużą wagę przywiązuje do uwarunkowania subiektywno-racjonalnego, a zbyt małą do uwarunkowania funkcjonalnego. W zasadzie w ogóle nie bierze pod uwagę, że czyste relacje regulowane są przez cokolwiek innego, niż refleksyjnie pozyskiwana przez jednostki wiedza.

Analizując myśl Michela Foucaulta, Giddens słusznie krytykuje francuskiego filozofa za uznanie tożsamości za „bezwolną, zdeterminowaną przez czynniki zewnętrzne rzecz”, za postrzeganie jednostki jako niemal zupełnie zdeterminowanej i uwarunkowanej przez system władzy/wiedzy, za ograniczenie badań jedynie do uwarunkowań funkcjonalnych i postrzeganie jednostki jako opresyjnie uwikłanej w te relacje. Jednakowoż brytyjski socjolog popada w drugą skrajność. O ile bowiem, charakteryzując proces konstytuowania się późnej nowoczesności i czystej relacji, zwraca uwagę na uwarunkowania funkcjonalno-genetyczne (w przypadku czystej relacji są to wymieniane tu miłość romantyczna, pigułka antykoncepcyjna i inne), o tyle gdy opisuje „urzeczywistnioną” już późną nowoczesność, właściwie zdaje się usuwać z niej jakiegokolwiek formy uwarunkowania funkcjonalnego. Czysta

relacja jest przykładem Giddensowskiej tendencji do wyjaśniania wszystkiego na podstawie refleksyjności, uwarunkowań subiektywno-racjonalnych. Czysta relacja, podobnie jak większość późnonowoczesnych fenomenów w ujęciu Giddensa, projektowana jest refleksyjnie przez czynne i świadome jednostki. Brytyjski socjolog jest tak bardzo przywiązany do kategorii refleksyjności, że zupełnie pomija wpływ zewnętrznych uwarunkowań determinujących jednostki, jak również znaczenie nieuświadomianych przez jednostki przekonań. Chciałbym podkreślić, że wskazana tu jednostronność Giddensowskiej koncepcji jest nie tylko brakiem o charakterze czysto metodologicznym, lecz że wpływa ona na niemożność dostarczenia i pełnego wyjaśnienia wielu z aspektów interesujących brytyjskiego socjologa przemian intymności.

Celem niniejszego szkicu było zaprezentowanie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury jako nie tylko wzorcowo pod względem metodologicznym skonstruowanej struktury pojęciowej, lecz również jako wciąż aktualnego i poręcznego narzędzia, pozwalającego uchwycić i opisać meandry współczesnych przemian kulturowych. Po pierwsze, starałem się wskazać na szerokie *spectrum* zagadnień, które mogą z powodzeniem zostać opisane za pomocą koncepcji J. Kmity – uczyniłem to, charakteryzując intymność jako dziedzinę kultury. Po drugie, podjąłem próbę ukazania społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury jako niezwykle produktywnej perspektywy krytycznej – spojrzenie przez pryzmat koncepcji J. Kmity na poglądy A. Giddensa pozwoliło na wskazanie pewnych błędów popełnianych przez brytyjskiego socjologa. Żywię nadzieję, iż niniejszy tekst jest wyrazem innego jeszcze waloru charakteryzującego społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. Waler ten stanowi, jak sądzę, jedną z najważniejszych zalet omawianej tutaj koncepcji, i polegałby na tym, że stosowanie teorii Jerzego Kmity niejako „skłania” użytkownika do zdystansowania się wobec przedmiotu badań i jego chłodnego oglądu, co stanowi konieczny warunek rzetelnej refleksji humanistycznej.

Intimacy and Culture. Anthony Giddens' Conception of Pure Relationship in the Perspective of Socio-regulative Theory of Culture

by Maciej Musiał

Abstract

The aim of the thesis is an attempt to applicate Jerzy Kmity's theory of culture into the issues included in the domain of intimacy. The first part of the paper is focused on intimacy as a part of culture. To be precise, if the concept of culture is understood after Kmity, it follows that, intimacy is considered as a set of norms and directives

respected by the community and regulating intimate praxis in rational-subjective terms. The second part of the thesis is concentrated on the conception of “pure relationship” created by Anthony Giddens, which constitutes one of the most interesting approaches of describing contemporary transformations of intimacy. Although, the author agrees with most of Giddens’ ideas, he perceives the conception of “pure relationship” as one-sided. Theory of culture created by Kmita, especially the idea of functional and subjective-rational explanation, is used as a tool to indicate methodological mistakes, which are the reasons for sidedness of Giddens’ perspective.

K e y w o r d s : intimacy, culture, pure relationship, functional and subjective-rational explanation